Філософська
думка

Карл Ясперс

ПСИХОЛОГІЯ СВІТОГЛЯДІВ

KARL JASPERS

PSYCHOLOGIE DER WELTANSCHAUUNGEN

Sechste Auflage

КАРЛ ЯСПЕРС

ПСИХОЛОГІЯ СВІТОГЛЯДІВ

Шосте видання

Переклад з німецької
Олександра Кислюка
та
Романа Осадчука

Київ
«Юніверс»
2009

ББК 87.3(4ІІІМ)

Я83 У серії «Філофська думка» до уваги українського читача пропонується твір видатного німецького філософа-екзистенціаліста і психіатра Карла Ясперса (1883–1969) «Психологія світоглядів».

Науковий редактор
Станіслав Бондар

Редактор
Олег Жупанський

ЦЕ ВИДАННЯ ЗДІЙСНЕНО ЗА ФІНАНСОВОЇ ТА ЕКСПЕРТНОЇ ПІДТРИМКИ МІЖНАРОДНОГО ФОНДУ "ВІДРОДЖЕННЯ" В РАМКАХ СПІЛЬНОЇ ПРОГРАМИ З ЦЕНТРОМ РОЗВИТКУ ВИДАВНИЧОЇ СПРАВИ ІНСТИТУТУ ВІДКРИТОГО СУСПІЛЬСТВА – БУДАПЕШТ

SPONSORED BY THE INTERNATIONAL RENAISSANCE FOUNDATION IN THE FRAME OF JOINT PROGRAM WITH THE CENTER FOR PUBLISHING DEVELOPMENT OF THE OPEN SOCIETY INSTITUTE – BUDAPEST

Перекладено за виданням:

Karl Jaspers. *Psychologie der Weltanschauungen*.
Springer-Verlag Berlin Heidelberg New York. 1971

ISBN 978-966-8118-67-8

© ВП «Юніверс»;
Кислюк О., Осадчук Р.
переклад;
Міщук К. В., художнє
оформлення, 2009.

ҐЕРТРУДІ ЯСПЕРС

ПРИСВЯЧУЮ

ПЕРЕДНЄ СЛОВО

Розвивати світогляд як наукове нізнання і заразом як науку про життя завше було завданням філософії. І раціональне бачення, мабуть, було б тут опорою. Натомість у ціи книжці робиться спроба лише зрозуміти, якими є останні позиції, що їх перебирає собі душа, і які у неї рушіині сили. А тому фактичний світогляд і залишається справою усього життя. Замість повідомлень про те, що важить у житті, тут засобом самоосмислення виступають висвітлення та з'ясування можливостей. Хто шукатиме прямої відповіді на запитання, як йому жити, марно шукатиме її у ціи праці. Те істотне, що лежить у конкретних рішеннях особистої долі, лишається прихованим. Ця праця має смисл лише для тих людей, котрі починають із чогось дивуватися, задумуватися про самих себе, бачити суперечність і сумнівність існування, а також для тих, хто сприймає життя, як особисту, ірраціональну відповідальність, уникнути якої взагалі неможливо. Вона апелює до вільної духовності й активності життя, пропонуючи засоби орієнтації, однак вона не робить ані найменшої спроби творити життя та вчити життю.

Гайдельберг

Карл Ясперс

ПЕРЕДМОВА ДО ЧЕТВЕРТОГО ВИДАННЯ

Це книжка моєї юності тієї доби, коли я від психіатрії переходив до філософських роздумів, доби Першої світової війни і глибокого потрясіння усталених традицій, і вона – результат самоосмислення тих днів. Нині, коли вже збігло майже двадцять років, як книжка зникла з продажу, вона виходить вдруге без будь-яких змін і доповнень.

Філософія виникає із певної побудови засад. Вони у кожної людини незмінні упродовж життя. Розуміння, набуте згодом, не витісняє і не замінює істини першої спроби. Субстанціонально початок уже є ціле.

Оцей мій перший філософський виклад володіє, як мені видається, перевагою безпосередності в багатьох частинах. Останні, проте, втиснуті і впорядковані у жорсткі схеми. Мова книжки там, де їй вдається бути ненав'язливою, є жвавою та, як свідчать відгуки, цікавою. Проте, оскільки вона взагалі не була предметом моєї уваги, сам стиль викладу, як і сама форма взагалі, не зазнали змін. Навіть більше, тут іноді траплялися непомітні повтори, нагромадження слів, а в ряді випадків і звичайнісінькі дрібниці. Написана книжка була подана до друку з внесенням лише незначних змін. Нині ж у мене задум підчистити її. Дещо викреслюючи, дещо скорочуючи, виполюючи, так би мовити, бур'ян, який, мабуть приглушив багато чого, як на моє нинішнє переконання, лише так, можна покращити книжку. Без внесення чогось нового, книжка сприймалася б застарілою. Одначе я полишив думку про це. Мабуть, таки, цього не вдалося б досягнути без використання якогось стилю, який і затьмарив би первинну його неоковирність.

Тепер мені не важко критикувати свій ранній твір. У ньому, якщо виходити з фахового погляду філософа, присутнє щось безтурботне. Бо тоді я все ще перебував у полоні психопатологічного способу мислення. Звісно, ще з юнацьких літ я залюбки перечитував філософію, проте особливо не переймався нею. Думки у мене зринали на підставі побаченого і жадоби пізнавати себе, у своєму способі життя. Останнє куди більше цікавило мене. Я вдивлявся, уявляв зримо, говорив зопалу, і, не задумуючись, без якихось знань, вживав поняття і мовні звороти, які щойно спадали мені на думку, і достеменно так, не обмірковуючи, складав їх, не задумуючись над доладністю.

Для характеристики цієї книжки дозволю собі розповісти і про її появу. Власне, її назва «Психологія світоглядів» зумовлена, принаймні зовні, моєю тодішньою академічною позицією. Моя робота була пов'язана з психологією, не філософією. Керуючись висловом Арістотеля «душа є немовби все», я сумлінно взявся до вивчення усього, що існувало лише під назвою «психологія», усього, що можна було знати про неї. Бо не існує нічого такого, що у цьому широкому розумінні не має певного психологічного підтексту. І тому жодним чином я не сприймав поширеного в ті часи у «Гайдельберзькому колі» (Віндельбанд, Рікерт) панівного погляду на психологію як окремий предмет. До речі, один з розділів моєї «Психопатології» був названий «пізнавальна психологія», і це видавалося мені ідентичним тому, що було вже зроблено у межах великої традиції науково-гуманітарного і філософського розуміння. Поряд з лекціями про психологію відчуттів, пам'яті, втоми, я читав лекції передовсім із соціальної та етнічної психології, психології релігії, моралі, характерології. З оцих лекцій одна була для мене найважливішою. Її було опубліковано 1919 року під назвою «Психологія світоглядів». Робота над нею стала – хоч я ще цього і не усвідомлював – моїм шляхом до філософії. Тут сплелися між собою декілька мотивів. А саме:

Уже в часи моєї клінічної практики набутий досвід неабияк вразив мене. У боротьбі наукових поглядів і живих особистостей важливу роль відігравало не просто те, що з емпіричного і логічного підходу однаковою мірою було правильним для кожного. Складним завданням у більшості випадків якраз і було виробити оце примусово загальнозначиме. А в дискусіях майже завжди відчувалося щось інше. Предметом зацікавлення тут були навіть не наша потреба відзначитися у чомусь вагомому, не наша непоступливість, а щось таке, чого не можна було вхопити, хоча саме воно, як видавалося, розмежовувало людей. Під час публічних дискусій науковців із числа психіатрів я також відчував те, що, незалежно від наукової правильності спричиняло між ними відчуття спорідненості душ або ж ворожості. Так що тоді Фройд і Гоше, з котрими я особисто не зустрічався, видавалися мені, будучи цілком неоднорідними між собою, представниками тих сил, не бачити яких я не міг і які примушували мене вивчати їхні праці. Щодо згаданих двох науковців, то я чинив їм внутрішній опір у формі імпульсів, які виходили за межі змісту того, про що йшлося в їхніх працях, і прямували в інший бік. Вони супроводжували мою юність подібно до моїх ворогів, які прагнули здійснити у царині науки щось таке, що взагалі не було наукою, і все це з допомогою філософських переконань, які я вважав неприйнятними, а їм на противагу слід було пояснювати й стверджувати спосіб мислення з цілком іншим походженням. А що воно таке – я вирішив тепер навіч угледіти це, не беручи з них приклад, а спираючись на історію людей узагалі.

Коли ж одного разу я порушив питання про первинні світогляди і став допукуватись відповіді на нього, то переді мною постала велична спадщина мислителів, котрі окреслили таку психологію, науку, яка іще взагалі чи лишень частково називалася психологією. Відкриттям для мене стали «Феноменологія духу» Гегеля, а згодом, насамперед Кіркегор, якого я взявся вивчати 1914 року, а потім уже – Ніцше. Вони змогли зазирнути у всі найглибші закутки людської душі, висвітлити і розгледіти її початки. У своїй книжні я ставлю Кіркегора і Ніцше поряд, попри їхню позірну відчуженість між собою (християнин та атеїст). Нині ж близькість між ними у поглядах стала настільки самозрозумілою, що ім'я одного водночас спонукає згадати ім'я іншого.

Я вже писав, що ця «Психологія світоглядів» і не пропонуватиме жодної філософії. Проте насправді я не думав тут ні про що інше, як про людське буття. Це намагання залишилося прихованим навіть для самого себе задля розгляду звичайної реальності. І хоча у своїй, написаній раніше, «Психопатології», методичну усвідомленість якої я збагнув як неминучість і потрудився у цій області, а в «Психології світоглядів» я почав з методологічних розмірковувань, однак в істотному я залишався у той час у страшенній непевності.

Моїм формулюванням було: психологія шляхом розгляду розуміє усі можливості світоглядів, а філософія дає один, а саме – істинний світогляд. Власне, філософія – це профетична філософія. Цим відтак я зробив вельми просте протиставлення, яке недоречне у цій формі. Та оскільки я до цього все ж таки вдався, то мені, беручи до уваги те, що я зробив у цій книжці, стають зрозумілими дві речі: по-перше – завдання філософії, що не є якимось пророцтвом, сповіщенням; по-друге – завдання вирізнити емпірично-дослідницьку психологію.

Перше: те, чого я тоді прагнув, розрізняючи психологію і профетичну філософію, і до сьогодні залишалося сенсом моїх філософських розмислів. Щоправда це мудрування в жодному разі не є тільки розглядом, бо ж насправді ця «Психологія світоглядів» не зводилась до розмірковувань. В усьому викладі вона в основному прагне уявити, апелювати, тобто – звертатися до свободи. Цим, однак, вона не зазіхає на свободу іншого, хто у мудруваннях знаходить радше самого себе, не показуючи філософії як певного знаряддя, сукупності думок, даючи знання, змогла б відібрати у нього таку можливість шляхом безпосереднього знання. У цьому розумінні, з яким я на той час, зберігаючи відстань, вів мову про профетичну філософію, то ані Платон, ані Кант не будуть творцями профетичної філософії. Оскільки це було б підміною релігії. А ось що таке власне філософія і на що вона спроможна, – це для мене було і залишається донині складністю і насамперед завданням. Зі своєю світоглядною психологією я наївно уявляв, ніби дійду розв'язку проблеми, не знаючи й до пуття, що я, власне, робив.

Другим завданням було те, що не можна було залишати назву «психологія» для оцих дослідів. Мій шлях від психології через пізнавальну психологію до екзистенцфілософії надав колишньому завданню нових обрисів і зробив його нагальним: розмежування наукової психології і методичного знання про їхні можливості і межі. Згодом я намагався проводити цей вододіл у напрямках своїх досліджень з психопатології. Йдеться про виокремлення наукової психології, яка єдиним шляхом визнає реальні дослідження, з псевдопсихології, яка є власне філософією або радше її підміною. У такій науковій ситуації пізнавальна психологія має двозначний характер. Вона – немовби розлогий, змістовно наповнений простір між психологією та філософією. Туди входять одне й друге. Відтак, нині слід, мабуть, питання про наукову психологію, ставити гостро, однак загальноприйнятої, реалізованої і визнаної усіма дослідниками відповіді поки що немає.

Висловлений у моїй «Психології світоглядів» намір невимушеного розгляду міг спрямувати уявлення про цю книжку у хибному напрямку. В ній проглядається щось на кшталт ґалереї світоглядів, запропонованих на будь-який вибір. Насправді ж вона є свідченням власних [можливостей] і висвітленням ширшого простору, де ухвалюються екзистенційні рішення, які не передбачені ані думкою, ані системою, ані знанням.

Ця фактична обов'язковість стає відчутною читачеві, тоді, коли він стає співучасником процесу мислення. Хоча йому однозначно не кажуть, що є істинним, проте викликають у ньому щось таке, що може спонукати його до прийняття рішень. Тому в усьому, що наочно і продумано викладається у праці, міститься певна напруженість. Адже у викладеному скрізь видно як істину, так і хибну думку: темою є не світогляди на вибір, а напрям у них на ніколи неохопне ціле істинного буття у бутті людини. Мене цікавило не просто психологічне у реальності світоглядів, а насамперед їхнє філософське у характері істини цих світоглядів. Я окреслив організм можливостей, в усьому пізнаючи і відштовхуючи самого себе. Отож нині моє ствердне ставлення до цієї книжки, її змісту і провідних думок, залишається незмінним.

Викладання у навчальному закладі лише психології, без права читати філософію, я сприйняв у той час не як примус, а як звільнення від неймовірної на позір претензії, – викладати філософію. Одначе мої філософські імпульси, зодягнуті у психологію, штовхали мене до чогось цілісного. Мене не вабило до профетичної філософії і в мене ще не склалося бодай якогось уявлення про ту, іншу філософію, яку я вже потай шукав. Але одізватися до мене вона не була в змозі ані у псевдонаукових дурницях начебто фахової філософії, ані у претензійних виголошеннях істини, яку начебто пізнано остаточно. Викладаючи психологію, я був змушений щоразу зважати на предметні та необхідні питання, що поставали переді мною, і які без того примусу навряд чи

виникали б. Оскільки на рівні підсвідомості я вже впадав у філософські розмірковування, то такі роздумування, не приведені до ладу, але з яких можна знаходити щось доладне, я міг пізніше збагнути краще. При цьому вважав, що згодом зрозумію і мотиви своїх дій і вчинків, спираючись на мудреців, котрі звертаються до нас із глибини віків. Передумовою сучасної філософії і є розуміння філософії минулого. Філософські розмисли приходять самі по собі і плекаються такою мірою, якою ми розуміємо велетнів думки. Їхня велич стає все дивовижнішою, недосяжнішою, що більше заглиблюєшся у те, що вони створили. Проте кожне сьогодення повинне самореалізуватися. Завдання діяти по-сучасному, чого в нових умовах з іншими передумовами у новому вбранні щоразу вимагають від філософських занять, я фактично вже усвідомив.

Незабутніми для мене є часи, коли у злигоднях Першої світової війни зринали ці думки. Працювати мені випало у тиші, на самоті. А з внутрішнього злету в ті роки збереглася вимогливість для подальшого життя.

Базель, квітень 1954 року **Карл Ясперс**

ВСТУП

§ 1. Що таке «психологія світоглядів»

Що таке світогляд? Щось цілісне та універсальне? Коли, наприклад, ідеться про знання, це не окреме фахове знання, а знання як цілість, як космос. Проте світогляд – це не лише знання, він розкривається в оцінках, облаштуванні життя, долі, у пережитіи ієрархії цінностей. Або ж, передаючи це іншими словами, і те й те: коли ми ведемо мову про світогляди, маємо на увазі ідеї, останнє і всеціле в людині, тобто – суб'єктивно як переживання, зусилля, спосіб міркувань, а об'єктивно – як предметно сформований світ.

Братися до цілого означає мати справу з філософією. У такому розумінні і цю книжку можна називати філософською. Проте її названо «психологією» світоглядів. Не вдаючись до суперечок про назву, з'ясуймо сенс цього виразу кількома тезами, оскільки і саме становище психології лишається нині нечітким і неусталеним.

Віддавна філософія означала цілість пізнання. Будь-яке пізнання є філософським, оскільки воно безліччю ниток пов'язане з цілим. Відокремлення наукової сфери від universitas (загальності), коли це фактично має місце, означає її смерть: замість пізнання залишаються техніка і рутина, замість плекання духу, який у складнику пізнання, фахово опрацьовуючи окремий матеріал, все ж має універсальне спрямування, постає людина без будь-якої освіти, здатна лише володіти і користатися знаряддями – нехай навіть і найдосконалішими. Фактично розвиток у цьому напрямку відбувається вже давно. Тим часом, коли таке розмежування відбулося з обох сторін, філософи так само мало думали про конкретні сфери пізнання, як і науковці про universitas пізнавання, через що обидві сторони розгубили те, що раніше називалося філософією. Отож для сучасного світу характерним, далебі, є те, що найкращі філософи – це не завжди «філософи», а окремі неординарні наукові фахівці. Якщо вже називати найкращим філософом того, хто є найуніверсальнішим і найконкретнішим – а не просто має енциклопедичні знання, і того, хто найбільшою мірою вбирає в себе, усвідомлює, висловлює, витворює дух сучасності, то сьогодні найкращим філософом, мабуть, є фахівець-науковець, котрий ногами не-

наче опирається на один фах, а фактично ж прагне – і завжди конкретно – різнобічних зв'язків пізнання і перебуває у взаємодії з реальністю, що завжди є відчутно теперішньою. Тож може статися, що у цьому прадавньому розумінні філософії економіст-теоретик, філолог-класик, історик, математик вважатимуться філософами більш слушно[1].

В окремо згаданих науках універсальний розгляд (хіба що ним фактично займаються скрізь в усіх наукових сферах доки, поки живе пізнання як таке) виник і розвивався більш-менш чітко. Ці науки сьогодні називають у певному розумінні філософськими, а то й прямо філософією. Поки що такими більш-менш однозначно є: логіка, соціологія і психологія; логіка – як універсальний розгляд усіх наук й усіх предметів з огляду на дієвий характер, соціологія і психологія – як універсальний розгляд людини і її творінь.

Однак філософія з давніх давен була чимось більшим аніж лише універсальним розглядом, вона давала імпульси, встановлювала ієрархію цінностей, визначала смисл і мету людського життя, відкривала йому світ, у якому людина почувалася захищеною, одне слово, – давала йому світогляд. Універсальний розгляд іще не є світоглядом, сюди ще мають долучитися ті імпульси, які спрямовані на людину в її всецілості і які виходять з її всецілості. Філософи були не тільки спокійними, безвідповідальними споглядачами, але й рушійною та формотворчою силою світу. Таку філософію ми називаємо *профетичною філософією.* Вона протистоїть універсальному розглядові як суттєво відмінна через те, що вона *дає* світогляд, показує смисл і значення, висуває переліки цінностей як норми, як вагоме. Лише таку філософію належало називати філософією, якщо ця назва мала зберігати за собою шляхетне, потужне звучання. Однак нині цю назву звично стали вживати у розумінні універсального розгляду, сьогодні, коли профетичної філософії, за винятком хіба що слабких романтичних спроб її відродження, просто не існує. Отож нині філософією називають те, що чіткіше і зрозуміліше варто було б називати логікою, історією філософії, соціологією та психологією. Так що розгляд світоглядів, саме як розгляд, є вже не справжньою філософією, а чи то логікою, чи то соціологією, чи то психологією.

А хто потребує імпульсів, хто хоче чути, що є правда, від чого вона залежить, навіщо ми живемо, як нам слід жити, що ми повинні чинити, хто хоче осягнути сенс світу, той марно звертатиметься до універсального розгляду, навіть коли він носить назву філософії. Зрозуміло, що при універсальному розгляді йдеться про імпульси, про те, як людині

[1] Див. мою промову пам'яті Макса Вебера, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1921.

знайти свій смисл, що вона вважає за правду, які вимоги вона визнає безумовно обов'язковими. Однак такий розгляд не пов'язаний з якоюсь позицією, він не прагне, на відміну від профетичної філософії, щось пропагувати, він дає тому, хто шукає смислу життя, камінь замість хліба, того, хто хотів би приєднатися, підпорядкуватися, стати учнем, він відсилає назад до самого себе. Така людина може лише навчитися, що є кращим засобом для досягнення цього. А про що ж, власне, йдеться, людина має зрозуміти сама на реальному досвіді. Такий розгляд я називаю психологією – на противагу профетичній філософії. Соціологія опирається супроти того, щоб бути філософією, так само як і психологія. Однак зовсім не тому, що вони мало цінують філософію, а тільки тому, що вони прагнуть уникнути плутанини, і тому, що вони чітко у межах своїх сфер роблять те, на що спроможні, роблять, не зважаючи ні на що, однак і не замахуються на більше. А тому вони й стримані щодо назви філософ у прямому розумінні цього слова. Філософ – це профетичний філософ, на якого можуть рівнятися усі інші, або ж він є психологом, соціологом, логіком, котрий просто розглядає щось, просто щось відносно пізнає.

Сьогодні значного поширення набула сурогатна філософія. Фабрикують усілякі метафізики, розуміються на метафізичних побудовах, засновують таємні зібрання та створюють теософічні та спіритичні товариства, приєднуються свідомо чи то силоміць до існуючих церков. Такі способи поведінки (згодом їх опишуть як вияви нігілістичного духу) через свою штучність та несправжність завжди перебувають у великій небезпеці. Бо якщо людина, яка по-справжньому і грунтовно має якийсь світогляд і церкву, байдуже чи то співчутливо дивиться на установку універсального розгляду, який неспроможний сподіяти їй щось лихе, чимось заважати чи загрожувати, і навіть тоді, коли це стосується її самої, то всілякі такі романтики й нігілісти, навпаки, дихають ненавистю на тих, хто з таким розглядом не сприймає цієї позиції. Вони воліють мати справу з якимось ворогом. Таке беззастережне дослідження дійсности та істини суперечить умовам їхнього існування. Вони мусять боротися з ним будь-якими засобами, виставляючи його на посміховисько, підбурюючи, орудуючи усіма можливими класифікаціями психологів (як «просвітники», «еклектики» тощо), запереченням та відкиданням усього цього як «зла» та «позбавленого любови» і таке інше.

Психологічні установці, мабуть що, закидають те, що вона все існуюче розглядає як нікчемне, як оману, що вона позбавлена почуття шанобливості. Існує одна абсолютизована до світогляду психологічна установка, яку представляти тут навіть немає ніякого бажання. Існує певний зухвалий вид психологічного спілкування, де психологічна ус-

тановка використовується як засіб забезпечити особисто собі владу і відчуття переваги. Ми не маємо з цим нічого спільного. Навпаки, психологічна установка здатна інтенсивно підштовхувати до питання про те, а чи не ховається щось істинне, субстанційне за речами, які зазвичай позначають як вирішені, як позбавлені смислу, як обмежені чи як там іще. Це питання психологія як така більше не ставить, вона прагне наочно бачити тільки існуюче зараз чи те, що було наявне колись. І все ж такі міркування можуть мати тут своє місце: адже усе з того, що постало у людській голові як світоглядні позиції, як бачення світу, як прагнення та думки, не може бути абсолютно безвартісним. Воно вже якось поставало тут як рушійна сила, і найчастіше знову й знову повертається у типовий спосіб. Його не можна позбутися мов якогось лабіринту оман, якщо це пов'язано з присудом про безвартісність. Усе це вже колись було виразом та потребою людської душі, так що замість дізнаватися про об'єктивну чи метафізичну правильність ми можемо допевнятися у реальній дії душі. І що довше ми орудуємо з оцим світоглядним змістом, то більше ми помічаємо аналогії тим формам, які повертаються. Те, що душі гинуть, полишаючи батьківщину, і є тут на землі чужинцями, що колишній вчинок з минулих існувань діє і надалі як карма, і визначає це теперішнє життя, що існують демони, що існує людська історія надприродних взаємозв'язків, небезпечний і неповторний процес, тощо – нехай такі думки бувають безглуздими, оманливими, попри це притаманною рисою людської душі є те, що вона висловлюється у таких думках. Вона переживає і приводить до руху в собі щось таким чином, що та об'єктивація для цього визнавалася і визнається як влучний вираз, як одкровення, як саме собою зрозуміле. Їхнім джерелом був суб'єктивний досвід, а цей досвід як такий є реальним за будь-яких обставин.

Коли намагаються позбутися чогось, описуючи психологічні взаємозв'язки, це називають психологізмом. З чимось можна погоджуватися чи ні – байдуже, яким чином воно виникло. Психологізм – це, власне, і є виправдовування чогось того, що дійсне у вказаний спосіб. Як перше, так і друге буде нам далеким і незрозумілим, аж поки ми залишаємося на позиціях психологічного розгляду. Однак як перше так і друге є однаково можливим, а психологізм може чинити як те, що огуджує та осуджує все на світі, так і те, що все визнає та усім захоплюється. Ми ж прагнемо лише бачити й знати, що було душевно-дійсним і що є можливим.

При цьому ми знаємо, що є раціональне, і знаємо також, що увесь наш розгляд світоглядів, який його ми вважаємо універсальним, є раціональним способом дій. Завдяки цьому ми свідомо у стані не допустити того, щоб наш раціональний спосіб дії не зруйнував нас як людей, коли ми,

скажімо, абсолютизуємо цей розгляд і помилково гадаємо, ніби разом із ним маємо життя, тоді як у раціональному знаходить своє вираження лише якийсь спосіб життя. Втім, ми ніколи не знаємо, які сили в нас використовують раціональне як засіб; «інтерес», «ідеї», «сутнісне, – це раціональне бачення вибору і формування нашої матерії, котрі завжди несуть із собою небезпеку відкрити доступ до формування пізнання незнайомим силам. Потім нам не відомо і те, який ще непомічений світогляд, зрештою, спонукає нас, ми завжди готові й налаштовані на те, щоб ці сили знову усвідомити та вивести їх у область споглянутого, однак шлях пізнавання цих рушійних сил губиться у нескінченній рефлексії, яка прямує все далі й далі.

Раціональне осягання не означає діяти. Речі, про які йдеться у нашому розгляді, самі по собі належать до найдієвіших у душі. Однак, розглядаючи їх, ми прагнемо зберігати відстань від безсилля, а то й оминути будь-яку область. На наш погляд, ми перебуваємо поза цим, там, де ми беремо пряму чи лише непряму участь у діях чи пізнаванні впливів.

Оце просте знання з раціонального розгляду може діяти і поза межами пізнання, наскільки воно звільняє, або ж звужує, або ж змушує бути обачним, воно може стати засобом для того, щоб знищувати несправжнє замасковане життя ще у зародку; в будь-якому разі воно не спроможне ні нищити життя, ні його творити. Вільними залишаються усі можливості живого.

Оскільки ми як люди зі свого боку реагуємо, розставляючи ціннісні акценти, на все душевне, духовне, доступне розумінню так, як ми його бачимо, то неминуче, що керуючись життєвими інстинктами у собі, ми заперечуємо, наприклад, застигле, закостеніле, поки нам хочеться його просто розглядати. І хоча ми прагнемо уникати будь-яких присудів в оцінках, ми не зможемо запобігти тому, щоб такі присуди в оцінках, хай і не висловлені, завжди так чи інакше коливалися. Однак ми хочемо утриматися від них і віддатися повністю самому лише розглядові.

Загалом те, чим може бути психологія світоглядів, було схарактеризовано у протиставленні п профетичній філософії. А тепер на часі показати, як виходячи з психологічної зацікавленості, можна дійти ось до такої психології світоглядів.

А хто набирається досвіду стосовно того, що психології як чогось цілого тепер не існує, однак практикує психологію не як просте заняття (або ж тому, що хоче побачити, що таке людина), той переконується, що плідна робота (яка, зрештою буде казуїстичною) неможлива без чіткого горизонту, що надає йому обрисів ціле, яке тепер можна було б будь-яким новим казуїстичним дослідженням коригувати та ставити під сумнів, навіть спонукаючи до такого ж дослідження. У цьому переконанні я уже здавна намагаюсь окреслити собі таке ціле; це завдання, мабуть що, може видаватися нездійсненним, досягнути цього ж самого водночас можуть також інші, кожному варто лише підготувати фрагменти; хто узагалі займається психологією заради психології, навряд чи зможе щось інше, як спробува-

ти спочатку з максимальним розмахом встановити те, що дотепер бачимо, що є для нас наочним, набуло поняттєвої форми.

Із цих робіт над структурою психологічних поглядів як цілого я ризикну закласти в описі перший складник. Він, як частина, має свій смисл, а втім, сподіваюся, усе ж таки самостійний смисл. Можливі два шляхи для того, щоб відшукати опори для осягнення психологічного цілого, рухаючись до крайніх меж. Перший шлях у царині методології (або загальної психології) веде до принципів, категорій та методів нашого психологічного пізнання узагалі, другий – у царині психології світоглядів – веде до найвіддаленіших горизонтів, останніх сил, словом – до тих меж, усередині котрих для нашого дотеперішнього погляду вирує душевне життя. Загальна психологія як система понять і методів була б єдино можливою системою психології, у той час як будь-яке конкретне пізнання завжди мало б монографічний характер з вибудовою багатьох систематик і воно ніколи не було б навіть бажаним як якась готова система. Світоглядна психологія – це розширення меж життя нашої душі, наскільки воно доступне нашому розумінню. Від цих меж має здійснюватися вплив на все душевне, й, імовірно, так чи інакше все ставатиме визначальним для світогляду людини. Якщо психологія світоглядів розглядається відокремлено, то напевно, описувати слід не загальну психологію, ми радше рухаємося, штучно абстрагуючись, лише до цих меж. Замість того, щоб рухатися у середовищі заплутаного, сприйнятого як безмежний клубок переплутаних між собою ниток, конкретного душевного життя, ми неначе шукаємо ті вузлові точки, з якими зав'язані як нитки, так і увесь клубок; і ми начебто силкуємося смикати за нитки у цих місцях і якомога далі розтягувати цей клубок навсібіч, створюючи водночас дедалі більше нових вузлових точок.

Достеменно, як система психологічних понять у загальній психології, психологія світоглядів має смисл лише як відносне ціле. Психологія світоглядів менш за все означає прямолінійне, послідовне часткове дослідження (ним вона є лише у казуїстичному, яке тут не бажане), вона є радше позначенням тієї області, якою ми на даний час на рівні понять володіємо. Якщо ж ми маємо на думці поступ, він б прмував від однієї спроби цілого до наступної спроби цілого. Казуїстична робота, зрештою, спроможна оволодівати таким цілим, як тлом, не подаючи при цьому оце ціле систематизовано і виразно: цей різновид казуїстики є найціннішим.

Публікація випадкового фрагменту неминуче призводить до того, що за випадковим змістом робляться висновки про намагання автора відносно цілого. Не мають сенсу прагнення до того, щоб сказати усе й водночас. Намагання якомога більше розділити сфери заважають тому, щоб тут хоч якоюсь мірою відчувалася узвичаєна термінологія підручників, біологічна, експериментальна, каузальна психологія. Кажучи так, я у жодному разі не хотів би справляти враження, нібито психологія має конче зводитись до розмови про світогляди; отож ця спроба – це лише межі, частина, насправді не ціле психології, а саме частина пізнавальної психології.

§ 2. Джерела світоглядної психології

1. Що нас, власне підштовхує до запитань? Це досвід набутий русі власного світогляду. Ми набуваємо цього досвіду в послідовностях наших дій і думок, у конфлікті з дійсністю, яка у фактичних своїх виявах майже завжди виявляє себе інакше, аніж ми вважали; у духовному зібранні особистостей, до котрих ми наближаємося і котрі нас потім або відштовхують від себе, або ж з котрими у нас налагоджуються сталі стосунки; не завдяки просто холодному, споглядальному науковому мисленню, а завдяки чутливому мисленню, баченню реальності з тих точок зору, які ми одного разу визнали своїми, які для нас є живими і сучасними, яких ми дотримуємося. У самих собі, у нашому ставленні до людей та до світу ми завважуємо суперечності, бо наші, принаймні, непомітні буття, бажання і схильності є іншими, аніж те, до чого ми свідомо прагнули. Наш світоглядний досвід – це постійний процес руху, він триває, поки ми взагалі набуваємо досвіду. Якщо світ, дійсність, цілі у нас сталі й само собою зрозумілі, то ми або взагалі не набули досвіду в світоглядних можливостях, або ж заціпеніли в якійсь шкаралупі і не набуваємо вже жодного досвіду. В обох випадках уже ніщо не вражає; мають місце лише відхилення або визнання; жодної віддачі або прийняття проблем більше не існує, світ чітко розділений на добро і зло, на правду і неправду, на справедливе і несправедливе; все є питаниям права та до того ж ще й чітким питанням влади. Інтерес до психології світоглядів відсутній, хіба що йшлося б про психологію введення в оману і перекручень, і лише про психологію інших, чужих і вороже налаштованих людей. У життєвому ж досвіді натомість ми розширюємо власне Я, даємо йому розпросторитися, щоб потім знову стиснутися. Це – пульс життя на розширення й стискання, самовіддачу і самозбереження, любов і самотність, ототожнення і боротьбу, визначеність, заперечення і злиття воєдино, руйнації і новобудови. Оці варіанти досвіду є наріжним каменем для кожної спроби світоглядної психології.

2. Це джерело власного безпосереднього досвіду розширюється, якщо ми у пошуках мандруємо світом, спочатку ще взагалі не маючи на меті збирати матеріал для світоглядної психології. Ми систематично за правилами, неначе фахівці-науковці, частковий матеріал не нагромаджуємо, а набуваємо наочного уявлення, заглиблюючись скрізь, у кожну ситуацію, у кожну зміну фактичного існування, живучи у кожному елементі існування, як той, наприклад, хто пізнає щось у всіх науках по черзі. Кожна людина набуває тут, причому кожна людина тією чи іншою мірою власного, нового досвіду, про який не можна повідомляти

просто як про якийсь доконаний факт, як про casus*. Такий досвід, наявний у кожного, однак скрізь неповний, майже завжди непомічений і нечіткий, – це те, до чого може апелювати кожний, хто веде мову про світоглядну психологію[1]. Було б зайвою і надто забарною справою подавати такий досвід у формі конкретного окремого опису, та й це було б неможливо здійснити. Особисте переживання людської душі не перебуває у розпорядженні так, як об'єкт анатома чи піддослідні тварини фізіолога. Кожен психолог дізнається про щасливі випадки специфічного досвіду, які він може застосувати як такі, але про які він не може повідомляти. Той матеріал, що як такий є напохваті, придатний для користування і показу, майже завжди є лишень історичним матеріалом. Небіжчиків використовувати як casus ми можемо; а от живі люди дозволяють нам робити це тільки у звичайних, для світоглядної психології другорядних справах.

Обидва різновиди особистого досвіду розділені також з тієї причини, що в окремої людини один з різновидів часто може помітно переважати. Є люди з максимально широким сприйняттям сфер і форм людських переживань та думок, які, проте, зовсім не потребують того, щоб пережити особистий, серйозний рух свого світогляду. А з іншого боку – люди, котрі не просто, а серйозно і болісно дивляться на свій субстанційний життєвий досвід, і котрим при цьому зовсім не потрібно розвивати сприйняття усіх можливостей. Співжиття з іншими людьми призводить до засвоєння того, що спочатку було чужим. Ми формуємося через такий досвід в іншому. Хоча ми й володіємо набутим не вельми глибоким складником нашої сутності, яким є пізнане цілком оригінально, з ризиком для себе і завдяки відповідальності, однак ми бачимо це наочно та чітко. Для матеріалів психологічного бачення це інше джерело багатше, для сил, що підводять нас до психологічного бачення узагалі, та для принципів, якими ми при цьому свідомо чи підсвідомо керуємося, перше джерело є вирішальним.

3. Згадані вище джерела дозволяють нам повідомляти лише набуті абстракції, а не сам досвід у його індивідуальній конкретності. І потім вони усе ж відносно однобічні та вбогі, хай би якими живими, безпосередніми, вирішальними вони не були для нашого психологічного наочного світу. Мабуть що, власне переживання у русі суперечностей, випадкові пізнання і спостереження у заглибленні в ситуацію та сфери є для нас найбезпосереднішим і найважливішим джерелом психологічного бачення, однак глибину і розмах унаочнення спроможна дати лише велика когорта визначних особистостей і їхні твори, які подані були нам не прямо, а лише опосередковано в історичному матеріалі. Психолог звертається до цього матеріалу, щоб

---

* Випадок (*лат.*).

[1] «Часто пишуть речі, які можна довести тільки тим, що читачів спонукають до того, щоб вони замислилися про самих себе» (Паскаль).

знайти свій матеріал. Подорожі у минуле дають йому більш або менш опосередковано, більш або менш зрозуміло та витлумачено, безпосередньо не пізнано, світ невичерпного багатства. Не задля цього багатства, не насолоджуючись по-епікурейському духом, проникає він у ці форми, а з ідеєю людини, а для нас – з ідеєю космосу світоглядів. Йому немає потреби творити тут новий матеріал, проте увесь матеріал стає для нього в особливий спосіб предметним. Він бере його з невичерпного моря, і робить це не задля того, щоб окинути поглядом це море як таке, що й робить історик, а задля того, щоб відшукати окремі випадки (casus). Оцей для нього специфічний матеріал є зрештою біографічною казуїстикою окремих людей, а відтак також формою цілих людських груп та епох.

Порівняймо ставлення філософа, історика та психолога до світоглядів, відображуваних у матеріалі минулого: профетичний філософ веде мову про світогляди, а саме – з критичного, полемічного чи схвального погляду, з метою передати той один світогляд, що видається йому правильним, нехай навіть він повністю відкидає інші світогляди, чи нехай він перебирає їх собі як «моменти» до своєї системи як щось «збережене». Історик філософії і духу описує світогляди змістовно, в їх часових і культурних умовах, виходячи з їх предметного та хронологічного взаємозв'язку, їх стосунку до особистостей філософів, їхніх особливих неповторних рис. Психолог схожий на історика там, де останній сповідує психологічне, характерологічне сприйняття філософії та філософів; однак він схожий і на філософа у тому, що його метою є не історичне сприйняття як таке, не історичне сприйняття усієї філософії, а систематичний розгляд людини в її світоглядному вираженні. Психолог бачить в історичному матеріалі скарбницю ілюстративних випадків, для нього минуле значить те ж саме, що для психопатолога – клініка: він вишукує випадки, що видаються йому прийнятними, і в цьому йому тією чи іншою мірою може пощастити. Він не бере до уваги те, що з історичного погляду є, можливо, дуже значущим, що, ймовірно, видається вирішальним для реального пізнання певної філософії. Може статися і таке, що його випадок матиме вагу в якомусь одному з цих відношень, однак для його психологічних цілей це байдуже. Сама філософія для нього – це всього лише найдиференційованіше, найбільш самоусвідомлене вираження куди більш поширених, проте менш диференційованих, несвідомих, але фактичних варіантів розгляду.

У світоглядній психології, як і скрізь, психологія перебуває між двома полюсами абстрактного, систематичного опису й опису казуїстичного. Так само, як у психіатрії існують загальна психопатологія та казуїстична клініка – як форми наукового повідомлення, і як обидві вони не можуть обійтися одна без одної, так можуть існувати систематична або, якщо бажаєте, загальна психологія світоглядів, викласти яку в цій праці я і намагаюся, і казуїстична світоглядна психологія, в якій хоча б один розділ

був би розділом про видатних особистостей у царині філософії. Хоча загальна форма опису розвивається ствердно й ілюструється завдяки випадкам тут чи там лише як приклад, тобто вона у своїй формі не виходить із фактів, однак вона як і казуїстична форма, усе ж таки спрямована на факти, вона прагне збагнути факти, проте у загальній формі. Вся психологія наполегливо прямує від casus до типу, від часткового до загального. Задовільним чином наукове завдання буде розв'язане тільки тоді, коли як перше, так і друге доповнюватимуть одне одного, коли загальне знову знаходитиме свій вияв у конкретній казуїстиці.

На передньому плані нашого інтересу стоять окремі люди, переважним чином із новітнього часу та з кількох століть давнини, а далі також із епох (періоди часу), які у своєму загальному аспекті великими літерами забезпечують нам розуміння, що є аналогічним розумінню, набутому окремою особою. З великого плетива можливостей окрема людина мало не завжди висмикує лише декілька окремих ниток. Вона обмежена у виборі своїм часом та середовищем, у якому вона живе. Однак картину людини взагалі та космосу й світогляду дає не окрема людина, не епоха, а сукупність людської історії. Але якщо також припустити – а це є досить марним, що в усі історичні часи в людині потенційно наявними були ті ж самі задатки у характері та силах, а задля їхнього вираження – у світогляді, то в явищі, яке стосується лише нас, ми завше бачимо тільки дещо розвинутим, відмітним, чітким.

Якщо поглянути на епохи людської історії як на вияви можливостей людської душі, то завважимо таке: кожен дух якоїсь епохи – що звичайно ж є лише абстракцією, оскільки час містить у собі також багато чого іншого – це щось позитивне завдяки субстанційно задіяним людям, і кожна доба водночас містить у собі певний вид цього духу в однобічному, несправжньому, половинчастому, поверхневому, фанатичному. Вияви кожного духу різнобічні та багатозначні відповідно до тих рис, якими вони є також за походженням та своєю дією. Завжди поєднуються позитивні та негативні дії, бажані та небажані: це виявляється у чомусь великому самого розвитку куди яскравіше, аніж в окремій біографії. Вихідною точкою для нашого розуміння завжди має ставати прагнення до того, щоб скрізь спочатку побачити передовсім позитивне, розглянути його та зробити притаманним собі самому.

Назвами епох, які водночас означають для нас типи духу, наприклад є: просвітництво, гуманізм, романтизм. При цьому емпіричні, індивідуальні історичні світогляди слід відповідно до їхнього значення відрізняти від загальних, психологічних типів духу, які часто позначають одним і тим самим словом (так, приміром, романтизм, просвітництво, імпресіонізм часто мають одне часове, історичне і одне загальне, психологічне значення).

Передумовою використання історичного матеріалу у психологічних цілях виступає знання загальних історичних горизонтів. Природою речей по-

ясниться те, що ми, орудуючи прикладами, коли їх наводити, немовби гасаємо історією, а конкретний матеріал беремо там, де ми випадково на нього натовхуємося, та де він виглядає найчіткішим для цілей психологічного розуміння.

З особливої мети світоглядної психології, цілком природно часто і з вдячністю використовуватимуть історичні праці, вторинні джерела. Прагнути самотужки ще раз виконати ту велетенську працю, яка тут зроблена, було б сміховинною та марною справою. Для питань світоглядної психології, наприклад, багато що пропонують:

Історії філософії: Геґель, Ердманн, Віндельбанд. Біографічні дослідження: наприклад, Дільтея про Шляйєрмахера і, Юсті про Вінкельманна. Духовна історія окремих епох: багато статей Дільтея; праці Буркгардта, потім – Фрідлендера, фон Айкена.

4. Нарешті ми поставимо перед собою питання, чи було взагалі та де було зреалізовано систематичну психологію світоглядів. Мені відома лише одна грандіозна спроба зробити це: «Феноменологія духу» Геґеля. Однак ця праця прагне значно більшого, аніж просто психології світоглядів. У ній розробляються форми духу аж до абсолютного знання, вона сама є виразом світогляду. Будучи у деталях для нашої мети простого розгляду надто плідною, надто повчальною, вона як ціле, усе ж є для нас не зразком, а скоріше саме об'єктом. Ми використовуємо її для окремих проблем як подрібнювача каменю, щоб видобувати звідти цінний будівельний матеріал. Проте вже заздалегідь, те, на що ми удатні, ми протиставляємо цій чудовій праці: загалом ми радше даємо якийсь каталог, усередині якого значною мірою, мабуть що, існують численні взаємозв'язки, взаємозалежності, внутрішня систематика, а система при цьому не є головною справою. Геґель збудував, вивершив, уніфікував, усистематизував споруду, замкнену систему. Ми ж даємо лише значною мірою багато з чим переплетені схеми. Геґель об'єктивує, він прагне пізнати ціле, ми ж суб'єктивуємо, прагнемо бачити й осягати лише людину і те, що в людині можливе. Геґель завершує абсолютним знанням, ми ж у цій сфері тільки починаємо і залишаємося при абсолютному незнанні сутнісного. У Геґеля є один метод, у нас же немає жодного панівного, а ми вдаємося то до одного, то до іншого.

Вплив Геґеля на нашу працю незаперечний, проте визначальними для психології світоглядів є вчення таких особистостей:

1. Кант у своєму вченні про ідеї обґрунтував думку, яка скрізь стала підґрунтям світоглядної психології[1]. Щось таке вагомо-чинне як ціле чи як існування, що ми позначаємо такими словами як ідея, дух, життя, субстанція, що є недоведене і не підлягає доведенню, що нехтує будь-яким фор-

[1] Кантове вчення про ідеї див. у додатку.

мулюванням, бо ж кожне формулювання мусить знову набувати зворотнього значення, отож щось таке, що є не раціональною передумовою, не логічною засадою, а думкою у нескінченному русі й водночас більше, ніж думкою, – саме це є основою і метою, саме з ним нерозривно пов'язані раціональні формулювання цієї книжки. Саме тому ці формулювання не задовольняються тим, що мають, і не є завершеними, а вони так чи інакше залежать від позалогічного чинника.

2. Кіркеґор і Ніцше, які для поверхового спостерігача видаються крайніми антиподами (перший, наприклад, був християнином, другий – антихристом), пережили у неймовірно оригінальному досвіді проблематику існування та у своїх унікальних творах зобразили можливості людини так, що їх не можна не визнати найбільшими психологами світоглядів. Маючи у своєму розпорядженні той нескінченний історичний горизонт, що його відкрили Геґель та німецька історична наука, обидва вони перебували у внутрішній опозиції до спокуси задовольнитися спогляданням у межах цього горизонту; їм важило питання про життя сучасної індивідуальности, про «екзистенцію». У безмежній саморефлексії вони перевіряють кожну позицію, вони досягають у самих собі, охоплюють проблематику власного Я, діалектику будь-якого суб'єктивного існування. Крім того для них питання істинності душевного життя та існування саме собою ставало проблемою, а незвичайні переживання, неспокій душевного існування – само собою зрозумілими. Обидва вони – романтики унаслідок своїх внутрішніх переживань, і водночас обидва – запеклі антиромантики, бо фактичні форми того, що називали романтизмом, чи не завжди було несерйозними, артистичними, епікурейськими або ж залежними, зв'язаними відгалуженнями. У своїй літературній творчості вони обидва також виступали проти цієї системи. Своїм думкам вони надавали форми афоризму та есею.

Те, що у Кіркеґора та Ніцше постає з рішучістю безпосереднього досвіду і святої серйозності, у XIX столітті набуло водночас розвитку як певна літературна рефлексія про людину та людські справи. З самого початку вона спиралася на романтизм, оце усамостіинення простої духовности, а потім вона черпає з німецької філософії, особливо у Геґеля (а затим – у Шеллінґа: про нього пані де Сталь сказала, мовляв Шеллінґова філософія сприяє тому, що людина у своєму житті духовно багатшає), насамкінець значний вплив на неї має Ніцше (але не Кіркеґор, який писав данською і його значення зростає тільки в останні роки). Наче бурхлива течія роботи «духовного збагачення», ця рефлексія упродовж XIX століття виходить з своїх берегів, заводнюючи Німеччину. Без якихось чітких цілей, без власне субстанційних сил, з неабиякою потугою психологізованої дії, розгляд та оцінювання поєднуються переважно з метафізикою й усім іншим, що видається можливим. Особистості, хай би якими поєднаними

у цьому середовищі вони були, залишаються, по суті, чужими між собою. Їм ми завдячуємо тим, що зберігається духовна рухливість, вони поривають, дають відчути потяг до проблеми, спричиняють невпевненість і непрямо ставлять на перевірку усе духовне життя. Вони неначе оббризкують людину якоюсь небезпечною кислотою, яка змушує її до духовної праці та дошукування розв'язку проблеми, або ж підводить її до усвідомлення, зміцнення, ствердження, нехай навіть такого нікчемного «існування».

3. Богословсько-соціологічні та політичні праці Макса Вебера містять, певним чином, світоглядно-психологічний аналіз, що порівняно з попередніми працями є новим завдяки неможливому, як видавалося раніше, зв'язку конкретного історичного дослідження із систематичним думкою. Системно об'єктивуюча сила, яка, зрештою, знаходить свій вияв тут у фрагментах і не застигає у системі, поєднана з живою рішучістю, з якою ми стикаємося у тих же Кіркегора і Ніцше. У запропонованій нами праці варто також поставити на меті розмежування світоглядних оцінок і наукового розгляду, для чого Вебер, з огляду на попередні формулювання, запропонував тільки пафос.

Наше дослідження мусить бути систематичним, а не казуїстичним. Воно – конструкція типів, які ми іноді наочно показуємо на прикладах, проте не можемо довести. Вони очевидні як внутрішні уявлення. Важить передовсім той матеріал, який ми залучаємо: ми не шукаємо тут того, що трапляється найчастіше, і того, що є середнім, бо воно буває часто і має вигляд чогось середнього. Ми шукаємо специфічних форм, нехай навіть вони – рідкісне явище. Нашим полем є навіть не те, що ми бачимо, коли ми, наприклад, обстежуємо сотню людей із нашого оточення, а той матеріал, який постає тоді, коли ми бачимо те, що сприймаємо в історичному та внутрішньому життєвому та сучасному пізнанні своєрідностей, навіть якщо він неповторний і його слід бачити і конструювати лише як тип. Закид пересічного сенсуалістичного емпірика, мовляв, того, що описується тут, він не помічає у собі самому, а також як щось фактичне в історії; усе це, на його думку, є конструюваннями, тобто – фантазіями; таке зауваження не турбує нас з тієї причини, що воно передумовою має щось таке, чого ми не прагнемо. Для усього викладеного тут не існує «доказу», як для тез чи для фактичних тверджень, є лише очевидність наочного сприйняття. Це наочне сприйняття не буває скрізь таким абсолютно загальним і само собою зрозумілим, як сприйняття органами чуттів. Правильність у сучасному викладі означає наочність та ясність. Нічого не треба доводити. Фальшивим щось є тому, що воно залишається неясним і ненаочним, або ж було таким ще у зародку. Питання правильності – у сенсі доведення чи заперечення, інстанцій «за» чи «проти» – набуває актуальності лише тоді, коли такі світоглядні типи емпірично досліджують у конкретному окремо взятому випадку. Щодо окремого випадку фальшивим є кожний тип, він є

усього лише мірилом, який підходить частково, з обмеженнями. Принагідно названі історичні особистості мають бути тільки прикладами для очного показу, не доказами, їх сприймали цілком однобічно і тільки з відповідно запропонованого погляду, і не заради них самих, а лише як casus. Якби їх самих емпірично сприймали неправильно не соромлячись, то втішало б це мало, однак для того взаємозв'язку, що тут його мають на увазі, це не має суттєвого значення. Те, що характеризують тут тільки з якоюсь однією метою, у кожному випадку має карикатурну, перебільшену дію, якої у цьому разі не уникали навмисне. У цій книжці про окремі випадки як такі не йдеться.

Така спроба – це певний ризик. Можна зробити закид, і за наявності такого величезного матеріалу можуть поставати лише хаос та експромти; що у застосуванні до конкретних випадків усі типи ставатимуть надто неточними чи навпаки, що розрізнення – вельми копітка праця, та що згідно з ними сприймати конкретний індивід узагалі неможливо. Сумніваючись, ми гадатимемо, що для систематичного розгляду тут узагалі замало підвалин, що він неодмінно носитиме насильницький, поверховий характер. Під сумнів ставитимуть те, чи може окрема особа набути бодай приблизно достатнього досвіду та знань. Такі та подальші закиди не слід відкидати. Для виправдання можу лише сказати:

1. Про психологію світоглядів ми, зокрема, дізналися стільки, що лише повідомлення про це в упорядкованій формі неодмінно щось нам пропонуватиме.

2. В усі часи потребою і правом було зробити для себе живим і новим те, що в інший спосіб містило у собі минуле; ще раз зробити те, що було зроблене давним-давно. Було б просто сміховинно ставити поряд з феноменологією Гегеля щось інше, хай навіть порівнюване. Однак цієї феноменології, якою вона є, вже не досить для того, щоб задовольняти нашу потребу теоретично розбиратися у світоглядах.

§ 3. Систематичні головні ідеї

Стосовно неосяжного ми потребуємо систематичних думок; адже у певному розумінні ми прагнемо говорити про все і про кожного, бо шукаємо ж передовсім крайню межу.

Зовнішній процес, якщо підходити до психології світоглядів, як і в інших областях пізнавальної психології, такий: збирають матеріал – спостереження, ремінісценції, наочні уявлення, замітки, усе те, що прямує до нас із джерел світоглядної психології, – схарактеризоване нами вище. Це веде до безкінечності. Через якийсь час усе це, відчуте окремо й інстинктивно важливим, ми намагаємося певним чином упорядкувати. Ідентичне,

те, що набуло для нас свого виразу у різних словах чи то в різних царинах, ми складаємо докупи. Наявне іникується в довільний ряд. Інтуїтивно відчуваємо, де слід шукати поєднане між собою, споріднене, те, що перебуває у взаємозв'язку в якому завгодно розумінні. Отак упорядковуються невеличкі групи внутрішньої систематики, при цьому навіть незмога збагнути яким чином. Ці групи стоять відтепер поряд лише пораховані. Процес триває, однак у кінці ми завжди опиняємося біля каталогу простого переліку, де постає дедалі більше й більше окремих органічних і взаємопов'язаних утворень. Нас спрямовує віра в те, що ми якимось чином рухаємося до якоїсь природної системи, де можна було б розглядати космос світоглядів; ми відчуваємо таку ідею. Проте ми володіємо поки що лише схемами. Інстинктивно ж ми чинимо спротив тому, щоб якусь із цих схем підняти до рівня єдино панівної системи; ми помічаємо, що цим ми чинили б насильство над усім, що цим ми духовно знищили б самих себе й інших, хто хотів би це просто припустити. Замість цього ми намагаємося паралізувати одну схему за допомогою іншої; і хоча в наших намірах витворювати схеми, однак більшістю цих схем ми урівноважуємо самих себе. Але, попри всі системні зусилля нам ніколи не впоратися з цим, і в нас завжди замість дійсної системи є зрештою лише каталог, замість керівної системи – низка нашарованих, таких, що усувають одна одну, відносних схем. Разом з відповідною оболонкою порядку, цим скелетом, у біографічних, історичних дослідженнях, живому спогляданні теперішнього ми беремо тепер подальший матеріал. Потік цього матеріалу невичерпний. Багато що ми оминаємо увагою, бо воно нас не цікавить. А те, що так чи інакше видається нам істотним, ми намагаємося утримати, з'ясовуючи, куди його можна віднести. Так розпочинається взаємодія між нашими систематичними оболонками та новим матеріалом: нове або сприймають у наявних формах, ідентифікують його, воно збагачує, проте оболонка спроможна його увібрати в себе; або ж його чітко і зрозуміло розпізнають як нове, усвідомлюється те, що у нього ще немає місця, так що оболонка розширюється, або ж її повністю будують по-новому.

На питання, а куди ж тоді приведе увесь цей лад, у чому ж тоді його смисл, навіщо є упорядкування, принаймні можна відповісти лише так: самовіддана робота з особливим матеріалом дає нам змогу відшукати той погляд знавця. Ми певні, що у наших інстинктах нами керують ідеї, що наш інтерес не щойно набув суб'єктивно-свавільного характеру. Жодних підстав для цього у нас немає, не кажучи вже про якийсь доказ. Якщо у цього порядку є якась ідея, то вона залишається цілком незрозумілою, аж поки ціле не знайде певного завершення на якомусь безпосередньому етапі. Можна було б так давати назви, приміром, ця ідея прямує до космосу світоглядів, що вона має на увазі вільне від оцінок всеціле сприйняття тощо. Проте не реалізувавши цього, годі й про щось казати.

Працюючи впродовж якогось часу в цей нечітко описаний спосіб над систематичним порядком відповідно до змісту розгляду, ми помічаємо деякі закономірності всього систематичного, свідоме знання яких показує нам сили, а також обмежене значення будь-якого систематичного порядку. Цими закономірностями є:

1. Будь-яка систематика діє прямолінійно, вона завжди має вигляд однорядної послідовності, можливо, навіть змикається в однолінійне коло. Справа, однак, майже ніколи не буває такою. Якщо справа є багатовимірною, то впорядкування ми здійснюємо щомиті одновимірно; якщо у неї проблематично багато центрів, то впорядкування ми здійснюємо, розвиваючи, можливо, багато одновимірних рядів з одного центру; якщо ж справа є конкретною і нескінченною, то вона, впорядковуючись, стає абстрактною і завершеною. Нам зараджує тут те, що ми додаємо до окремих ланок суміжні ряди, тобто – подальш виміри, так, що кілька центрів зв'язуються між собою і з кожного з них вихоплюються різними рядами пучки променів. Однак ми тією чи іншою мірою, зрештою, залишаємося прив'язаними до просторових схем, у той час як цю справу, мабуть, не порівняти з будь-якою заплутаною у такий спосіб системою ланок, вимірів, місць. Наше впорядкування – це ґвалтування, а потім, мабуть, знову ж таки обмеження цього ґвалтування.

2. У процесі впорядкування ми якось помічаємо в собі прагнення до того, щоб наочні форми, побачені взаємозв'язки викласти просто, розмістити їх поряд та скласти певний каталог. Потім нами опановує така інтенція, що – як у душі все є взаємозв'язаним, так і межі людських ситуацій пов'язані між собою – світоглядні позиції, оці сили є чимось єдиним, що вони є немовби сумішшю багатьох кольорів і завжди знаходять свій вияв у контрастах. У процесі впорядкування форми спочатку, мабуть що, видаються нам неначе фахові галузі та принаймні, як можливості, до яких людина або вдається, або не вдається, а від окремої людини, очевидно, таки очікують, що вона «належить» не туди, а сюди. Потім, однак, кожна людина постає перед нами як саме нескінченне, якому належать усі форми чи де їх потенційно заздалегідь сформували. Тоді усі ті впорядковано зображувані типи стають не останніми можливостями, на чию користь приймає рішення окрема людина, а позиціями, в які вона може потрапити, що їх усі вона охоплює своїм власним життям, якщо розглядати це як сукупність можливого біографічного розвитку. Кожна людина немов пронизує увесь космос світоглядів, проте її суть в окремих місцях цього космосу, зазвичай, сяє яскравіше, тоді як в інших його майже не помітно. Що більше нами опановує ця систематична ідея, то більше ми налаштовані на єдність, тим більше людина постає непізнаваним цілим, яке у багатьох формах знаходить свій вияв так, як з одного центру розходяться урізнобіч промені. Проте звести у такий спосіб усі без винятку феномени до яко-

гось центру не вдається – система стала б завершеною, світ був би пізнаним у людській душі, а ми, хочемо того чи ні, знову й знову повзаємо на мілинах контрастів, чіпляємося за прості каталогоподібні перелічування. Говорити про цю єдність – то марна річ, довести її неможливо, як неможливо її також спростувати. Вона – це ідея, реалізація якої у систематичному порядку, оскільки вона намагається бути критичною, має бути хитким утворенням – між системою і каталогом. Маючи на меті упорядкування, ми усвідомлюємо, що створюємо не просто якийсь повністю зовнішній каталог, а що крутимося навколо цієї справи. У такому порядку, який навіть і скрізь, хоч би де він прагнув набути остаточного характеру, буде фальшивим, усе ж ховається щось, що мусить узгоджуватися з наочною справою.

3. За систематичного теоретичного осягання справи слід неодмінно витворювати схеми, а то ми житимемо афоризмами, втратимо плідний засіб для відкриття зв'язків та прогалин, змогу робити перегляд усього, чого нам, власне, вдалося досягти. Проте ми цілком можемо підходити до кожного предмета за допомогою багатьох систематичних упорядкувань. Кожна систематика чіткіше показуватиме щось інше; кожна якимось чином буде слушною чи ні, аж поки вона не видасть себе за єдино правильну. А тому буде добре, якщо ми візьмемося до справи з багатьох, наскільки можна, систематичних поглядів і видобуватимемо з неї якомога більше.

Ціле теоретично можна взагалі осягнути тільки з допомогою систематики. Кожне часткове набуває своєї визначеності та чіткості у такий спосіб, що його порівнюють і співвідносять. Якщо розглядати часткове з цілого, то одне чи то декілька уявлень про це ціле ширятимуть у думках десь на тлі цього цілого, або ж цей розгляд буде заплутаним, суперечливим, нечітким. Психологія передовсім можлива тільки як ціле, або ж вона розчиняється у нескінченному хаосі афористичних рефлексій. Отож постає завдання зберігати і надалі систематичний характер, та все ж намагатися не доводити до панівного стану жодної системи, що робить дієвими, наскільки можливо, усі систематичні думки. Тому зберігаються як нескінченність справи як ідея, так і лад у думках; не існує загрози в тому, що система заступить місце справи як схема. Для теоретичного споглядання система будь-якого виду залишається тільки засобом, на підставі чого стають можливими подальші перспективи, а зміст, напочатку туманний, буде більш визначеним. Завдяки систематичному набуте може бути зрозумілим і чітким. За допомогою систематичних упорядкувань ми немовби щоразу проходимо шлях у нескінченне коло предмета, у кращому разі неначе промацуємо уявну околицю.

Існує тенденція до того, щоб із допомогою нашої систематики знову знищувати систему. Слід намагатися опановувати все систематичне як техніку, без неї неможливо мислити, проте спроможність до наочного сприй-

няття і свободу нескінченної предметності для розгляду зберігають тільки тоді, коли кожна систематика знову має обмежувальний і релятивний характер. Щось спочатку стає панівним поглядом на впорядкування, потім від нього відмовляються, щоб, виходячи з його заскнілости, висунути цей погляд по-новому. Вся така систематика має на меті, щоб знову заперечувати самій собі. Ми прагнемо зробити погляди живими та рухливими і пробудити усвідомлення того, що все може мати цілком інакший вигляд. Ідея винятково структурованого космосу, хай б як ми нею керувалися, далека до свого завершення. Кожне завершення неодмінно викликає підозру. Воно матиме вигляд конструкції у поганому розумінні цього слова, тобто насильства і побудови з небагатьма беззаперечними засадами. Заскнілість заступає місце рухливості. І для дослідника-спостерігача життєвим питанням стає саме те, щоб завжди дотримуватися систематичності та знову забезпечувати рух кожній систематиці, і не для того навіть, щоб уникати систем, іґноруючи їх, а щоб їх щоразу долати наново, асимілювати, надаючи їм руху та плину.

4. При кожному описі неминучим знову стає засадничий поділ, нехай навіть дієвими стають зокрема ще так багато інших поглядів. Якщо ж прагнути зберегти собі свободу системи, доцільним є, як видається буде оцей засадничий розподіл лише як один із можливих; по-друге – необхідно обирати його якомога з меншим ступенем захоплення, якомога абстрактніше; по-третє – вираховувати його заздалегідь, а допускати розвиток і подальшу модифікацію даної справи.

У теперішньому описі мені хотілося б, щоб склалося враження, що все систематичне залишається плинним, що тут немає абсолютно анічогісінько остаточного, навіть коли для теперішнього визначення понять саме ці систематичні впорядкування значною мірою необхідні. Теперішні впорядкування у подальшому, як я гадаю, зазнавали б цілковитої руйнації так само мало, як і попередні, їх би модифікували, відкидали б куди-інде. Допоки в них міститься сила впорядкування та визначення, вони зберігаються, немовби вони найбільшою мірою і є прадавніми. Однак слід твердо залишатися при тому, що описані тут основні форми світоглядних можливостей, з-поміж яких осягають решту як комбінації та перехідні форми, за будь-яких умов навіть не потребують бути основними формами, бо можливо, що з іншого погляду вони зі свого боку виглядали б як комбінації.

Тепер постає питання, які систематичні погляди можливі у психології світоглядів. Початком кожного впорядкування є розрізнення та розмежування. Роздумуючи над світоглядами, ми розмежовуємо розташовані поряд області («імперії», «сфери», «реґіони»), або ступені розвитку («етапи»), або ієрархічно впорядковані можливості, що коливаються між значенням порядку розвитку та оцінок («прошарки», «площини», «рівні», «виміри»), де перебуває та ж людина. За всіх цих показників нам не слід

забувати їхньої просторової картини, а звідси і неодмінну невідповідність, що завжди зберігається як залишок.

І все таки питанням є те, а що ж тоді впорядковують у сферах, на етапах, у прошарках тощо. Найзагальнішою формулою було б те, що розмаїття зв'язків суб'єкта й об'єкта знаходило б у цьому впорядкування. Оскільки як суб'єкт, так і об'єкт не є беззаперечними остаточними пунктами, вони як перші так і другі, є нескінченними, незбагненними. «Розібратися у межах душі ти не можеш, настільки глибоке підґрунтя у неї», казав уже Геракліт; а те, що всі предметні світи ставлять перед нашими очима як об'єкт не річ у собі, відомо нам ще з часів Канта. Кожен світ ми можемо сприймати, з погляду суб'єкта, як перспективу (Тайхмюллер, Ніцше), суб'єкт та об'єкт взаємно є неначе тінню одне одного, вони визначені й обумовлені один одним. Роздвоєння на суб'єкт і об'єкт, мабуть, дозволяє визначати певне як абсолютне, просторову реальність, смисл чи то цінність, світ чи то душу тощо; однак кожна така абсолютизація знаходить своїх ворогів у протилежних абсолютизуваннях, а звідси і кінець у своєму існуванні. Лише у містичному людина гадає, ніби пізнає абсолютне, і не має супротивників, бо вона нічого не розглядає як об'єкт і стосовно себе є не річчю у собі, а перебуває у нерозривній єдності суб'єкт-об'єкт.

Думка про різноманітність зв'язків між суб'єктом і об'єктом та про ту множину значень, яких суб'єкт і об'єкт можуть набувати як щось таки не усталене, є провідною думкою наших систематичних пошуків і впорядкувань. Поговоримо про це детальніше.

Подія душевного життя у його всецілості – це потік переживань, дійсність переживань, безпосереднє життя, первинний досвід тощо. Цей потік охоплює сукупність подій душевного життя в його чистому вияві, він є тим найневизначенішим, говорячи про яке, ми ще не знаємо анічогісінько, окрім якихось загальних моментів. Оця безпосередня дійсність, яку переживають, є у собі найконкретнішим явищем, нехай навіть вказівка на неї під цією назвою видається чимось позбавленим змісту та всуціль абстрактним. Для неї усе є іманентним. Саме з неї психологія із найрізноманітніших поглядів вирізняє визначене, вона конструює дійсність, до неї вона подумки додає те, що лежить поза усвідомленим. Потік переживання постійно продукує образи, феномени вираження, змісти, витвори. Разом з ними він змінюється сам.

Невід'ємним складником у потоці переживань закладено той первинний феномен, що суб'єкт протистоїть об'єктам. Перебіг нашого життя відбувається саме у цьому роздвоєнні на суб'єкт і об'єкт. І лише у цьому роздвоєнні постає для нас усе розмаїття явищ. Однак не все переживання відбувається у роздвоєнні на суб'єкт і об'єкт. Там, де суб'єкту більше не протистоїть жоден об'єкт, отже, бракує будь-якого змісту, тобто він не висловлюється, і де все ж таки відбувається процес переживання, ми у найширшому розумін-

ні говоримо про містичне. Пережите роздвоєння на суб'єкт і об'єкт достеменно як і містичне є для нас предметом психологічного розгляду, і тут саме йдеться лише про їхні межі та якісь крайні можливості.

Проте при такому психологічному розгляді ми самі є суб'єктами, а нашим об'єктом виступає відношення між суб'єктом і об'єктом як ціле. Однак і цей психологічний розгляд, як і будь-який інший, стає нашим предметом як специфічним відношенням між суб'єктом і об'єктом, якщо ми, прагнучи дістатися крайніх досяжних меж, бажаємо зрозуміти світогляди. У кожну мить, коли ми мислимо і формулюємо судження, сказане про якийсь вихідний погляд стосується саме цього погляду. А тому жодне поняття, жодний принцип і цієї книги з психології не можна застосовувати як щось абсолютне, це стосується також наших останніх і найзаплутаніших понять: дійсність переживань, роздвоєння суб'єкта й об'єкта, ідея, дух, життя, субстанція, справжність. Отож нам кортить немовби вистрибнути з самих себе, перестрибнути через самих себе, немовби відшукати архімедову точку опори поза межами будь-яких відношень між суб'єктом і об'єктом, зробити їх у їхній всецілості своїм предметом. Зрозуміло, що це є неможливим в абсолютності, а отже – це взагалі неможливо зробити, проте у нас є певна заміна цьому в якомога більшій рухливості, якої ми надаємо нашому погляду суб'єкта. Сукупність цих поглядів суб'єкта, які постійно взаємно коригують, обмежують, релятивують, і жодний з яких ми не розглядаємо як власний погляд, має замінити нам оту архімедову точку опори, якої ми, постійно перебуваючи у тенетах певного відношення між суб'єктом і об'єктом, ніяким чином не можемо досягнути з цієї нашої в'язниці. Неминучими однак є рамки будь-якого інтелектуального твору, певна низка неперевірених, а з набутих поглядів і таких, що їх не можна перевірити, понять, на що, спрямована власне, філософська робота, яка у цьому смислі не проведена у даній праці.

Що більше у досвіді світоглядних можливостей ми змінюємо цей погляд, то чіткіше ми посідаємо відносно надійне місце, коли у процесі розгляду формулюємо свій досвід і те, що наочно бачимо. Завжди досить можливим є те, що можна переплутати предмет нашого розгляду з самим собою як споглядачем, а самопізнання – із своїм простим баченням. Коли ми, приміром, говоримо про містичне, то для нас оцей предмет – реальність, як ми її переживаємо; це переживання характеризують зокрема як брак роздвоєння між суб'єктом і об'єктом. Проте, коли той, хто переживає містичне, можливо, сам спромагається на якусь метафізичну формулу і стверджує якусь надчуттєву реальність, у якій він існував, виходячи за межі самого себе, то ми розглядаємо тільки ту реальність, яку він так переживав; тобто для нас містичне як переживання без роздвоєння між суб'єктом і об'єктом постає все ж таки переживанням суб'єкта. Визнаючи реальність переживання, ми у жодному разі не впадаємо у судження про якусь метафізичну реальність. Бо ми, замкнуті у роздвоєнні між суб'єктом і об'єктом нашого розгляду, були б не в змозі бачити метафізичне немов щось абсолютне, і водночас якесь немов супротивне. Ми зіпсували б ту психологію, яка хоче лише знати, що переживають і що уза-

тай може бути об'єктом; і ми зіпсували б справжність свого власного життя, у якому метафізичне може існувати не на ґрунті такого психологічного розгляду, такої роботи з іншими людьми; а тільки доноки ми самі живемо, самі є містиками, навіть перебуваємо далеко за межами будь-якого розгляду. Отож, роблячи містичне предметом, як воно, власне, й існує єдино як «предмет», ми спроможні бачити його лише як певну суб'єктивну реальність, як певне переживання, що його психологічно бачимо як переживання суб'єкта, а втім цей суб'єкт у своєму переживанні є тільки для нас, а не для самого себе. Або ж ми можемо зробити предметом те, як котрийсь суб'єкт, метафізик, метафізично опікується містичними переживаннями інших і плекає «переживання»; і тут можна описати певну форму, яку ми називаємо несправжньою. У жодному разі ми не є тим, що самі розглядаємо. І хоча це є цілком само собою зрозумілим, однак про це надто легко забувають у таких розглядах.

Іншим хибним розумінням тієї формули, що нашим предметом є багатоманітність відношень між суб'єктом і об'єктом, було б те, що ми цікавимося тут об'єктами як такими. І хоча тут і насправді йдеться назагал про надзвичайно велику кількість об'єктів, однак усі вони цікавлять нас лише у відношенні до суб'єкта. У цих об'єктах ми бачимо таку властивість, що вони є об'єктами для суб'єктів, тоді як усі інші варіанти розгляду підштовхують суто до об'єкту. Таким чином для психологічного розгляду здобувають власний об'єкт, який зрештою можна було б знову збагнути у відношенні до суб'єкта у психології психологів. Розглядаючи об'єкти у відношенні до суб'єкта, ми не задаємося питанням стосовно права, істини об'єктів, що існують для якогось суб'єкта. Нас цікавить те, що є психологічно дієвим, наочним для розуміння, що має власний принцип; цим може бути міфічна картина світу, химерна маячня якогось божевільного, фантазія мрійника.

Після цього відступу ми знову повертаємося до питання про систематичне упорядкування. Багатоманітність відносин між суб'єктом і об'єктом надзвичайно велика. Якщо навести лише окремі пари слів для позначення суб'єктно-об'єктних відносин, то ми відразу ж відчуємо цю багатоманітність, так, наприклад: душа – світ, Я – предмет, переживання – зміст, особистість – справа, психофізичний індивід – просторове оточення тощо. Протиставлення суб'єкта й об'єкта для характеристики можливих позицій настільки дієве, що ми використовуватимемо її як основну точку зору та як засіб систематичного просування вперед. Насамперед тут слід спробувати подати абстрактний огляд тієї різноманітності, отже – і багатозначності.

1. У просторово-часовому світі суб'єкти як психофізичні індивіди навколишнього світу ми протиставляємо об'єктам, що його мислимо механістично. Тут існує певне супротивне, переживати яке не було жодної потреби, воно існує лише для спостерігача і залишається існувати й без усвідомлення у суб'єкті. Оце протиставлення не відіграє для нашого розуміння ніякої ролі, хіба що через його контрасти підкреслюємо своєрідність інших суб'єктно-об'єктних відношень, які є предметом пізнавальної

психології. Коли ми розрізняємо переживання і зміст, «Я» і предмет, у феноменологічному розчленуванні напевне можна виявити це супротивне у фактичному переживанні, однак це протиставлення, яке переживають, той, хто його переживає, аж ніяк не повинен усвідомлювати з розумінням. Він безпосередньо, наївно, без роздумів переживає всі можливі об'єкти як свої предмети, звертаючи увагу на багатоманітність предметних сфер та багатоманітність своїх переживань як суб'єкта. Це відбувається передовсім у рефлексії, де людина існує для самої себе, де вона бачить себе як форму, як своє «Я» чи то як багатоманітність багатьох форм цього свого «Я». Постають різновиди того, яким чином людина існує тут для себе, а також схеми ego. Як суб'єкт вона визначає свою позицію до свого суб'єкта й усвідомлює при цьому об'єкти у новий спосіб. Нині все губить свою безпосередність і свою наївність і тільки тепер постає максимальна багатоманітність суб'єктно-об'єктних відношень. Допоки переживання ще є безпосереднім, то ми, розглядаючи його, можемо схарактеризувати це переживання лише за допомогою понять, які тому, хто переживає, невідомі, ми можемо також зафіксувати позицію суб'єкта, не висловлюючи при цьому нічого з того, що для самого суб'єкта є змістом його знання. Тому все, що я, розуміючи, кажу про якусь позицію, характеризуючи її, не рефлексується навіть на ціи позиції. Однак допоки саме переживання рефлексується, то й у характеристиці його висловлюють те, що той, хто переживає, знає і має на увазі. У цих описах часто має місце одне й друге – сформульований споглядачем смисл, і смисл, що його має на увазі споглядач – вони взаємопроникають. Чітке розмежування здійснюють лише там, де воно безпосередньо вагоме. Однак завжди враховувати факт цього розмежування має позиція того суб'єкта, який розглядає і який сам є предметом розгляду. В такому суб'єкті відбуваються найбільші зміни позицій, поки ми спостерігаємо за цим, тоді як ми, розглядаючи, дотримуємося обмеженого кола позицій, раціональне формування яких здійснюють під час розгляду.

2. Якщо ми зіставимо з обох боків, з одного – всецілість предметного, а з іншого – суб'єкт узагалі, то конкретний окремий індивід живе поміж цими двома світами, не заповнюючи жодний з них і неначе виокремлюючи з кожного з них фрагменти. У кожній людині за потенцією ми сприймаємо усе як щось притаманне їй, нехай навіть і дуже незначною мірою. Неґативного судження, що чогось повністю бракує, не довести ніколи. Усе, що розвиває індивід, обумовлений обставинами, часом, впливами, долями, слід розглядати як виокремлений фрагмент, усвідомлювати який нам вдається лише тоді, коли ми можемо нанизати його у ту всецілість, яку ми, впорядковуючи, витворюємо для себе. Зрозуміло, що ніякого індивіда ми не можемо вичерпати до кінця, бо він нескінченний, розглядаючи, ми не можемо жодного з них зрозуміти повністю, і все ж таки він водночас обмежений у відношенні до ідеї людини зага-

лом і космосу світоглядів, чиєю ідеєю нам слід керуватися, роблячи впорядковані описи у цій праці. Однак окремий емпіричний суб'єкт нізащо не має бути нашим предметом.

3. Відношення між суб'єктом і об'єктом, якщо воно взагалі тут має місце, у кожний момент переживають як просте, зрозуміле супротивне. Однак від суб'єктивного до об'єктивного, видається, веде довгий шлях: і чи переживаю я у цьому безпосередньому світі, цьому обмеженому космосі, цій нескінченності свою картину світу, це щоразу тяжіє до позначення неначе окремих відтинків на шляху до об'єкта. Питання про те, чи живу і дію я з миттєвих імпульсів, з доцільного самодисциплінування, через ідею якоїсь всецілості, це – неначе етапи на шляху до суб'єкта. Так ми могли б образно уявити собі якусь нескінченну лінію, що веде від суб'єкта до об'єкта, на котрій на певних точках неначе фіксувалися б усі окремі конкретні відношення між суб'єктом і об'єктом. Це так, неначе таке міцне у собі суб'єктно-об'єктне відношення могло б як ціле стрибати туди-сюди, так що обидві позиції могли б зсуватися. Кожне психічне переживання має у собі щось позиціоноване; у кожному окремому випадку до чіткого сприйняття належить те, що місце суб'єкта й об'єкта, з якого переживають, бачать і діють, визначає той, хто розглядає. Слід відповісти на питання, а яку позицію і до якого об'єкта займає суб'єкт. Залишаючись у межах цієї просторової картини, ми можемо уявляти собі шляхи до об'єкта і суб'єкта такими, що ведуть далі у нескінченне. Визначити для розгляду кінець неможливо ніде. Коли б ми, виходячи за межі цього останнього твердження, для порівняння схилялися б до якоїсь метафізичної думки, то, можливо, було б просто уявити собі: як у математичному розгляді такі врізнобіч спрямовані нескінченності можуть об'єднатися у коло, так і гранична відстань зв'язку між суб'єктом і об'єктом могла б перейти у єдність між ними, яка на початку та в кінці духовного процесу існувала б як переживання, як таке ця єдність знову ставала б нашим предметом. Одначе таке порівняння почасти занадто грубе, почасти сумнівне: бо між суб'єктом і об'єктом існує не лінія, а ціле нескінченне мереживо.

4. Існує не просто наче одна лінія від суб'єкта до об'єкта, а велика їх кількість (її можна було б уявити, наприклад, у вигляді розсіяного пучка, що у нескінченному суб'єкта і об'єкта збігається в окремих точках, або ж як множину паралельних ліній). Зважаючи на це, ми дізнаємося, що існує багатоманітність предметних світів, і що можливо досліджувати форми предметностей відокремлено від об'єкта як такого. Є раціональні, естетичні та інші форми предметності. Це так, немовби шлях від суб'єкта до об'єкта проходить крізь різноманітні ґрати, що як такі апріорі перебувають поза часом і простором, не є ані суб'єктом, ані об'єктом, але формують сфери функціонування. Лише там, де існує роздвоєння на суб'єкт і об'єкт, можуть існувати такі форми, для усього, що не перебуває у цьому

роздвоєнні, таких форм за смислом не існує. З часів Канта дослідження отих форм предметности називають трансцендентальними дослідженнями; можуть існувати трансцендентальні дослідження раціонального, естетичного тощо, однак не буває трансцендентального дослідження, наприклад, містичного, а лише – психологічне чи то метафізичне дослідження (а також, звичайно, трансцендентальне дослідження раціональних форм, в яких обертаються психологічні та метафізичні судження). Оті трансцендентальні форми є самі по собі порожніми, вони – просто решітки, умови будь-якої предметності, не будучи ані чимось психічним, ані чимось фізичним, ані чимось суб'єктивним, ані чимось об'єктивним. Однак у залежності від того, через яку решітку виглядає суб'єкт, у залежності від цього він бачить специфічні види об'єктів та психологічно перебуває у специфічному способі переживання. Кожна решітка може накладатися на що завгодно, у неї немає меж, і об'єкти щоразу виглядають в особливий спосіб предметними. Плинний потік переживань, допоки він несе у собі роздвоєння на суб'єкт і об'єкт, формується у межах цього способу і залежить від міцних, що кристалізують, решіток оцих позачасових, вічних, неперехідних, значущих форм оскільки вони обумовлюють свої предмети лише як предмети. Скрізь там, де суб'єкт має перед собою предметне, чи то у лихоманковому маренні хворого, чи то в нестямі та майже без свідомості божевільного, скрізь присутні оті форми. Вони у собі – це позбавлені життя і сили структури; вони – це те, без чого не обійтись, чого ніколи не втратити, хіба що тільки разом з самою свідомістю. Вони для душевного життя у роздвоєнні суб'єкта і об'єкта є середовищем, мов та ж сама вода, без якої будь-яке органічне життя неможливе, для якого вона – це середовище, котре, однак, є досить безстороннім і безсилим. Дослідження цих форм є власне тим, що живить і штовхає вперед логіку та близькі їй науки. Такі дослідження є для пізнання людського духу не набагато цікавішими, аніж дослідження води та її властивостей для пізнання життя. Або ж їх можна було б порівняти з тією ж хоча б загальною морфологією на противагу конкретній, фізіологічній морфології. Однак, як ми мусимо мати знання про воду, щоб займатися біологією, достеменно так ми повинні проводити трансцендентальні дослідження, щоб рухати уперед психологію.

5. Суб'єкти та предмети, а поміж ними трансцендентальні форми, які тільки й уможливлюють оцей зв'язок, це – схема для змісту нескінченної різноманітності, схема, у яку варто було б помістити увесь світ. У ній є щось застигле. Рух настає лише тоді, коли ми, приміром, поставимо запитання: чому в цьому конкретному випадку існують саме ці, а не якісь інші (наприклад – естетичні) суб'єктно-об'єктні відношення, чому до якоїсь групи належать ці, а не ті суб'єктно-об'єктні зв'язки (наприклад – естетично-артистичні та інтелектуально-формальні), і відштовхують від се-

бо якусь іншу групу (ту ж хоча б ентузіастичну)? Отримавши відповідь, ми, за тенденцією, виходимо за межі будь-яких зв'язків між суб'єктом і об'єктом та спрямовуємо свій погляд на те, що називають зусиллями, засадами, ідеями, духом. Усе це, як таке, є ненізнаваним, бо воно – нескінченне і вичерпно зафіксувати його у поняттях не можна, однак оцю взаємоналежність об'єктивних структур у роздвоєнні суб'єкта і об'єкта можна усвідомлювати й типологічно описувати лише настільки, наскільки вона є виразом і виявом отих зусиль.

Стосовно всього, що ми називаємо зусиллям, засадою, ідеєю, духом, ми не можемо сказати, що воно перебуває тільки у суб'єкті або ж тільки в об'єкті. Ідея, як її розумів Кант, – це «ідея у зародку» як психологічна сила і вона є тією розташованою у нескінченності метою, якої домагаються через схему завдань. Про дух якогось суб'єктивного типу ми говоримо не менш, аніж про дух об'єктивних структур, устроїв, творів, предметів узагалі. У цій праці такі слова як: ідея, дух, сила, принцип – ми вживаємо у суб'єктивуючому розумінні.

У психологічному розгляді ми бачимо ці сили закріпленими у суб'єктах. Ми бачимо їх такими, що виявляють себе у русі всередині роздвоєння на суб'єкт і об'єкт та у потоці переживань, що охоплює оце роздвоєння, а також у містичних переживаниях, тобто у переживаннях без роздвоєння на суб'єкт і об'єкт. Ми бачимо, як у цьому потоці переживань після вираження у різноманітності роздвоєння на суб'єкт і об'єкт постають нові містичні переживання, та як з цього роздвоєння, на його основі, виникають нові, проникливіші сили. Схематично має місце, так би мовити, рух по колу. З оцих зусиль постають специфічні роздвоєння на суб'єкти і об'єкти, які своєю чергою породжують нові сили й зусилля. А в проміжку як феномен свідомості часто виникає містичне переживання, яке не завжди, проте часто веде зі свого боку до роздвоєнь між суб'єктами й об'єктами. Узагальнивши цей психологічний процес до метафізичного світового процесу, матимемо Геґелівську схему: співвідношення суб'єкта взагалі та світу предметів – це дух, що постає, котрий, по-перше, є у собі, потім, по-друге, стає іншим й існує для себе (роздвоєння на суб'єкт і об'єкт), а вже потім, по-третє, повертається у себе. Спочатку має місце нероздвоєна безпосередність, слідом іде опосередкованість через роздвоєння і, насамкінець, безпосередність опосередкована.

«Правильність», абсолютна вагомість трансцендентальних форм є водночас позачасовою. Вона є відносно байдужа щодо існування, як і математичне пізнання. Будь-яке існування є змістовним, конкретним, а будь-який світогляд, що відповідає йому, так само. Тому він аж ніяк не може бути «правильним» чи то «абсолютним» як позачасові форми, а в кожній формі існування тут наявний «правильний» вираз субстанційного життя, який раз-по-раз долається, а в установці на межі за всієї безумовности

світогляд увесь час переживається потенційно як такий, що долається. Людина існує у часі та не є чимось позачасовим, вона також не є цілим і абсолютним існування, а лише щодо нього. Вона взагалі не може отримувати ззовні скрізь і завжди правильний світогляд, а пізнає його лише у своєму житті в силу ідей та духу, реалізуючи їх. Усе, що постає ззовні, відразу ж знову стає відносним у часі. Останнє – це сили й ідеї, і хоча нам навряд чи колись їх можна буде охопити, мусимо прямувати до них. А все, що ми про них знаємо чи то кажемо, – то є зовнішнім. Їх самих, як останнє, можна позначати як абсолютне (нехай навіть це стосується тільки кола розгляду), вони – то саме життя, яке ніколи не стає повністю і навіть ззовні об'єктивним, нехай навіть воно завжди цього прагне.

Остання точка зору засвідчила зв'язок між суб'єктом і об'єктом у русі. Якщо фіксувати окремі форми, яких у цьому русі набуває світоглядний процес, то ми отримаємо етапи послідовностей розвитку. Послідовність розвитку є для нас найбільш бажаним систематичним порядком, бо вона, як видається, показує водночас реальний внутрішній взаємозв'язок. Тому скрізь ми ведемо пошук таких послідовностей, легко піддаючися спокусі того, щоб прості розумові послідовності перетлумачувати у реальні послідовності розвитку. Емпіричне дослідження спочатку стверджує просту послідовність, а потім ставить питання про те, наскільки там слід шукати внутрішні зрозумілі закономірності: в історичних формах низки часів та стильових форм не інакше, ніж у часовій послідовності у позиціях окремого індивіда. Те, що конструюють як очевидні, необхідні низки розвитку, майже ніколи не збігається повністю з тією дійсністю, стосовно якої усі ті закономірності – це прості схеми. І все ж має місце частковий збіг, певна ознака того, що ті очевидні конструкції не завжди такі вже і неймовірні. В будь-якому разі ми відразу ж потрапляємо в оману, коли якусь схему розвитку починаємо вважати законом людського розвитку узагалі. Існує багато схем, кожна з яких чогось навчає, жодна з яких, а також і не всі разом, не охоплює недовідоме дійсне. Філософи, котрі висуненням таких етапів розвитку намагалися осягти ціле, зазвичай дозволяли ці послідовності коливатися у своєму значенні між апріорною очевидністю, позачасовою вагомістю впорядкувальних понятійних взаємозв'язків і фактичним наслідком. Оцю багатозначність мав, наприклад, гегелівський шлях духу.

У нашій спробі ми лише маємо справу з очевидними взаємозв'язками, які для кожного окремого емпіричного випадку вимагають не просто значущості, а плідності як масштаб та схема, отож потребують реалістичного дослідження в окремому конкретному випадку. Такі очевидні послідовності ми формуємо трояким чином:

1. Різноманітні процеси формування і руйнування через духовні сили (у Розділі 3 цієї книги), як, наприклад, процеси щодо нігілізму, демонічний процес тощо. Говорити тут про них далі ми не будемо.

2. Загальні мінливості світоглядних форм від субстанційного центру до несправжнього, до формалізації і таке інше. Про них йтиметься відразу ж в окремому розділі.

3. Діалектичний порядок понять, про які тут заздалегідь слід дещо зауважити: зміст цієї книжки на перший погляд вказує на багато поділів, що складаються із трьох частин. Вони ґрунтуються на певному діалектичному порядку, яким користалися досить часто, роблячи його панівним, оскільки він найменшою мірою справляє насильницьку дію і спроможний містити у собі найбільше розмаїття поглядів та окремих порядків. Якщо світоглядні форми розглядати спочатку з боку суб'єкта, потім з боку об'єкта чи то предмета, і, насамкінець, у прямуванні свідомості на щось, що лежить поза цим роздвоєнням, то це буде поділом на три частини, який виникає за такою схемою: пара протиставлень (перша і друга частини) та ідея синтезу (третя частина). Ці відношення трьох частин є тут навіть не послідовностями розвитку, так що це розпочиналось б першою частиною, тезою, а закінчувалося б синтезом. Швидше всього це – ходіння навколо цілого, яке сприймають у протиставленнях, і тільки потім починають з пильністю розглядати. З таким же успіхом можна було б сказати, що ціле стоїть напочатку, а протилежність обох перших частин уже розвивається з цього. Йдеться про простий порядок понять, в будь-якому разі на основі наочності, яка стоїть посередині, так що порядок не буває чимось цілком зовнішнім без того, щоб не висловитися спочатку про найнезначущіше, яке поза реальними процесами. Йдеться про аналіз цілого, про яке ведемо мову послідовно, бо не про все слід говорити одночасно. Третє є відповідно центром, всецілістю, а також чимось цілком невловним, з чого виведені колишні форми, на які воно роздвоюється та в чому конкретизується. З ентузіастичного у конкретній формі постає активне та споглядальне тощо. З філософської картини світу постають окремі обмежені картини світу. Опора у нескінченному – це первинне джерело як для опори в обмежених структурах, так і для нігілістичних рухів. Осяжне завжди лежить у першій та другій частинах, тут перебувають фактичні, видимі багатоманітності, третє ж покрите мороком. Форми першої та другої частин обмежені, в них ми живемо та знаходимо точки докладання зусиль і цілі бажань, форми третьої частини не змога осягти та отримати безпосередньо, а вони, коли присутні, продовжують життя у колишніх формах, приводячи до руху та наповнюючи їх.

Діалектичний порядок найрухливіший з усіх, бо він упорядковує лише поняття. Оскільки він абсолютизує простий порядок, а не щось там з предмету розгляду, він не абсолютизує жодного окремого процесу духу, світоглядних сил та позицій. Він не чинить насильства за допомогою якоїсь схеми розвитку, а може залишити панування ідеям і може, зокрема, охопити багато, ба навіть усі точки зору в цій найрухливішій системі. Він як проста систематика понять про життя та існування – це не система са-

мого життя та існування (яка була б неможливою і постійно потрапляла б у безвихідь раціоналістичного насильства, що відчужує людей від екзистенції), а він дозволяє застосовувати щодо живого найрізноманітніші систематичні точки зору. Діалектичний порядок – це система систематичного, система, що завжди спроможна переформувати та розформувати саму себе. Не можна тільки повірити у те, що діалектичний порядок є чимось більшим, ніж він є; не можна допустити того, щоб діалектичний порядок збігався з предметно-реальними взаємозв'язками – нехай навіть зосібно вони між собою і доторкаються.

Чотири процеси змін світоглядних форм

Коли ми в людській екзистенції дошукуємось світоглядних можливостей, наш розгляд іде шляхом, який щоразу показує нам декілька форм таким чином, що навколо наочного центру групуються інші споріднені з ним, однак уповільнені у своєму розвитку можливості. Відповідний центр ми називаємо «субстанційним» світоглядом; навколо цієї субстанції розташовуються «похідні форми». Оця основна думка є, мабуть, найвразливішою, в будь-якому разі – найменш зрозумілою в усій нашій спробі. Її не можна розвинути до рівня зрозумілого, доступного для вивчення, раціонального методу, а вона є лише вказівником для напрямку нашого наочного розгляду. Вона у кожному особливому випадку є не простим застосуванням, а вимогою до нової наочної дії. Вона завжди так чи інакше залишається багатозначною і неясною. А тому її можна продемонструвати лише як напрямок, а не як фіксовану формулу в зрозумілих поняттях. Спробуємо це зробити.

Субстанція, її, мабуть, таки можна називати «сутнісне», це не поняття, а ідея. Її не доводять, навіть не стверджують чи не заперечують її існування шляхом якоїсь однозначної перевірчої реакції. Вона ніде не є абсолютно наявною і ніде – абсолютно відсутньою. Вона щоразу – це «граничне поняття», за межами якого для подальшого сприйняття субстанціїне, мабуть, лежить ще «глибше». Коли б нам збаглося схарактеризувати субстанційне, воно було б єдиним на противагу розпорошеному та різноманітному; цілим супроти антагоністично роздвоєного; нескінченним чи то всебічно співвіднесеним у собі на противагу безкінечному, хаотичному; наповненим на противагу порожньому та частковому; найнаочнішим та найконкретнішим на противагу більш формальному, більш абстрактному; глибшим на противагу поверховішому; дієвим і формотворчим на противагу миттєвому, нестійкому, тому, що зникає; останнім, існуючим само по собі, на противагу залежному, такому, що існує завдяки чомусь іншому. Всі ці слова змушують значення субстанційного коливатися між метафізично суттєвим, простим цін-

пісним акцентом, та наочністю. Тією мірою, якою нам вдається обмежити застосування ідеї субстанції останнім, просто очевидним, що наочно постає перед очима, спроба вести мову про світогляди у психологічному аспекті може бути вдалою.

Наші судження метафізичними ставатимуть тоді, коли ми матимемо на увазі пізнання самої субстанції, певної субстанції, що є абсолютною. Однак у психологічному аспекті ми говоримо про субстанцію завжди лише відносно: субстанційною вона є порівняно з менш субстанційним. Усі субстанційні форми, які слід створити, це не сама субстанція, а те, що через повноту наочності, дію і силу у часі, синтез протилежностей, є відносно найбільш субстанційним. Уже те, що ми можемо зобразити лише декілька субстанційних форм, а не субстанцію, свідчить, що ми маємо «субстанцію» з одного боку як ідею чогось центрального, виповненого, цілого, з іншого – використовуємо її як схему для відповідно досягнутих меж нашого наочного сприйняття та формулювання. Субстанційне означає також дух або «життя». Останнє ж як таке, знову ж таки, не осягнути. Воно неначе проламується з недоступної глибини у різноманітних формах, які ми називаємо субстанційними, та які знову ж таки нам не осягнути безпосередньо, а ми можемо лише окреслити їх у своєрідних, парадоксальних формулах. Вести мову про це «сутнісне», якому ще дуже далеко до метафізичної сутності, ми можемо також лише приблизно. Наше понятійне осягнення стає то чіткішим, то логічнішим, то відчутнішим, то багатоманітнішим, що далі воно відхиляється від субстанційного. Можна обмежуватися тим, щоб збирати лише ці відхилення, лише раціонально повністю зрозуміле та багатоманітне і – не знаючи кінця й краю – каталогізувати їх. Однак тоді ми не тільки не мали б ніякого внутрішнього порядку, а нам бракувало б і певного смислу, який до будь-якого пізнання потрапляє тільки через ідею. Зробімо одне порівняння: мислимою була б фізіологія, яка організм має передумовою просто як машину; вона показувала б безліч матеріалу, окремі механічні та хімічні взаємозв'язки. Або ж можна було б уявити собі фізіологію, яка увесь цей матеріал бачить підпорядкованим ідеї живих єдностей функції, зрештою – єдності живого організму; тільки вона заносить у фізіологію цілісність та взаємозв'язок, навіть коли вона більше не знаходиться в окремому пізнаному (хіба що йдеться про силу ідей, які надихають на відкриття нового). Так що у пізнавальній психології також існує два види психологічного розгляду: збирання суто часткових моментів розуміння та осягнення багатоманітності з погляду ідей цілісності. Вести мову можна майже тільки про часткове, поступу можна досягнути лише у частковому або ж у стрибку до цілком нової ідеї цілісності. Ціле існує для нас тут лише через повноту часткового. У строгому науковому розумінні пізнаним є лише часткове. Однак ідея цілого все ж є силою наукового дослідження і розвиває можливості внут-

рішнього ладу. Формули, які описують ціле, зрештою завжди є виявом здивування, запитування, а не остаточного пізнання. Ціле ніколи не буває для нас відомим, а ми лише приблизно говоримо про нього. З огляду на все це, видається можливим залишатися на шляху до цілого, не прагнучи при цьому метафізично безпосередньо пізнавати це ціле; цим слід буде зберігати вираз «субстанціиний» як чисто відносний, вільний від метафізики, якщо навіть він і залишатиметься наступною спокусою до метафізичного мріиництва.

Іншою двозначністю був імовірний збіг поняття субстанції з простим оцінюванням. Існує закид: із запровадженням порядку за субстанціиними центрами і похідними формами знову під якоюсь іншою назвою запроваджується оцінювання, а весь опис, з прикметною об'єктивністю, цілком просто пропагує певні оцінювання. Що ця небезпека існує, заперечувати не можна: ми легко плутаємо наочність та очевидне оцінювання, очевидність якого – це усе ж таки щось зовсім інше, аніж очевидна наочність. Насамперед, однак, між субстанціиністю та оцінюванням існує взаємозв'язок, бо те, що є більш субстанційним, ми мимоволі також вище й оцінюємо. Між будь-яким розумінням, яке ставить нам перед очима наочне та оцінюванням існує нерозривний зв'язок, бо завжди розуміючи, ми іноді реагуємо також оцінками. Останні інколи можуть бути протиставленими одне одному, тож одна й та ж сама наочність, що сприймається, в одному випадку оцінюється неґативно, а в іншому – позитивно. Однак щодо субстанційності, допоки визнається, що йдеться саме про неї, водночас завжди має місце позитивне оцінювання. Не уникнути і того, що через ясність, яка постає у пізнавальніи психології, можливими водночас стають також дії у душі того, хто розуміє, завдяки впливові на його оцінки: ми реагуємо оціночними акцентами, які психологічний опис як такий взагалі не висловлює; те, що ми бачимо психологічно присутнім і пізнаємо у собі, набуває потужнішого розвитку, якщо ми свідомо це стверджуємо, і навпаки – слабшого розвитку, якщо ми свідомо це заперечуємо; пізнавальне співжиття при певному описі, коли це спонукає до позитивних оціночних акцентів, заводить до уявного переживания у тому ж напрямку. Так, психологічний опис, не бажаючи того, може мати дію, аналогічну впливові учителів-пророків. Непрямо психологія має значення для набуття позиції та самовиховання: як засіб, однак не як сила; як дзеркало, однак не як зразок чи керівництво. Коли ж тепер до уваги брати усе це та не плутати при цьому оціночну реакцію з ціннісною характеристикою, стосовно поняття субстанційних форм на противагу похідним формам усе ж залишається щонайменше загроза того, що психолог використовуватиме психологію, з метою фіксувати та пропагувати власні оцінки. Коли психолог у своїй психологічній роботі також докладає крайніх зусиль для того, щоб набути здатності до універсального розгляду, він має відкинути свої власні світоглядні інстинкти і свої оцінки, котрі постали з власних умов існування та

власного виду духу, з метою взагалі побачити людину з тієї ідеальної архімедової точки опори, він, одначе може просто докладати зусиль, а коли ж він також ще пізнав та об'єктивував так багато світоглядних інстинктів, які зринають у ньому, то він уже з власного психологічного досвіду знає, що десь-інде інші, ще не пізнані інстинкти, непомітно справляють свій вплив. Психологія – це нескінченний процес об'єктивізації, що не претендує на те, щоб бути завершеним. Однак тут усе ж таки існують засоби корегування, та є ознака того, що шлях, у тому числі й у разі застосування поняття субстанції, веде до вільного від оцінювання, простого бачення.

Спочатку представлена навіть не одна субстанція. Багато субстанційних форм можуть навіть вважатися предметами та можливостями помилково, а поміж ними людина може «вибирати» та до яких вона може «належати». Для того, щоб так багато речей назвати субстанційними, слід сполучити дуже різноманітні оцінки. Увесь опис взагалі спрямований, по суті, на наочне уявлення багатоманітності субстанційних форм – як меж нашого сприйняття, – тоді як похідні форми лаконічно окреслюють тут лише іноді та на завершення. Для них буде достатньо знати ті процеси, які ведуть до них, для того, щоб орієнтуватися в їх нескінченності.

А далі при всіх процесах фіксують не завершення, яке мало б бути тепер субстанцією, а скрізь, наприклад, справжність, абсолютна повнота, довершена диференціація залишаються просто ідеєю. Процеси сприйняті як торовані шляхи, чиї кінці недосяжні у жодному з двох напрямків.

Як корегування в дискусії описаного мислимим було б те, що нове подання субстанційної форми разом з похідними продовжує релятивувати іншу субстанційність, або ж дає пізнавати як у принципі ненаочний опис якогось прихованого оцінювання. Передовсім, однак, кожне психологічне уявлення зазнаватиме свого найкращого та неодмінного корегування через те, що світоглядна позиція та оцінка, що непомітно ховаються за ним, об'єктивуються і з них самих роблять психологічний предмет. За будь-яких корегувань логічні зважування відіграватимуть роль значно меншу за образні уявлення, котрі завжди бувають передумовою кожного логічного формулювання, якщо тільки воно не є порожнім і не таким, що ширяє у повітрі.

Похідні форми, які приєднуються до відповідно субстанційного центру, набувають тепер свого розвитку у чотирьох процесах, які слід охарактеризувати.

1. Центр є справжнім, існує низка несправжніх форм.

2. Центр є конкретним, єдністю змісту та форми, живим. Існує щось змістовно вихолощене, через це постають неживі форми: формалізація.

3. Центр є чимось субстанційним, що має в собі щось незмінне від зародку до найдиференційованіших форм. У нашому описі ми прагнемо найзрозуміліших, найчіткіших, найдиференційованіших форм; отож існують не такі чіткі, не такі диференційовані, змішані форми.

4. Центр не має претензіи узагалі, претензій на панування, він нікому не підпорядкований. Він є тим, чим є, потенційно перебуває у дедалі об'ємнішій цілісності з багатьма відношеннями та потенційно з одним місцем перебування. Кожний центр набуває особливої форми, коли він, вивищуючись, абсолютизується у ціле та водночас ізолюється. Про ці чотири процеси варто поговорити тепер трохи докладніше.

1. Справжність і несправжність

Справжність – це основне поняття пізнавальної психології, воно пов'язане з такими поняттями як дійсність та істина, однак не збігається з ними. Несправжнє у душі також є дійсним, як несправжнє воно через брак подальшої дії, через швидкий розпад має менш значну дійсність, ніж це видається в якусь конкретну мить. Несправжнє – це не брехня, не свідомий обман, однак воно все ж таки вводить в оману як самого того, хто це переживає, так і його оточення. Воно є не недійсністю, а відсутністю впливу, воно – не брехня, а неначе якась органічна облудність. Справжнє є більш глибоким порівняно з поверховим, тобто – тим, що пронизує усю душевну екзистенцію, порівняно з тим, що осідає лише на поверхні, воно є тим, що справляє подальший вплив, порівняно з миттєвим, тим, що зросло, сформувалось, порівняно з сприйнятим, запозиченим.

Справжність існує для людини в її ставленні до самої себе, існує вона і для спостерігача. У ставленні до самого себе є воля до справжності, коли вже вдалося пізнати можливість універсального акторства, а інстинкт для цього набув відповідного загострення. Саме отой досвід, що несправжнє перебуває у процесі здійснення, так що тому, хто це переживає, воно видається своєю власною сутністю, відточує здатність розбиратися у тих коротких моментах переходу, початку, коли людина якоюсь мірою свідомо обманює саму себе, коли вона перед отим здійсненням спроможна помітити просування своєї більш чи то менш свідомої волі до цього. Порівняно з мисленням, яке видається справжнім і чистим завжди, а також саме тоді, коли його рушійною силою виступають різнорідні цілі, це буде волею чесності, яка у процесі самоформування та дисциплінування прокладатиме шлях у напрямку подалі від несправжнього. Не можна, однак, забувати того, що воля до справжнього не усуває ані волі до свідомої ілюзорності у власному житті, наприклад – у формі художнього, ані волі до того, щоб затулитися маскою від зовнішнього світу, якщо межі залишаються усвідомленими.

Однак саме серйозна установка на справжнє супроти несправжнього може показати ту безодню того, що справжнє ніколи незбагнути, та що несправжнє скрізь, як видається, має відносний вплив. Бо справжнє не є чимось наявним, а воно – ідея, напрямок. І, навпаки, несправжнє просто так не є аб-

солютно несправжнім, його не можна повністю заперечувати. Отаким чином оця проблематика, якщо її об'єктивувати у рефлексії та відповідно не розв'язувати за допомогою життєвих дій, стає нескінченною.

Такою нескінченною тепер у кожному конкретному випадку ця проблематика є і для спостерігача. Однак ми обмежимо тут наше завдання конструктивним описом типів. Тоді існуватиме лише мета, відносно справжнє, тобто – усе те, що ми не можемо розуміти як несправжнє, похідне від чогось іншого, описувати як відповідно центральну форму без того, щоб проблема справжності, яка набуває такої нескінченності лише у казуїстиці, не потребувала того, щоб самій ставати вирішальною. Зображені форми ми коротко називаємо справжніми як такими, та все ж ми надалі усвідомлюємо, що у такий спосіб ми дали лише відносне визначення і не зробили ніякого абсолютизованого висновку.

Нехай тут знаходять своє місце ще тільки деякі загальні міркування відносно справжності світоглядних змістів. Адже ми називаємо світогляд як фактичною екзистенцією душі, коли її бачити у своїй всецілості, так і раціонально витвореними ученнями, імперативами, предметними образами, що їх суб'єкт висловлює, застосовує, використовує для виправдань. Фактом, неабияке значення якого у житті усвідомлюють не так часто, є те, що думки можуть відокремлюватися від переживання, що можна щось собі думати, казати, писати, не володіючи у своєму існуванні відповідними переживаннями, почуттями, наочними уявленнями, а маючи зовсім інші переживання як спонуки. Зміст простих думок та слів – це матеріал, що має психологічне значення не буквально і не прямо. Ті ж самі духовні сили можуть знаходити свій вияв та свій вплив у дуже різних змістах, а однакові у раціональному розумінні змісти можуть перебувати у цілком різних психологічних взаємозв'язках. Останньою противагою є така окрема особа звертає свою увагу на світоглядні змісти (нехай це будуть картини світу, чи то імперативи та вчення про життя) заради них самих, вони знаходять адекватний відгук у своїй екзистенції, вона сприймає їх як сутнісне, як справжнє, тією чи іншою мірою як безумовне; або ж ця особа має ці змісти – непомітно – лише як допоміжний засіб, як ідеології, придатні для інших цілей. У своєму світогляді ця особа обманюється стосовно себе самої. Насправді зазвичай буває так, що люди перебувають між цими двома крайнощами. Вони так чи інакше, мабуть, залишаються відданими цим ученням, впадаючи при цьому в стан мрійливости та захоплення, однак останнє має межі у, наприклад, певних матеріальних і соціальних умовах існування. Допоки для цього оті учення залишаються доцільними, доти захоплення цим може справляти свою дію, після чого ці вчення швидко «долаються», змінюючи умови існування та заміняючи новими. Можна напевно сказати, що в реальності малоне всі субстанційні вчення, коли вони стають надбанням багатьох, мають оці межі, що од-

нак, люди все ж не є лицемірами. Вони у цих світоглядах, якщо їх переживають зсередини неадекватно, а схвалюють лише певною мірою, несправжні порівняно з людьми, що зустрічаються не так часто, існують неначе у самому дусі та чиї умови існування лежать також власне у духовному. Не можна ж усі вчення світоглядного виду називати просто несправжніми і в цьому розумінні – просто ідеологіями. Наше теперішнє психологічне завдання саме в тому й полягає, щоб, якнаменше зважати на оцей масовий вияв несправжнього та щоб психологічно сприймати і формулювати відносно справжні світоглядні форми. Справжніми формами є, власне, ті, від яких свій дух запозичують також усі несправжні форми. Якщо брати до уваги справжні, нам для того, щоб оглянути багатоманітність реальної людської екзистенції, слід буде знати лише загальні механізми процесів у напрямку несправжності. Тими процесами, що їх слід було б висвітлювати у вченні про категорії пізнавальної психології та у характерології, є, наприклад, використання вчень для самовиправдання та для виправдання інших. Ці принципи слугують для подальшої апології чогось, що постало з інших джерел. Ця апологія за умови пригніченого існування послуговується вченням ресетименту, які шляхом переоцінювання перетворюють слабке, погане на сильніше та краще, а за умови панівних існувань – леґітимістичними вченнями про расу, історію, ділові якості для того, щоб побачити визнаним та самому відчути власну силу та здійснення влади як чогось слушного. Ці взаємозв'язки останнім джерелом мають якусь жадобу влади, яке і в якийсь цілком інший спосіб може оволодівати всіма світоглядними змістами для того, щоб у залежності від нього через дотепність, глибину, набувати діалектичної переваги, так що всі змісти духу є неначе арсеналом зброї для надавання собі значущості. Або ж, зрештою, звичка, наслідування, підпорядковування авторитетові – це процеси, які дають сприймати світоглядні змісти і без того, щоб вони в екзистенції окремої особи мали свої джерела або знаходили специфічні належні до цього сили.

Отож у психологічному розгляді, що підпорядковується ідеї справжності, можна взагалі не розмежовувати між собою особи та справи. Розмови про «справу», про яку тут тільки і йдеться, відсторонення того, щоб займатися чимось іншим аніж зробленою справою, вимога зовсім не займатися цією особою, звичайно ж мають своє законне право, яке нас тут не обходить. Що більшою мірою справа існує як щось окреме, відірване від духу, відірване від чогось цілого, як ті ж хоча б технічні винаходи, хімічні відкриття, то більше справа говоритиме сама за себе. Однак, навпаки, що більше дух вирішуватиме як щось ціле, то вагомішим буває також особиста екзистенція того, хто творить, для сприйняття навіть духовного. Тут психологічний розгляд завжди з недовірою дивитиметься за справою на особу, котрій до вподоби ховатися за цією справою. Постає питання, а чого оця особа взагалі хоче з цією справою, яку роль відіграє ця справа в її

екзистенції? Тим більше, що у якогось там філософа ми мимоволі – цілком на противагу якомусь там хімікові – знайдемо екзистенцію особистості вирішальною. Ця особистість може меншою мірою зазнавати висвітлення через твори, аніж, навпаки, твори можуть висвітлюватися через особистість у такий спосіб, що їх розкривають для оціночної реакції. Сприйняття духовного більшою чи то меншою мірою завжди стає «особистим». Тоді це «ставання особистим» завжди можна буде позначати як безвідносне до справи, коли між нею та особистим узагалі немає ніякого стосунку, це не так, однак, у разі, коли тут існує якесь зрозуміле відношення. Бо духовне як світоглядне ніколи не буває також як і зміст просто об'єктивним, воно неодмінно буває також суб'єктивним і таким, що до нього ставлять питання про справжність.

Будь-який справжній, народжений з самої суті людини світогляд, який дуже добре можна було нав'язувати носієві ззовні через традицію як щось рідне, вирізняється своєю наполегливістю на все життя. Його не можна позбутися (зовсім інакше стоїть справа з «корисним» світоглядом, котрий у залежності від конкретних подій виявляє украй імпульсивну енергію, однак – це не наполегливість). Справжні світогляди надалі міцно вплетені в усе життя індивіда, вони не висять на ньому просто зовні.

Це стосується також і тих людей, які в історії чи то у сучасному громадському житті виступають як філософи. «Справжні метафізики пережили те, про що вони писали». Будь-яка велика філософія, як казав Ніцше, це – самозізнання її творця. Так само вважає і Фіхте: те, яку філософію хтось собі обирає, показує, яка він людина. На противагу цьому виступає мислення, яке постало завдяки просто інтелектуальним механізмам, обумовлене всілякими обачними думками та випадковими впливами, яке призводить до широких і вироблених знань, однак за змістом своїм це мислення є нехарактерним, а тому як духовна сила воно відносно несправжнє.

2. Формалізація

Коли ми при всій душевній і духовній екзистенції розрізняємо у предметному та у самому суб'єкті форму і матерію, то охопною єдністю, що поєднує як перше, так і друге і чиєю рушійною силою вони постають, є ідея. У суб'єкті функція та рух можуть абсолютизуватися як такі та виявлятися байдужими до змістовного, матеріального у переживанні; цьому відповідає переконання, яке в об'єкті важливим вважає лише формальне. Це протиставлення форми і матерії та це налаштовування одного супроти іншого стає можливим лише за умови втрати ідеї, яка могла б привести як перше так і друге до єдності змісту. Прикладами є «артистизм» у мистецтві, відповідником якого виступає формальна ра-

ціональність у пізнанні. На місце асиміляційного, організаційного поширення життя може заступати формальне прагнення влади, на місце любові до справи та до конкретного індивіда – порожня, загальна любов до людей, на місце пережитого, живого мислення – усього лише раціональне, формально логічне мислення у своїй механіці. Ззовні видається, що все залишається тим самим, внутрішньо, однак, щезає душа. Якщо ж ми подумали про те, що у формі та матеріалі існує всеохопна ідея, то може мати місце нова формалізація, коли людина полишаючи форму і матеріал, звертається безпосередньо до ідеї, до цілого, яке не повністю, не зовсім і не безпосередньо можна все ж таки осягнути лише у русі. Тоді зчиняється увесь той галас і пафосні почуття, що їх ми називаємо сентиментальністю і що поширені у мистецтві, у любові, у моралізаторській політиці. Ця ідея осягається просто у зовнішньому, супровідному, що гармонізує, вона позбавлена своїх фундаментальних властивостей, таких як антонімічність, проблематика, життєвість, відповідальність і плідність. Проте, мабуть, досить прикладів. Скрізь проста безкінечність функції (форми) протистоїть конкретній нескінченності ідеї (змісту), порожній, без мети, неспокій одного – повноті та усвідомленню напрямку і смислу іншого.

3. Диференціація

Про психологію світоглядів вести мову можна лише у часи індивідуалізації. Для сполучених часів, коли якийсь світогляд як саме собою зрозуміле однаковий для всіх, може існувати лише соціальна психологія світогляду. Там, де групи людей мають спільний світогляд, характер і переживання окремої людини у цій сфері вираження для нас як щось очевидне не проступають. У цьому випадку ми можемо досліджувати лише характерологічний і психологічний вплив якогось авторитарного світогляду. Лише там, де постає індивідуальна свобода, світогляд стає також характерологічним вираженням окремої людини. Лише тоді постає протилежність між «позбавленим свобод» і «вільним», «несамостійним» і «самостійним», «авторитарним» і «індивідуальним», бо лише тепер відкритими є обидві можливості. Тут постає, приміром, отой розпач, що шукає опору у взятій на себе, або бездумність, коли людина живе викликом, задовольняючись простою життєвою силою. Ретроспективно для всіх епох людської культури можливою, мабуть, була одна психологія світоглядів, однак особливо плідними були очевидно часи так званого просвітництва, доба нової індивідуалізації: грецький світ після Перикла, Рим, кінець Середньовіччя, сучасний світ, починаючи десь із 1700 року.

Що таке диференціація, – це знову стає загальною проблемою пізнавальної психології. Це поняття багатозначне: це і розвиток чисто раціональної рефлексії; розмежування на противаги там, де раніше була єдність; набуття більших знань про самого себе і про свої переживання; усвідомлене уявлення про те, що ми знали на рівні підсвідомості; розширення емпіричного матеріалу з усіма наслідками. А втім наведімо лише одну точку зору: усталеною думкою є те, що один і той самий світогляд може бути тут як субстанція, і таки у колах свого вираження, свого формулювання, більшою чи то меншою мірою значного обсягу, так що можна було б уявити собі певну шкалу від просто існуючого світогляду до світогляду, повністю спрямованого назовні у думках, формулах, діях і способі життя. Однак цей диференційний ланцюг стає проблематичним і перетворюється просто на найпершу, попередню схему, коли ми помічаємо, що кожне самоусвідомлення, кожна рефлектована свідомість як така змінює світогляд. Те, чим я є, не може залишатися саме таким, коли я починаю існувати і для самого себе, якщо я знаю це. Чимось жити, робити, чимось бути й усе це мати як зміст, предмет своєї свідомості, це – не просто щаблі, а, по-перше, таким чином якісно змінюється буття, воно не тільки розгортається, і, по-друге, і те й те у жодному разі ніколи, як видається – майже ніколи, не збігаються. Саме тоді, коли я думаю щось про себе та для себе, формулюю певний світогляд, спосіб мислення, я є вже чимось іншим. Збіг буття і думок – це ідея, виходячи з якої все реальне душевне життя має у світоглядно-рефлексивному вираженні щось двозначне. Звідси безпосередньо постає схарактеризований взаємозв'язок справжності і несправжності. У першу мить, усвідомлюємо цей взаємозв'язок, коли ми набуваємо тут абсолютної та ізольованої ідеї справжності та несправжності, ми, мабуть що, вкупі з Ніцше відчуваємо огиду до усієї цієї коловерті у світі душевного життя, бо, як видається, неминуче досвід ще раз і ще знаходить суперечність між тим, чим я є і що роблю, і тим, що я думаю. Завдяки цьому стає можливим, щоб одні, користуючись ситуацією, нестримно піддавалися цій фразеології, цій коловерті; інші однак невпинно рухалися до справжності, не заспокоюючись доти, аж доки після неспокою від щоразу нових змін та формулювань у певному віці чи за певних суспільних умов з'явиться, кристалізуючись, обмежена, проте мертва справжність.

У дослідженні психології світоглядів ми скрізь дотримуватимемося максимально диференційованих форм. Історично останнє буде для нас якраз початком. Від найчіткіших розмежувань світло падає на змішані і зародкові структури, які йдуть попереду у часовому розвитку. Оскільки ж тут і диференційованість не є чимось готовим і абсолютним, а лишень напрямком і рухом, наша спроба тут також претендуватиме лише на те, щоб знайдено було відносно диференціоване.

4. Ізолююча абсолютизація

Якщо ми маємо ідею цілості людського світогляду, то ця цілість існуватиме як нескінченне завжди лише як життя, сила, у вигляді певної ієрархії активних ідей, однак вона ніколи не існуватиме як щось повністю об'єктивоване, замкнуте у раціональне вчення. Кожне об'єктивування, що видає себе за правильний, єдиний і цілісний світогляд, уже через той факт, що воно стало цілком предметним, вказує на те, що тут яка-небудь частина, хоч би якою охопною вона була, спрямована на цілість. Часто цю частину слід позначувати дуже чітко. Мало не всі окремі сфери установок і картин світу одного разу вже переживали таку абсолютизацію, коли їх вважали абсолютним і суттєвим, від чого залежало все інше. Та й скрізь у нас існує тенденція до того, щоб ту частину цілісного, яку ми бачимо, вважати взагалі за все. Однак ізолююча абсолютизація саме тоді, коли вона відокремлює часткове від цілого, особливо чітко показує закономірність та специфічні властивості цього часткового.

§ 4. Диспозиція

Первинний феномен роздвоєння на суб'єкт і об'єкт дозволяє розглядати світогляди послідовно як з боку суб'єкта, так і з боку об'єкта, що є само собою зрозумілим. Конкретніші сфери світоглядів, які постають з цього, ми називаємо установками (з боку суб'єкта) та картинами світу (з боку об'єкта). Там ми можемо вести мову про предметні, саморефлексивні, про активні, споглядальні, про раціональні, естетичні установки. І ми можемо розрізняти хоча б ті ж чуттєво-просторові, психологічні, філософсько-метафізичні картини світу.

Установки – це загальні способи поведінки, що їх об'єктивно можна досліджувати, принаймні – почасти, як «трансцендентальні» форми у розумінні Канта. Це, якщо висловлюватися старими алегоріями, напрямки суб'єкта, що використовують певну решітку трансцендентальних форм.

Від установок до картин світу – це рукою подати від суб'єкта до об'єкта, від суб'єктивного способу поведінки до об'єктивного виразу, від суб'єктивного творення до того, що накладає зовнішній відбиток, від простої можливості до фактичного поширення у реальному обсязі.

Оскільки ми, характеризуючи картини світу, заглиблюємося в об'єкт, то ми завжди робимо це у цій книжці не заради даного об'єкту, не заради того, щоб оцінити його за критерієм істини, оцінки, права, а лише заради того, щоб скласти погляд, з якого ми могли б подивитись на суб'єкт. Це має вигляд

так, що непізнаваний у собі суб'єкт неначе рухається навсібіч в об'єктивному, шукаючи, створюючи та формуючи його. Якщо при цьому мають на увазі лише відповідний об'єкт, то нам цей об'єкт лише привід для того, щоб бачити нове вираження для суб'єктивності. Скрізь передумовою психології, і тим більше психології світоглядів, є те, що на шлях в проникнення вийшла душа, і що наскільки лише далеко вона пройшла, настільки ж далеко можна просунути психологію. Коли ж ми говоримо про картини світу, то наш намір полягає лише у тому, щоб схарактеризувати, різнити те, що є для нас істотним для цієї характеристики. Адже само собою, якщо ця точка зору суб'єктивного значення (як вираження суб'єкта чи як штамп для суб'єкта) спрямовує не вибір, це було б нерозумним нагромадженням нескінченних деталей змісту людського мислення, міркувань, бачення, наслідком спроби зобразити картини світу. Усе, що в будь-якому разі є характерним, вибирає наш інстинкт, якому хотілося б ухопити універсальне, котрому хотілося б віднайти контрасти і специфічне. Схематична мережа, яка є об'ємна, не є безглуздою думкою, нехай навіть у процесі реалізації її дірявість і буде великою.

Установки та картини світу – це відносно абстрактні елементи, передовсім – нерухомі, немовби статичні елементи. Ми з'ясовуватимемо та уявлятимемо їх собі окремо з метою отримання частково каталогового, частково систематичного, проте відносно нерухомого переліку. Щоправда до кожного зображення елемента слід негайно, у прямому розумінні, долучати специфічний тип світогляду – бо якусь установку чи якусь картину світу як таку ще не назвеш світоглядом, а їх можна розглядати лише як елемент світогляду. Уявімо собі, відповідний елемент ми абсолютизували у житті суб'єкта, – тоді фактично ми набуваємо точної характеристики деяких типів. Незважаючи на це, нас у цих розділах не полишатиме відчуття того, що йдеться власне ще не про те, що ми називаємо світоглядом, якою б мірою усе це не відносилося до цього. Ми ступаємо до цього безпосереднього центру, коли цікавимося життям духу чи тими силами, котрі, будучи всеохопними, включають до себе картини світу та установки. Ці сили не уявляються безпосередньо так, як усі ті елементи, а радше як процеси руху, як всецілості, в основі яких лежить рухома сила. Щось на кшталт цього ми маємо на увазі, коли говоримо про нігілізм, скептицизм, авторитаризм, свободу, романтику, антиномізм, про демонічне, надмірно суворе тощо. Від статичного елементів ми потрапили у динамічне сил, від нерухомого до рухливого, від ізольованого до цілісного, від прояву до того, що лежить в основі, від моментного до особистого, всецілого.

Перелічуючи елементи, ми немов би читаємо їхні назви по літерах, неначе даємо їм дефініцію. Щодо цих типів духу, то ми ніби вперше читаємо. Однак в усіх трьох розділах ми скрізь пересуваємося у штучних розподілах, робимо речі – виходячи з конкретного окремого випадку – занадто простими чи то занадто складними. Інстинктивно ми запитуватимемо: «В якому

взаємозв'язку перебуває все це? В яких відношеннях це перебуває? Від чого це залежить?» Відповідь, власне, можуть дати лише казуїстичні, біографічні та історичні дослідження. Цю наочність у відносно загальній формі міг би забезпечувати характерологічний та соціологічний розгляд взаємозв'язків. З іншого боку повноти наочності та збереження тих загальних психологічних форм мислення можна було б досягнути лише у процесі світоглядного аналізу окремих конкретних сфер духу: сфери діяльності, такі як наука, мистецтво, релігія, особистісної сфери, соціальної сфери.

Отож повну психологію світоглядів уявляймо у трьох частинах.

I. Перша частина розглядала б загальні основи, позиції і сили, межі взагалі. Це було б загальною психологією світоглядів, реалізація якої у конкретних виявах належала б до двох наступних частин.

II. Друга частина відстежувала б загальні, світоглядні форми, як вони заявляють про себе в окремих сферах особистості, діяльності, суспільства. Сфери діяльності (наприклад – наука, метафізика, мистецтво, релігія тощо), особистісні сфери (наприклад – етичне, стиль життя, статеве кохання тощо), соціальна сфера (наприклад – політика) знову роблять очевидними, кожна для себе, останні можливості світоглядних сил. У кожній сфері категорії загальної частини більшою чи то меншою мірою знаходили б своє застосування. Можна було б, наприклад, відстежувати, які можливі світогляди знаходять свій вияв у політиці (у політичних діях та присудах), якими світоглядними силами керуються в науці та як характерно по-різному виявляє вона себе через світогляди.

III. Найконкретнішим, найближчим до реальності, однак і найнескінченніше поширюваним у багатоманітність емпіричного світу, цей опис стає тоді, коли він відстежує світогляди в їхніх характерологічних та соціологічних формах з використанням обох попередніх, відносно до цього – загальних, частин на матеріалі окремої особистості, народів, епох та станів. Систематичне здійснення не мало б тут жодного смислу і було б неможливим через повноту. Тут поставатимуть лише монографічні дослідження соціології та характерології. Можна було б відстежувати ті ж хоча б світоглядні погляди Стріндберґа чи Ніцше; або ж аналізують світогляди станів і класів, професій та, нарешті, індивідуальних історичних груп.

Предметом нашого теперішнього опису буде лише перша частина, яка шукає певне принципове. Тут ота певна схема утворюватиме рамки для установок, картин світу і типів духу. Це ціле залишається порівняно з можливими другою і третьою частинами відносно далеким від реальності. Воно конструює та типізує. Однак воно прагне до того, щоб його сприймали саме як ціле. Воно є спробою порядку, а не розкиданням повнечі деталей. Розуміти життя безпосередньо як ціле може кожна з хистом до цього людина, в якої є душа. Наша наукова спроба має на меті сказати не що інше, як те, що безпосередньо, інстинктивно знає та на що здатна наділена розумом людина, котра, однак, не

може знати це чітко для себе чи то висловити це. Вона хоче, шляхом розмежувань, які, зрештою, у конкретному застосуванні знову анулюються, вести до побудованого на знанні сприйняття душевного життя відповідно до своєї світоглядної сторони. Так що оцю спробу можна назвати цілісністю розмежувань, які, зрештою, зовсім не повинні залишатися остаточними. Саме тому, що кожний такий порядок має смисл не в якійсь частині, а як ціле, для повідомлення незручно говорити про ціле не відразу, і не все водночас. Це обтяжливо, і ми уникатимемо того, щоб забезпечувати кожний етап наших характеристик недоречним баластом застережень, значна частина яких і без того є само собою зрозумілою. Саме ця абстракція, що прагне бачити речі відокремлено, однобоко, у чистому вигляді, і є неодмінним шляхом раціонального розгляду, який саме через це, у певному розумінні, у кожнім миті, взятій окремо, є хибним. Сама по собі ця низка елементів і типів матиме звужувальну дію.

Там, де беруться до часткового, скажімо, у формі раціональної установки, можна відразу ж вийти на розсіяні у цілісності порядку проблеми. Та й узагалі щодо запитання про те, які світогляди можуть бути, які характери мають окремі типи, довідкову інформацію дає вже не окреме зображення, а лише ціле у своїх зв'язках. Однак деінде таки слід починати; і на початку виходитимемо з того, що хибніше, що з найчисленнішими передумовами, справлятиме враження примусу.

Отож дотримуймося смислу цілості: слід провести різкі розмежування для того, щоб чітко і виразно з допомогою розмежувань бачити оце ціле. Кожне розмежування, кожне визначення поняття, кожна типова конструкція є навіть не «тим» правильним, а відносно правильним щодо цього цілого. Слова для позначення світоглядів та елементів світоглядів у мовному вжитку нескінченно багатозначні, тут існує прагнення до того, щоб розуміти їх однозначніше, вужче, більш визначено, у певному смислі, який тут мають на увазі, а в іншому порядку речей, що є само собою зрозумілим, він може бути іншим. Оскільки слова мають у мові специфічний смисл, то було б добре дотримуватися його, в будь-якому випадку уникати нового смислу слова. Така загальна схема – це знаряддя: для взаємного розуміння, коли прагнуть взаємно з'ясувати щось про людей та їхні світогляди; для аналізу людей із цього боку. Однак цей смисл саме із цим застосуванням перебуває не в ізольованій частковості для себе, а в цілісній схемі, яку слід сприймати як ціле. Завдяки психологічній сфері можливі різні розрізи. Вони не шкодять об'єктивному баченню лише тоді, коли схеми беруть як такі, коли вони взаємно зупиняються, однак не завмирають. Без таких схем немає знання, без таких схем немає порядку інтелектуальності, без здатності перетрусити ці схеми, перебувати над ними, знаючи і використовуючи їх, немає утворення і немає живого бачення.

Найкраще нашу потребу в систематичності задовольняє, звичайно, панівна систематична позиція. «Феноменологія духу» Геґеля завдяки своєму завершеному діалектико-генетичному характерові є такою єдністю (причому саме

такою, що нероздільно охоплює процес діалектичного, генетичного, диференційного розвитку). Попри будь-яке захоплення, попри будь-яку неможливість протиставити цій праці ну хоча б щось для порівняння, ми залишаємося незадоволеними цією систематичною єдністю. Вона чинить занадто чіткий та остаточний примус, оскільки відсутній момент, щоб усунути цей примус. Вона щось більше, аніж психологічне, а психологічно вона знову ж таки викінчена. Ми відчуваємо, що вона обмежує наш горизонт. Ми змушені прямувати в далечінь психологічного, де ми хоча й маємо аж занадто багато простого перерахування, занадто багато каталогів, зате маємо також систематичні підходи, що не зводяться в абсолют. Ми з удячністю частково використовуватимемо установки й описи Геґеля, однак неодмінно відбиратимемо у них їхню філософську форму, бо беремо їх лише у психологічному аспекті.

Прагнення до викінченості, яке веде нас, мов науковий спостерігач, видається безнадійним. Ми також ніколи не зможемо бажати вивершення матеріалу, бо ж який у цьому смисл? Однак ми можемо домагатися – нехай навіть і не досягати – викінчених поглядів, засад. Матерія завжди нескінченна, кожний знає лише одну зовсім невеличку її частину.

Усі світогляди можуть визначатися за їхнім місцем, виходячи з чотирьох точок зору, таких як справжність, формалізація, диференціація та абсолютизація, або ж слід принаймні ставити питання про це. Однак ці місця для психології світоглядів не є завершеним колом, вони взагалі остаточно не впорядковані. Над усім диференційованим можливими залишаються подальші диференціації, за будь-якою справжністю залишається шукати ще глибшу справжність, виходячи з якої ті попередні справжності набувають забарвлення несправжнього, все сутнісне може набувати характеру відносно більш формального, а кожний ще настільки охопний сформульований світогляд так чи інакше слід усвідомлювати як ізолюючу абсолютизацію. Меж релятивістському, психологічному розглядові немає ніде, скрізь він бачить лише попереднє завершення. Ряди можуть розширюватися. Завершеність та абсолютність можуть лише імітувати виснажливі диз'юнкції розуму, безпосередньо їх не розширити, однак, якщо повертатися до сфер чи сили, що лежать в основі відповідної полярності, звідти можна побачити те, що лежить далі, та воно може розвиватися. З кожною схемою ми неодмінно почуваємося так, неначе змогли у мить омани досягнути кожного систематичного впорядкування, певної викінченості. Якщо ж омана певнішає, тоді наше дослідження уривається і ми, займаючись розглядом, знебуваємося специфічного нам життя.

Подальші спроби уніфікованої характеристики різноманітних форм тепер свідомо виходять з того, щоб поставити «сприйняття» у центр, описати його та, якщо вийде, раціонально впорядкувати набуте шляхом опису. Тут має переважно йтися не про логічні умовиводи, а про розвиток сприйняття з цих набутих аналітичним шляхом елементів (для читача – не просто про раціональне мислення, а про чітке уявлення у процесі сприйняття).

Розділ перший

УСТАНОВКИ

Сприймаючи істинне як певну сталість, і вимагаючи її, пророцьке вчення про світогляд визнає лише суб'єкт і об'єкт, душу і світ. Психологія ж, на відміну від цього, не визнає ні перше, ані друге як щось загальне, постійне, абсолютне, вона знає лише установки, лише точки зору, відношення до яких у неї формується у процесі розгляду, аналізу, характеристики.

Якщо ми виокремлюватимемо можливі установки, то говоритимемо немовби про функції, вестимемо мову відносно формально, оскільки кожна установка може мати нескінченно багатоманітні змістовні наповнення.

Люди у процесі комунікації досягають взаєморозуміння між собою лише у межах однієї і тієї ж установки. Якщо виходити з різних установок, то можна жити, говорити, мислити, діяти лише одне повз одного. Оскільки установки як різні сфери переживання стоять одна поряд з іншою, то якийсь світогляд здатен стверджувати окрему установку, ізолюючи та абсолютизуючи її, відтак заперечувати всі інші. Тож низку світоглядних протилежностей можна просто характеризувати та конструювати. Оскільки ж ці установки як щось живе можуть ієрархічно вибудовуватися в душі одна на одній, коли одна підпорядковується іншій і продовжує існувати лише у відносній самостійності, взаєморозуміння між людьми за аналогією з ієрархічним ладом може мати місце також з різних установок, бо вони звідти немов спрямовуються на одну й ту ж верхівку піраміди. Прикладами перших відношень є боротьба активного і споглядального, раціонального й естетичного, насолоди й аскези; для інших відношень прикладами є взаєморозуміння з раціонального й естетичного у містичному чи то в ідейному, з насолоди чи то аскетизму в самоформуванні, з активності та споглядальності в ентузіастичному.

Для впорядкування установок ми – як завжди – виходимо з відношення між суб'єктом і об'єктом, яке ми спроможні збагнути тут як протилежність між Я та предметом. Тож, безсумнівно, група предметних установок протистоїть групі саморефлективних установок. Над обома, у своєрідний (тоталізуючий) спосіб більшою чи то меншою мірою усуваючи протилежність між Я і предметом, височать ентузіастичні установки.

А. Предметні установки

Предметні установки – активні, якщо ми мислимо про них як про формування часової реальности, або споглядальні, якщо їх спрямовувати на сприйняття зрештою позачасової предметності[1].

1. Активна установка

Цілеспрямована людина пізнає світ, який опирається, і вона пізнає, що він частково залежить від неї. Для неї зовнішній світ є ось тут реальністю тільки через опір. Цей опір не є абсолютним. Лише тоді, коли світ так чи інакше є також залежним від людини, він стає предметом активної установки, а не тоді, коли він повністю незалежний. Світообраз активної установки приймають у власні дії та немовби у власну царину буття діючої особи, тоді як світообраз споглядальної установки є просто супротивним, незалежним, опанованим, а лише баченим, розглядуваним, чужим. Пізнавати світ – це для споглядача означає поставити його перед собою, а для того, хто активно діє, творити його, перетворювати його на власну діяльність. Оцей світ в активній установці слід переформовувати так, щоб активно діюча особа осягала його як свій світ. З активної установки для всього пізнанням вважається також те, що ми пізнаємо речі лише доти, доки ми можемо їх творити. В активній установці має місце постійний дуалізм. Воля наштовхується на опір та на противолю; йдеться про силу та боротьбу.

Активна людина перебуває повністю у теперішній темпоральній ситуації. Вона діє у реалізації даної, не вигаданої чи то фантастичної позачасової ситуації, не в іншому чужому, а в конкретно теперішньому світі. Вона робить те, що видається їй об'єктивно можливим та що вона суб'єктивно може. Вона не має справи з ідеалами та світами, що є чужими для ситуації, чи то з завданнями, що їх ця ситуація не ставить. Вона перебуває у повній протилежності як до того, хто зі свого чужого світу хоче безумовно реалізувати якийсь ідеал (і при цьому неодмінно безрезультатно й спотворено), так і до того, хто покірно складає руки і перебуває у споглядальному стані, бо для нього дійсність даної ситуації та цей ідеал є поєднуваними і ні з чим не співвідносними речами.

---

[1] Це зіставлення існує з давніх часів: Арістотель розрізняє ποιεῖνε πράττειν є θεωρειν. Потім звичним стало зіставлення βίος πρακτικός θεωρητικός (vita activa та vita contemplativa). У християнському світі протилежність існує далі як протилежність між Марією та Мартою. Ф. Бекон знову ж таки розрізняв практичні та споглядальні натури.

Зокрема категоріями активної установки є:

1. Для активної установки розум і будь-яка споглядальність – це засіб; вони – знаряддя задіювані та розроблювані, виходячи з мети діяльності, без знаряддя самостійності. Про активну людину мовиться у такому описі:

Він шанує науку, поки годиться вона для того,
Щоб вчити правити державою, знати людей і народи;
Він поціновує мистецтво, поки воно прикрашає і прославляє
Рим його...
Коли він тут – немає нічого зайвого й ніхто не ледарює,
А що вагомим має бути, те мусить діяти й служити.

Цю протилежність вдало сформулював Маркс: «Філософи лише порізному пояснювали світ, однак ідеться про те, щоб змінювати його».

Увага активної людини прикипає в осяжному, фактичному, у сприйнятті не будь-якого предметного, а теперішньої ситуації. Її природа – це відчуття дійсності, діловитість, розважливість, зрозумілість, оцінка сил і можливостей. Її переймають не засадничі проблеми – кожний день має свої власні турботи.

2. Для активної людини все перебуває у постійному русі. Вона ніколи не вдовольняється якимось одним станом. Для неї діє принцип: «Усе в цьому світі минуще». Нескінченний потік дійсних подій знову й знову створює нові ситуації, які активна людина миттєво сприймає і вхоплює, натомість як споглядальна людина, мисляча, вона споглядає, зважує і пропускає їх повз те, щоб дізнатися, що певна невхоплена нагода, назавжди втрачена.

3. Сприйняття ситуації та її вирішення несуть активній людині специфічні труднощі та специфічні якості. Нескінченність реальностей та можливостей кожної ситуації незмога обчислити повністю. Споглядально пізнаване – звісно що засіб, однак його не досить. Допоки у кожному випадку існує можливість обчислення, вона діє в осмисленій активності (на противагу непродуманій), проте ще ж необхідним є рішуче бажання, достатнє обґрунтування якого шляхом раціонального обчислювання та ясності мети неможливе. В активному – це цілком ірраціональний чинник, який постає у рішучості та здатності ухвалювати рішення.

4. Для того, щоб у нескінченному потоці подій рішуче займати позицію, що понад обчислюванням та думками, і дотримуватися її, щоб чітко рушати у певному напрямку, слід мати мужність, яка коріниться у якійсь впевненості: у власні сили, у долю, щастя, віру у власні творчі інстинкти, що дедалі зростають, у Боже провидіння тощо, залежно від типу духу, котрий стоїть за цим. Не той має мужність, хто не думає і не обчислює, кому бракує переживання у прийнятті рішення, чи хто хибно вважає усе

повністю передбаченим, певним, об'єктивно вирішеним: хоча мислення та обчислювання, що повніше вони відбуваються, то більшою мірою є приводом для остраху: хто знає надто багато, той з острахом усувається від усіляких дій. Однак саме він один спроможний на переживання мужньої активної установки. Він за жодних обставин не опускає руки, при чому він, можливо, потребує таких формул, от як: «Ніщо не буває настільки кепським, чи то настільки хорошим у світі, наскільки воно виглядало напередодні». «Не варто постійно задаватися питанням, щó з кимось може статися у житті (бо такі роздуми не мають для дій практичних, доцільних наслідків), а слід безстрашно та мужньо прямувати йому назустріч». До мужності приходять тільки через відчуття страху, як через відчай приходять до релігії.

Активна людина вибирає між можливостями. Для неї одної існує «або-або». Завжди поставлена у кінечні ситуації, людина не буває усім водночас і не може бути всецілістю. Останні джерела і мотиви цього вибору залишаються, наскільки згодом можна навести підстави для чогось окремого, не з'ясованими, оскільки вони ведуть у нескінченність живого. Цей процес вибору є абсолютною протилежністю споглядальній, зокрема – естетичній, поведінці, де одне не відкидає інше, де можливості проходять одна за одною. Так що відповідальності у виборі активної людини протистоїть безвідповідальність споглядальної людини.

Однак наскільки ж мало естетична установка як така може об'єктивно судити про гарне та бридке, настільки ж мало відповідальний вибір може щось сказати про добре і зле. Існує сформульована і висловлена думка: якщо тільки людина вибирає свідомо, то вона вибирає саме те, що треба, и слід лише підвести до цього вибору (на противагу безсторонності, полишенню поза увагою, вибору, залежному від стосунків, що склалися, та від інших людей). Для психологічного розгляду згода схвалювати таку світоглядну віру личить так само мало як і її відхилення. За людину, котра здійснює такий розгляд, вибір здійснюється порізному, навіть у протилежному напрямку, з усвідомленням максимальної відповідальності, сама вона не знає, що є добре і зле, а що гарне і, бридке. Ці протилежності мають місце тут для світоглядів, які психологія розглядає, однак не може створювати.

5. Для активної людини відповідно до смислу її поведінки суттєвим є успіх, зовнішній успіх у формуванні світу або внутрішній успіх у набутому стані душі у процесі самоформування. Однак фактично ніколи не можна впевнено передбачити успіх, – це по-перше, а по-друге – зустрічаються також успіхи, про які ніхто взагалі і гадки не мав, яких ніхто не хотів. Кожен учинок має такі небажані наслідки. За найточніших масштабів кожен учинок супроводжується таким неминучим почуттям провини як суб'єктивним переживанням. Ґете бачив це так: Кожна людина, роблячи

щось, несумлінна. Вирішувати, де бракує передбачнення, може лише недбалець або той, кому під силу мати «відповідальність»; тобто той, хто може і бажає брати на себе неминучу провину. Острах перед такою відповідальністю стримує людину від активної установки. Цю відповідальність зі здатністю взагалі знаходити якусь мету цінною, узагальнюючи, влучно, характеризує Ніцше: «Хотілося б уникнути волі, бажання досягнути мети, ризику поставити перед самим собою мету; хотілося б скинути з себе відповідальність (можна було б прийняти фаталізм)». Неминуча провина є, по-перше, ненавмисною: для цілого ряду наслідків, так, наче все було б відомим, по-друге – з умисною, для того, що було відомим і бралося до уваги, та для того, що слід було б знати. Перша провина потенційно є скрізь, друга – можливо, не скрізь.

6. З доцільності активної установки, з мети, відповідно до якої формується людина з активною установкою, крім того, що вона сама щось витворює, постає цілком саме собою, несамохіть, типове самовладання, обумовлена метою самодисципліна, що не є ані аскетизмом, ані самоформуванням, яка, скоріше, оскільки ті витворювальні цілі з часом відпадають, може перетворюватися на цілковитий безлад особистості; от як ми можемо бачити це на прикладі типової, сучасної активної людини, котра з цілковитою самодисципліною у професії за межами цієї сфери є особисто несформованою, нестриманою, брутальною, непередбачуваною, хаотичною.

Активна установка з усіма цими властивостями аналогічним чином виявляє себе в різних областях: у сфері активності в репрезентативному смислі, у політиці, у підприємництві господарського життя, у військовій сфері, в лікарській діяльності, у вихованні, у царині особистого життя.

Скрізь також мають місце типові похідні форми, що постають унаслідок загальних процесів перетворення: формалізація до рівня механічної звички, недиференційована напівактивність, яка ще не переживає специфічного, бо ще бракує знання й досвіду, і з якою поводяться ще наївно, несвідомо; несправжні форми, що розкидаються немов простими фразами такими словами як відповідальність, рішучість, мужність тощо, коли вони лише щось чинять у стані брутальної безпорадності та зручності, для них особисто фактично і цілком з матеріального боку не становить загрози, усе це небезпечне лише для інших. Провідний політик діє інакше, коли він відповідає власною головою, лікар, коли він, оперуючи, почувається по-справжньому відповідальним «перед Богом» – чи як він може висловитися.

З цієї багатоманітності форм активності з'ясуймо засоби, критерії розрізнення, розрізнення формальної активності від тих змістів, що надають їй смислу й мети. Існує передовсім глибочезна відмінність між простою активністю без огляду на мету і смисл (від «заповзятливості»

до виведення свідомо сформульованих останніх цілей і цінностей лише з реальних, теперішніх можливостей) й активністю, що у прилаштуванні своїх засобів до можливого й справжнього звідкілясь усе ж таки має свої зміст, цілі, цінності, свій смисл.

Чисто формальна активність знаходить свої цілі випадково, вони даються їй лише залежно від ситуації. Вона безмежна – не нескінченна, а безкінечна, бо не несе у собі моменту лише завершення саме в оцю мить – і вона порожня, бо не дає пізнати смисл ані в суб'єктивному переживанні, ані об'єктивно. Переживається (формально) лише задоволення сили, задоволення від досягнення, процесу організації, розширення влади. Успіх (будь-який), реалізм (пов'язаний з будь-чим) – це ключові слова, гасла. Тип сучасного підприємця напевне зображали саме так. Оця формальна активна установка повністю відокремлюється від усіх інших установок, робить усе засобом, у тому числі увесь зміст, для чогось беззмістовного. Залишається лише просто робота, просто зусилля задля самої себе.

Змістовно визначена активність переживає конфлікт між ідеалом та реальністю у засадничо інший спосіб: формальна активність у плині подій шукає шлях, що веде до найбільшої, найактивнішої дійсності власного буття, хай б якого виду воно було. Змістова активність цікавиться можливостями реалізації своїх цілей та ідей і прямує шляхом найкращої з можливих, нехай іще настільки часткової, реалізації за умови пристосування, зусиль, компромісу. За умови формальної активності буває раптовий, завше повторюваний перехід від формального зусилля до цілком чужої потреби у задоволенні від знесилення; за умови змістовної активності людина постійно живе у цілях, які всьому її буттю надають змісту та субстанційності.

Як споглядальне є середовищем активності, так і активна установка поширюється у сфери споглядального. В той час як скептик не хоче чи то не може зробити вибір, у Так чи Ні відповідно до останніх передумов пізнання, активність, наприклад, дається так само, як узагалі в пошуках пізнання як інший вид активності перед вибором фаху. В психологічному поєднуються усі установки. Повністю чітке розмежування можна собі уявити лише в абстрактних та об'єктивних смислових конструкціях, які створюються в установках.

Отже активне і споглядальне не є протилежностями, з якими слід було б боротися чи які слід було б усувати. Всі установки, які описуються тут одна за одною, мають бути низкою позитивних, субстанційних установок душі. Однак для кожної можна суто неґативно сформувати протилежність, що не збігатиметься з іншими позитивними установками; наприклад – для активної установки пасивну, для споглядальної – сліпу, для раціональної – ірраціональну, для містичної – аміcтичну, для ентузіастичної – кінцеву, для люблячої, – не люблячу, для рефлективної – нерефлективну, наївну. Все це неґативне є нічим поза себою, а тому його не можна характеризувати позитивно.

Світ дійсності осягається в активній установці. Протилежною до серйозності цієї «практичної» активності є ігрова установка: вона активна порівняно зі споглядальними установками, вона спрямована на дійсність, однак не як на дійсності, а у певному уявному взаємозв'язку. А тому вона спроможна існувати і без будь-якої дійсності у просто внутрішній грі фантазіями. Людина цілком перейнята миттєвим переживанням, однак при цьому вона зовсім не зацікавлена у реаліях, а значить як загальна особистість взагалі не причетна до змісту, а лише як особа, що переживає, бере участь у формі переживання: легковажності, несерйозності, гарячковості; всупереч будь-якому високому ступені напруження, очікування, розчарування у невимушеності, безвідповідальності у простій рухливості функції. Ігрова установка поводиться відносно активної установки подібно до того, як пізніше естетична стосовно споглядальної: вона ізолює і перериває зв'язок з цілим існування. У недиференційованих формах гра ще не зрозуміла, легка і постійно буває перехід до серйозного. Однак, як і всі сфери, ігрова установка розвиває власну закономірність та «мораль» чистоти сфери, які передаються такими поняттями як правила гри, спортивний дух, fair play*.

Ігрова установка може формалізуватися: з дедалі частішим виникненням непередбачуваного, випадку, щастя, збудження функцій у механізації та монотонному повторюванні звичним залишається просте марнування часу. Вона може абсолютизуватися у життєву установку і виступати вкупі з естетичною та гедонічною установками, про що мова пізніше. Однак передовсім і часто вона постає як щось несправжнє. Ігрова установка стає мимоволію або більшою чи то меншою мірою усвідомленою маскою для зацікавленості у дійсному, в матеріальному. Постійно загрозливий перехід – лише у диференційованої, освіченої людини ця небезпека до певної міри зникає – від гри до зацікавленої гри (тобто – з зацікавленістю у дійсності) відбувається, коли фразеологія гри: спортивний дух, правила гри тощо – слугує тому, щоб чинити перепони, сприятливі котромусь одному, однак дотримуватися яких іншим разом. Коли для котрогось це є серйозним, то всі розмови про гру несправжні. Або ж ігрова установка слугує мов полуда для того, щоб звільнити себе самого та інших від «відповідальності», щоб легко заманювати з дійсності, яка фактично таки існує далі, приміром – в еротиці. Еротична установка, не розпливчаста, а сприйнята типово, – це ігрова установка: вона несерйозна, безвідповідальна, чинить ізоляцію, вона стоїть поза дійсністю, вона – в чистому вигляді – не має наслідків у дійсності, за думкою та діями. З точки зору дійсності – отож тут з точки зору сексуальности і любови – еротика – це

* Чесна гра (*англ.*)

обман, чари, що є нічим. Оскільки ж сексуальність фактично залучено до еротики, то окрім біологічних настають фактичні, нехай і небажані та негадані, наслідки для душевного життя особистості. Еротика – так рідко у чистому вигляді – є класичним прикладом того, як тяжко дотримуватися ігрової установки, це – по-перше, і як вона, по-друге, слугує маскою, оманою, спокусою для матеріальних спонук, відтак – стає несправжньою.

2. Споглядальна установка

Споглядальна установка у своєму контрасті з активною установкою загалом уже схарактеризована разом з нею: вона – це процес розгляду, а не процес опанування, процес бачення, а не процес засвоювання; процес споглядання, а не процес творения і чину дії; навіть у творенні її переживають не як творення, а як процес зростання і даності. Предметність є тут дистанційованою. Споглядання і мислення перебувають переважно на службі активності, активного задоволення інстинктів і формування реальності. Іншими словами – вони мало не завжди «зацікавлені». Думка добирає те, що перебуває у зв'язку з цілями волі й інстинктів, вона пізнає речі та знає їх, однак лише доти, доки їх використовують, доки пізнаннями можуть ставати технічні засоби. Це стрибок в установці, коли речі слід споглядати та пізнавати саме як такі, коли інтереси волі відпадають і світ предметів, видається, існує тут лише задля того, щоб поринати в них, є тут лише для того, щоб бути пізнаним.

Споглядальна установка – це багатоманітність, яку слід описати. Споглядальних установок, за всієї спільності предметної, «незацікавленої» віддачі, існує багато видів. Філософи часто називали всі ці види споглядального «мисленням». Для Декарта, наприклад, усе свідоме на противагу просторовому – це дія мислення.* Для Гегеля усе людське – це зміст свідомості на противагу тваринному мисленню, нехай оцей зміст постає тут у формі почуття, сприйняття, уявлення чи то у формі думки. У психологічному описі, безумовно, слід відкидати ту думку, що побутує в наш час і сприймається як самозрозуміле, мовляв, існує чуттєве сприйняття і мислення як джерело для предметів споглядальної установки: наочне, безпосереднє, матеріал, що його слід спочатку формувати, виходять далеко за межі відчування простого сприйняття.

Спочатку доцільним буде історично відтворити думки філософів, як вони поставали впродовж тисячоліть. Досвід свідчить, що за всієї відмінності у своїх основних наочних уявленнях мало не всі ці філософи мають

* Ідеться про важливе для філософії Декарта розмежування між «res cogitans» і «res exensa» – речей мислимих і речей просторового світу.

дивовижну узгодженість у простому описуванні видів споглядального. Навряд чи подальше значення відразу ж набуває зростаючого характеру, однак безпосереднє описування через це все ж таки залишається аналогічним, якщо формулювання також обумовлені тим подальшим світоглядом, до якого вони належать.

Учення філософів

Учення Платона, Екгарта, Спінози, Канта, Шопенгауера і Гегеля з'ясуємо тут вибірково і якнайстисліше, вдаючись до порівнянь.

Для того, щоб осягнути предмети, Платон скрізь протиставляє одна одній дві здатності – просте уявлення (думку) та істинне пізнання (розсудок). Пізнання спрямоване на те існуюче, що є позачасовим і незмінним, на мислиме на противагу видимому, на ідеї на противагу окремим речам. Уявлення (думка) осягає щось таке, що перебуває між існуючим та неіснуючим, чимось середнім поміж ними, незрозумілішим за істинне бачення, яснішим за нерозсудливість. Усі предмети уявлення є протилежними, двоякими: гарними і бридкими, справедливими і несправедливими; вони по-різному гарні, однак не гарні; вони виникають і зникають, вони є і їх немає. Думка подає усе, однак з того, що вона подає, не пізнає нічого. Розум сприймає прообрази, уявлення – безліч вторинних образів, віддзеркалень, простих виявів. Розум осягає безпосередньо в силу своєї діалектичної здатності (= понятійне пізнання) самі ідеї, думка – те, що просто сприймається органами відчуттів. Людей, котрі з більшою охотою звертаються до видимого чи охочіше до мислимого, Платон розрізняє як тих, хто любить думки, і тих, хто любить мудрість. – Види предметного сприйняття і його відношення до сприйнятого висвітлює притча про взятих у полон людей: люди сидять у печері полоні, неспроможні навіть повернути голову, у печері, спиною до широкого виходу з печери. Перед печерою палає яскраве вогнище, а між полум'ям і входом до печери носять якісь скульптури, картини, рухаються постаті, що розмовляють. Тіні від того, що рухається перед печерою, падають передовсім на долівку печери; а люди починають за ними спостерігати і вчаться усвідомлювати, в якому саме порядку зазвичай ці тіні з'являються. Якщо тепер когось з тих людей витягнути з печери, то вона перебуватиме у стані засліплення і змушена буде спочатку розглядати прообрази тих тіней, однак у неї ніколи більше не виникатиме бажання мати справу з тими тінями в їхній послідовності. Проте у печері вона знову сумуватиме за відповідними прообразами. Ці прообрази є ідеями, тіні – змістом простого чуттєвого уявлення. Шляхом анамнезу (пригадування) про ідеї, що їх бачили перед поцейбічним життям полоненого у трансцендентному світі, людина спроможна також у полоні «життя» підноситися до тих ідей, які вона колись бачила у своєму «перебуванні нагорі». Розрізнення спроможностей у Платона є не скрізь однаковим; замість двох Платон розрізняє три чи то навіть чотири здатності,

смисл проте залишається однаковим. Платон знає два види бачення – чуттєве та таке, що спрямоване на ідеї, або ідейне. Його розчленування є водночас пізнавально-теоретичним (стосовно об'єктивного значення вмісту) та психологічно-описовим (стосовно переживань того, хто пізнає).

Майстер Екгарт показує декілька притаманних простій природі душі сил – нижчі і вищі. Те, що бачить око, що чує вухо, передається органом відчуття спочатку пристрасному бажанню. Розгляд призводить до його сприйняття, спроможність розуму розрізнювати виокремлює його у чистому вигляді і пропонує таким чином оцей матеріал вищим силам. Оці вищі сили знову ж таки поділяються далі: на пам'ять, що зберігає, розум, що проникає в матеріал, і волю, що звершує процес здійснення. У цьому перегляді всіх, а не лише споглядальних, установок важливою для нас тут є порівняння сприйняття (яке дає матеріал), розуміння (яке розрізняє), розуму (який проникає). Сутність розуму (як про це згодом ще раз говоритиме Кант) схарактеризована такими твердженнями: «Ті речі, що зараз є для нас надто високими, розум усе ж таки помічає». «Розум повернутий (=спрямований) назовні: він слухає і сприймає; потім він робить розрізнення, впорядкування і розташування. Однак коли він зобов'язаний як найдовершеніше виконати свою справу, у нього все таки завжди є дещо поза собою, чого йому не вдається з'ясувати до кінця. Проте він таки пізнає, що тут ще є щось розташоване вище. Це він і доводить до відома волі...» Такою вказівкою пізнання надає злету волі і підносить її до рівня розташованого вище. Так виникає останній і власне споглядальний стан, стан індивідуального зникнення у баченні основи, справді містичний стан.

Спіноза знає три категорії пізнання. У першій категорії (судження чи уявлення) окремі речі через почуття сплутуються, перекручуються та безладно уявляються, або ж ми, слухаючи і читаючи, згадуємо слова таких окремих речей. У другій категорії (розум) утворюються загальні поняття й адекватні уявлення про властивості речей. Їх вираховують, розкривають. У третій категорії (споглядальне знання) процес руху триває від поняття до адекватного пізнання сутності речей. Речі сприймаються sub specie aeternitatis[1]. У двоякий спосіб речі власне осягаються як справжні: як у відношенні до певного часу і до певного місця як існуючі, чи як такі, що їх містить Бог і що випливають з необхідності божественної природи (це те ж саме, що й sub specie aeternitatis). «Що далі сягає кожний у цій категорії пізнання, то більше він усвідомлює самого себе і Бога, відтак – довершенішим і щасливішим він є»; «amor intellectualis Dei»[2] – це неодмінний вираз цієї категорії пізнання.

Канту відомі три здатності: чуттєвість, розуміння і розум або здатності до сприйняття, до утворення понять та ідей. Чуттєвість дає нам сприйняття, матеріал, повноту, розуміння – форми, межі, визначеність (сприйняття без понять – сліп-

[1] З погляду вічності (*лат.*).
[2] Інтелектуальна любов до Бога (*лат.*).

не, поняття без сприйняття – порожнє), а розум з ідеями дає нам напрямок у безмежне, нескінченне, а звідтіля – керівні погляди для напрямку дослідження, порядку, систематики. Формальний апарат понять від сприйняття отримує повноту, від ідей – рушійні сили.

Шопенгауер зміщує слововживання, передаючи як «розум», так й «ідею» у зовсім іншому смислі, ніж це було у Канта. Він протиставляє види предметного матеріалу суб'єктивним корелятам переживання. На основі його праць можна скласти ось таку таблицю:

суб'єктивним корелятом є:	предметним матеріалом є:
чиста чуттєвість, розуміння } сприйняття	час, простір, матерія
розум	поняття
вид пізнання мистецтва = чистий безвільний суб'єкт пізнання	ідеї

Чиста чуттєвість і розуміння дають безпосереднє бачення і знання. З нечітких і таких, що ні про що не мовлять, відчуттів чистої чуттєвості розуміння робить сприйняття і має його – у сприйнятті каузальних зв'язків, наприклад, – перед собою не рефлексивно та дискурсивно, а інтуїтивно. Розум, те ж саме, що німецькі філософи зазвичай називають «розумінням», робить з інтуїтивного та окремого сприйняття певне і загальне знання. Через поняття що своїм останнім джерелом завжди мають сприйняття, він робить знання передаваним у мові, дієвим в осмислених діях, систематичним і впорядкованим у науці. λόγος (= розум = рефлексія) фіксує та обмежує, однак, зрештою, він є формальним апаратом, увесь зміст якого має виходити з сприйняття. Вчення про формальні властивості та закони розуму називається логікою. Не існує ніякого «розумо-сприйняття», тим більше – одного лише сприйняття у чистій чуттєвості в поєднанні з розумінням або в останній сфері: вид пізнання мистецтва осягає ідеї у Платонівському (не Кантівському) розумінні, вічні прообрази всіх окремих речей. Якщо ідеї повинні ставати об'єктом, то індивідуальність людини мусить зникати перед чистим пізнавальним суб'єктом, який, позбавлений волі, прагнення, інтересу, лише дивиться. В той час, як усі попередні види пізнання осягають зв'язки речей між собою чи то з волею, тільки індивідуальність сприймає суть, «Що» речей. Сприйняття розуміння осягає окрему річ, це мистецьке сприйняття осягає ідею категорії. Мистецтво ідентичне пізнанню ідей, пізнання ідей у чистому спогляданні – це суть геніальності; через супокійний стан вольового, зацікавленого подиву на користь чистої споглядальності досягають викінченої об'єктивності. Так що геніальність, об'єктивність, пізнання ідей, мистецтво – це одне й те ж саме. Чітко це пізнання ідей ідентифікують з третьою категорією пізнання Спінози, а філософію позначають як щось середнє між наукою (розумом) і мистецтвом (пізнанням ідей). «Це поняття абстрактне, дискурсивне, у межах своєї сфери повністю не визначене, визна-

чене лише за своїми межами, його може осягнути і зрозуміти кожний, у кого є розсудок, його можна передавати словами без подальшого пояснення, його можна повністю розкрити через його дефініцію. Дефініювати ж ідеї, натомість, принаймні як адекватного представника цього поняття, – це є дуже образна і, якщо навіть і подавати нескінченну кількість окремих речей, наскрізь визначена справа»; вона доступна розумінню лише генія або ж у стані геніального настрою, її не можна передавати у чистому вигляді, а лише обумовлено. Поняття подібне до забитої наглухо посудини, з якої вже не можна витягнути нічого з того, що поклали туди спочатку, ідея ж, навпаки, розвивається у тому, хто її осягнув, «вона подібна до якогось живого організму, який розвивається, обдарований творчою силою, який породжує і дістає з себе те, чого в нього не закладали».

Геґель знає сприйняття, тямуще мислення і розумне чи то розсудливе мислення. Розуміння обертається у протилежностях, яких дотримуються однобоко (у рефлексійних визначеннях), розум мислить єдність протилежностей, не заперечуючи їх, не йдучи позаду розуміння назад у безпосередність, а виходячи за його межі до переданої безпосередності, де зберігаються, але усунуті, робочий процес розуміння, протилежності. Лише в умоглядному мисленні душа підходить до власне пізнання; розуміння, наприклад, неспроможне мислити поняття життя, бо воно – за принципом заперечення – має висловити протилежне. Його можна мислити лише умоглядно. Якщо навіть сприйняття є вихідною точкою, то все ж існує декілька видів сприйняття, воно є також формою, в якій зрештою знову ж таки умоглядне мислення стає постійним надбанням душі. Предмет сприйняття за визначенням має бути «чимось розумним, відтак не розірваним чимось частковим, а цілісністю, складеною докупи повнотою визначень. Бездуховне сприйняття – це просто чуттєва свідомість, що ззовні залишається предметом. Духовне, істинне сприйняття осягає чисту субстанцію предмета... В усіх царинах знання слушно наполягали на тому, що мовиться на підставі розгляду справи. Сюди належить те, що людина до справи ставиться з душею, серцем і характером – якщо коротко, то у своїй цілісності, – ця справа перебуває в центрі своєї уваги та надає їй свободу дій». І все ж це сприйняття – це «всього лише початок пізнавання»; воно викликає подив і шанобу, даючи ходу мисленню. Викінченим пізнанням володіє лише той, хто набув у своєму мисленні довершеного, визначеного, істинного сприйняття. «У нього споглядання просто формує чисту форму, куди знову стискається його повністю розвинуте пізнання». Це мислення «через його безпосередність можна також назвати надчуттєвим, внутрішнім сприйманням».

Попри всю несхожість, зокрема, спільним для цих філософів є те, що вони з цих видів пізнання знають більше, ніж просте сприйняття органами відчуттів і логічне мислення, не вдаючись при цьому за допомогою до надчуттєвого одкровення про вид чуда. Сприйняття ідеї у Платона, розум, котрий помічає, що є ще щось вище, аніж те, що він усвідомлює, в Екгарта, третя категорія пізнання Спінози, котра бачить речі sub specie aeterni-

ніна, розум як спроможність ідей у Канта, які вказують напрямок у нескінченність, мистецьке бачення ідей Шопенгауера, умоглядне мислення Гегеля, всі вони в чудовій одностайності наполягають на категоріях пізнання що є по той бік сприйняття органами чуттів і формально-логічній осягненності. Спільним для всіх є ієрархічний порядок категорій пізнання, спільним є також основна протилежність між інтуїтивним та раціональним, при чому як інтуїтивне так і раціональне мають значний обсяг, що повинен структуруватися усередині себе. Визначеним усе є лише у разі, якщо воно вступає в область розуміння. Образне як таке є невизначеним; як чуттєве – воно матеріал, як ідея – вияв сили для процесу розуміння.

Види предметного сприйняття поділяються або за предметами (за «трансцендентальними» решітками і видом дії) – нехай вони тут будуть гаданими чи то дійсними – або за характером суб'єктивної установки. У першому випадку метою є вчення про категорії, вчення про всі витвори і форми предметного, в іншому – вчення про форми переживань і значення переживань у предметній установці. Поділ за предметами – це пізнавально-теоретичний або об'єктивно спрямований поділ, поділ за способами переживань – це дескриптивний або суб'єктивно спрямований поділ. Теорія пізнання цікавиться питанням про реальність і вид буття, потім про пізнаваність та умови пізнаваності предметів; опис суб'єктивних функцій цікавиться реальністю переживання без питання про значення даних у змісті переживання предметів. Насамкінець, онтологічно вкоріненому інтересові протистоїть зрештою і психологічний, трансцендентному – іманентний. Щодо установок і переживань, треба, хоч і завжди вести мову про предмети, однак предмети тут – лише засіб характеристики. У такому взаємозв'язку байдуже, чи предмети правдиві чи ілюзорні, сповнені чи позбавлені значення для певного світогляду. Розмежування між суб'єктивно-психологічним та об'єктивно-пізнавально-теоретичним розглядом має для нас засадниче значення. Хоча і той і той розгляд перебувають у тісному зв'язку між собою, однак напрямок інтересу в обох випадках протилежний. Тож даймо суб'єктивно спрямовану характеристику.

Завданням є окремо від будь-якого особливого світогляду й будь-якого застосування для світогляду описати види споглядального: при цьому ми ставитимемо на початок невизначену масу сприймання, яка простягається від просто чуттєвого сприйняття до інтуїції, що виходять за межі всього раціонально чи то естетично охопного. Ця дана інтуїтивній установці маса образного є матеріалом, який осягають потім у специфічних формах через естетичну або раціональну установку, однак таким чином, що ці форми матеріалу ніколи не стають панівними. Скоріше інтуїтивна установка залишається як передумовою для обох інших споглядальних установок, так і окопним завершенням, яке раз-по-раз виходить за межі сформованого.

З цим описом установок ми ще не в змозі думати ані про мистецтво, ані про науку та пізнання. Це куди комплексніші утворення. Споглядання не є у собі ані мистецтвом, ані пізнанням, а лише предметною поведінкою, з якої можуть поставати як перше, так і друге.

а) Інтуїтивні установки

В інтуїтивній установці бачать, переймають на себе, переживають щасливе відчуття повноти і безмежності. Усе пізнається і підсумовується за допомогою відомих категорій не одразу як щось правильне (маючи водночас спустошливе відчуття того, що, по суті, не пережито нічого нового і не побачено нічого суттєвого, як це, наприклад, буває тоді, коли за раціональною жвавістю криється інтуїтивна сліпота); вона навпаки, виглядає як віддача, сприймається як бачення, як «творче» переживання зростання. Стає зрозумілим, що воля, мета та її усвідомлення стають на перешкоді й обмежують, що дане буття є радше успіхом долі і дарунком власної сутності, аніж заслугою вольової цілеспрямованості, дисципліни та засад, це є певні засади, якими керуються безумовно, коли інстинкт підказує, що щось мусить стати очевидним. Інтуїтивна установка є не швидким поглядом, а самозануренням. У її межах ідеться не про те, щоб водномить стверджувалося щось знане вже раніше, а щоб засвоїти нове, наповнене те, що відбулось шляхом споглядання, яке перебуває у процесі саморозвитку. Все інтуїтивне пов'язане розщепленням на суб'єкт і об'єкт, однак тут має місце рух поміж суб'єктом і об'єктом «туди і звідти», тут має місце усвідомлення близькості, співналежності, спорідненості з об'єктом; якщо раціональна установка створює граничну відстань між ними, то містична прагне повністю її усунути.

У слововжитку поняття розгляду часто обмежують лише чуттєвим розглядом, таким як бачення, слух, дотик тощо – байдуже, чи це буде безпосереднє сприймання чи репродукція або витвори фантазії. У ширшому смислі, проте, розгляд має місце скрізь там, де зміст нашої предметної свідомості має якусь повноту, яка хоч і обмежена визначеннями у поняттях, однак не вичерпується ними. Навпаки, ця повнота – за аналогією з зоровим відчуттям мусить бути побаченим, розглянутим, розпізнаним. Як така вона залишається для кожного суб'єкта цілком індивідуальним, не є предметом комунікації доти, доки не набуває поняттєвої або естетичної визначеності, зв'язків. Однак, при цьому взаємне порозуміння можливе не з допомогою просто формальних розрізнень у поняттях, а лише на основі одночасного і спільного бачення. Саме такою є ситуація вже з такими найпростішими елементами відчуття, от як кольори, не кажучи про витонченіші сприйняття – бачення смислу і символів. У ролі технічного

допоміжного засобу для спонукання до розгляду в інших людей виступає, коли йдеться про доступні розумінню реалії засвідчення об'єкту або відображення, при внутрішньому розгляді, у тому числі і психологічному, оформлення і промовисте зображення у слові, картині, звукові. У кожному випадку розгляд є тим останнім, куди прямують через ряд опосередкувань, щоб кожен міг бачити прямо і безпосередньо. Як щось безпосереднє він є передумовою і не доводиться раціональним мисленням; кожна людина може його бачити або не бачити, і мусить цим вдовольнитись.

Нашій людській сутності притаманне гостре прагнення до повноти розгляду. Подібно до того, як наші очі спрямовані до видимого, так усі здатні до споглядання органи духу прагнуть до того, щоб наповнитись споглядальним змістом. Той факт, що в одному випадку зміст походить від зовнішніх реальних даностей, а в другому – від внутрішніх переживань і творчого бачення, не може порушити спільного зв'язку споглядання чи інтуїції.

Предметом такого розгляду виступають насамперед чуттєвий світ і світ душевний. На основі окремих елементів цих обох світів, даних у спогляданні, вивищується будова «видимого» духу, у його зв'язках, символах, цілісних образах, типових формах, ідеях. Усі вони не лише дані нам через часткові чуттєві змісти чи душевні феномени, а існують лише у них і завдяки ним. Починаючи від безпосереднього бачення причинно-наслідкових зв'язків у природі (на противагу зв'язкам раціонально мислимим і конструйованим) і до бачення психологічних зв'язків, які вибудовують особистість, від бачення певних типів тварин чи тинів характерів існує величезна маса споглядань, якими незримо наповнена свідомість. Тут завдяки естетичній установці постають виокремлення, творяться завдяки мистецтву значущі образи, завдяки раціональній установці – форми обмежень і відношень, завдяки пізнанню – порядки, у яких матеріал споглядання критично обмежується, його відкидають як джерело помилок, визнають як джерело істини, використовують як уявний допоміжний засіб.

Називаючи матеріал споглядання «досвідом» у широкому значенні цього слова, вирізняють два його основні різновиди: по-перше, досвід в емпіричному розумінні, тобто зовнішню, непоняттєву фіксацію чуттєвих даних, «фактів», у їх існуванні, співіснуванні та послідовності; по-друге, досвід у зовсім іншому внутрішньому розумінні як відчування того, що нам дано, як бачення і переживання у ситуації, у душевних порухах, у оцінках і в захопленості ідеєю. Для розмежування двох різновидів споглядання можна вжити простий вислів Арістотеля: «Чуттєве бачення так відноситься до зримих речей, як дух – до духовних». Для всіх споглядальних, пізнавальних установок спільним буде пасивність, заданість, незалежність від власних, свавільних форм, повнота змісту та самозаконність відповідних предметних форм споглядання.

Неабияка відмінність поміж різними формами наочності та загалом особливе місце чуттєвого споглядання дають привід стверджувати що, будь-який не чуттєвий розгляд не буде розглядом взагалі. Окремі ймовірні закиди супроти наочної чи інтуїтивної сутності нечуттєвого змісту є такі:

а) «Зрештою, завжди йдеться лише про чуттєве споглядання». Тому слушно вважати, що будь-яка «реальність» виявляє себе лише у чуттєвому спогляданні, так що навіть душевне життя як щось дійсне можна бачити лише у його чуттєвих виявах. Однак за межами цього пояснення залишається той факт, що бачення чуттєвої реальності не можна цілком і повністю ототожнювати з баченням інших реальностей, так що можна вести мову про властиве усім нам неймовірне засліплення там, де йдеться про бачення за межами безпосередньо даного чуттєвого світу.

б) «Йдеться не про споглядання чи інтуїцію, а про «творчу силу уяви», яка лише відтворює відношення поміж чуттєвими спогляданнями». Не можна заперечувати того, що у будь-якому розгляді присутній момент, який називаємо «творчий». Тому спроби зробити все це предметом наукового опису будуть цілком слушними, однак їх не можна розглядати як заперечення наочного, «баченого» характеру усіх цих «творчих моментів, або заперечення» самозаконності їх змісту.

в) «Мова не йде про якісь нові, штучно створені споглядання, а лише про «почуття», які можливо, є першими усвідомленими симптомами нових чуттєвих споглядань, або ж суб'єктивними настроями, пов'язаними з останніми чи усвідомленими симптомами чуттєвих асоціацій». На противагу цьому можна сказати, що відстоюючи споглядальність, ведуть мову не стільки про генетичне пояснення, скільки про ствердження даного, і що саме «почуття» є поняттям, якому притаманний не позитивний, а лише неґативний зміст: відчуттям називають усе те, що не є сприйняттям чи логічною формою. Це поняття не має права властивого позитивним поняттям – права на те, щоб робити класифікацію. Предметний характер змісту таких чуттєвих сприймань ставиться під сумнів коли питання розглядати якнайчіткіше з феноменологічного погляду.

г) Існує часто непомітне упередження, ніби-то зміст розгляду за своєю суттю мусить бути чітким і зрозумілим так само, як чіткими і зрозумілими є всі предмети, так, немовби вони у нас перед очима. Коли ж бачать якими нечіткими, невловними, невичерпними у своїй повноті та водночас виразно не розділеними можуть бути ідеї, тоді ставлять під сумнів їхню очевидність; хоча все ж деякі з цих таких очевидностей можна було б порівняти з тим, як дивляться на сонце. Зокрема піддаються розумінню та об'єктивному опису в ідеях не установка на розглядання їх, а радше ті сили, що їх установка має у житті душі. Ці сили є предметами опису у розділі про життя духу, тут же йдеться передусім лише про ті переживання і установки, які можуть бути симптомами тих сил.

г) «Те, що нібито вважають за типи, ідеї тощо, є не чим іншим як більш або менш точними всезагальними поняттями, абстракціями частого незнання просто чуттєвого, родовими поняттями, під які підганяється окремий випадок». Такий закид обґрунтовують тим, мовляв, ще Платон ототожнював бачення ідей з мисленням про родові або у всезагальні поняття. (Оскільки логічне мислення з його формальним характером він ще не відмежував як просте знаряддя для роботи над матеріалом, що дається в інший спосіб). Однак найчіткіше можна відокремити найзагальніше поняття від споглядуваної цілісності, що дана у споглядання. Окрема річ відповідає загальному поняттю як випадок родові, а споглядувані цілісності – як частина цілому. А тому найзагальніші поняття чітко визначаються переліком їхніх ознак (в обмеженій кількості), однак за своєю суттю вони не обов'язково є родами, доступними спогляданню. Цілісності ж (ідеї), навпаки, нескінченні в часткових складниках, вони за своєю суттю споглядувані, однак з логічного погляду не мають якогось чіткого визначення і межі. Їх можна осягнути лише шляхом переліку низки обґрунтувань і шляхом споглядань; вони не визначаються, однак виявляються в намірах.

На основі споглядальної установки і на противагу всьому зримому вибудовуються (інші) установки, які формують зриме, оскільки воно є матеріалом, і водночас приводяться до руху зримим, як силою ідеї. Вони є або активними установками, про які йшла мова у першому розділі, або ж установками чисто споглядальними – які використовують бачення і формування не з казна-якою метою, а як самометою.

Те формування буде таким, що ізолює споглядання від усіх зв'язків, усамостійнює його – це естетична установка (яку можна тримати, принаймні відокремлено від поняття мистецтва). Або ж формування у його розмежуваннях і фіксуваннях буде спрямоване насамперед на встановлення зв'язків, об'єднання, порівняння. Це буде раціональна установка, яка, знову ж таки, постає, відмежовуючись від поняття науки.

б) Естетична установка

Можливо, сутність естетичної установки стає найвиразнішою на прикладі того раптового зламу, що відбувається в ту мить, коли ми потрапляємо під її вплив, виходячи за межі якоїсь іншої установки. Уявімо собі лікаря біля ліжка людини, що перебуває при смерті. Він налаштований дивитися і думати, однак лише постільки, поскільки ці установки дають до рук засоби (реалізації) його активності, його прагнення зцілити хворого. Злам настає тоді, коли усамостійнюється установка раціональна: лікар шукає і бачить тепер усе те, що він вивчав стосовно таких випадків, навіть якщо це і не дає йому можливостей зцілити хворого, він обдумує всі сторони каузальних відношень, фіксує і

упорядковує симптоматологію, він підводить (симптоми) під відомі йому типи і з'ясовує невідоме йому, нове, яке прагне пояснити. І знову настає злам – тоді, коли він, почавши діяти, втрачає цю раціональну установку, віддаючи себе всецілості цього переживання, просто поринаючи у споглядання, у якому він уриває усі зв'язки, усі відношення – байдуже, чи то у реальності його дії, чи в області науково-раціонального аналізу, ізолює картину як від власної, так і від будь-яких інших реальних життєвих сфер. Тепер його установка є незацікавленою, тобто позбавленою якихось бажань, якої-небудь прихильності чи огиди. Вона однаково далека від усього, з'являється почуття звільнення і позбавленої відповідальності повноти. Однак картина набуває для нього ознак єдності і всецілості, а його бачення набуває символічного характеру. Він бачить тепер помираючого так, як бачив Рембрандт прохача.

Вирішальним з формального погляду для естетичної установки буде ізолювання. Тут воно означає як вивільнення змісту переживань (з плетива) об'єктивних зв'язків, так і вивільнення самого переживання з таких різновидів його психологічної детермінації, як завдання, цілі, напрями вольової спрямованості. Це вивільнення, яке Кант називав «незацікавленим уподобанням», а Шопенгауер – звільненням від жадання волі, пов'язане зі специфічною відсутністю відповідальності. Замість того, щоб співвідносити себе з обмеженістю цілого, вивільнена від нього й ізольована естетична установка сама накладає себе як щось ціле. При цьому її зміст може набирати найрізноманітніших форм і обсягів, починаючи від простого чуттєвого враження до переживання космосу, він може бути простим безпосереднім спогляданням, або ж набирати символічної форми, він може бути чуттєвим, душевним або духовним, охоплювати сублімовані метафізичні образи тощо. Проте суб'єктові тут завжди притаманна згадана вище відсутність відповідальності – байдуже чи виокремленим для нього буде миттєве збудження, чи космос як такий, чи йтиметься про чуттєвість, чи про ідею, яку несе в собі ця установка. Цілком універсальна «картина світу» може функціонувати в естетичному розумінні, тому що будь-яка «картина» вже є виокремленням, а не справжньою всецілістю.

Завдяки такому ізолюванню переживань і предметних форм естетична установка оволодіває субстанційним, оскільки ізольоване й обмежене повниться ідеєю, бо воно є символом і космосом відносної всецілості. Зміст як витвір мистецтва є чимось структурованим, має внутрішню форму. У створеному образі є щось необхідне і примусове. Митець сповнений специфічної відповідальності творця, він мусить коритись законові, якого не знає, однак відчуває у процесі творення. Водночас ця відповідальність сусідить з безвідповідальністю усього естетичного в тому, що стосується дійсності і всецілості буття. Відповідальність стосується лише ізольованих витворів.

Естетичне формалізується в похідних поняттях, якщо залишаються прості форми, закони без ідеї, прості враження і фрагменти, коли артис-

тим виступає на місце цілковитої естетичної установки. Зміст естетичної установки потім більше не буде всецілістю в собі, не буде космосом з символічним характером.

Двозначною і потім легко неправдивою буде естетична установка, якщо вона знову приймає зв'язок з дійсністю, з активністю, з бажанням діяти, якщо вона стає «зацікавленою». Ізоляція не зберігається, натомість у формах ізоляції пропонується щось таке, що бажає втрутитися в дійсність життя. Стеменно як наука у пророцькій філософії стає двозначною, так і мистецтво як змістове пророцтво. У формах естетичної установки має значення специфічна невідповідальність і між цією та відповідальною життєвою дією свідомість нечітко коливається то в один то в інший бік.

Світообрази як величні картини цілого пропонуються нам як у філософсько-раціональній формі так і в естетично-відокремлювальній формі. Двозначність усяких світообразів, оскільки вони виявляються розглядом світу та естетичними змістами, несе в собі своєрідну несправжність: Світообрази, які як прості осередки відповідальних сил належать до життя духу, дають чисто споглядальну насолоду, достатнє задоволення і прицім ми оманливо переживаємо смисл, творення та піднесення, яке сприймається реально, так що з утручанням цього інтересу установка не буде в жоднім разі чисто естетичною, але й так само не буде практично-життєвою. Майже усяка метафізика обманює отаким чином на шляху естетичного, віддаючись відокремлювальному спогляданню того, що по-справжньому пізнається лише в практичних справах та відповідальних рішеннях. До такого ж обману може вдаватися і мистецтво, яке – як велике мистецтво – у всі часи є чимось куди більшим, аніж естетичним, воно вміщує несе в собі усяке духовне, ідейне, релігійне. Воно не обманює, коли людина в ньому творчо і рецептивно переживає смисл, а тоді, коли цей смисл зводиться до абсолюту і до реальності самого життя, сповненого відповідальності.Метафізика і мистецтво, завдяки естетичній установці, наявної в одному й іншому, вводять в оману, відводячи від існування, якщо естетична установка інстинктивно чи свідомо не розпізнана в своїй особливості.

В. Раціональна установка

Якщо надмірні, плинні наочності відокремлюються та розмежовуються в собі, то вже наявна естетична чи раціональна установка; одна й друга відокремлюються, лише абстрагуючись від інтуітивної установки, у якій завжди вже містяться зародки інших установок, якою мірою, вона залишається їхньою передумовою. Контрастують між собою лише естетична та раціональна установка: естетична розмежовує, ізолюючи й уриваючи

зв'язки з цією розмежованою сферою розгляду; раціональна розмежовує, аби обмежене якраз привести у нескінченні зв'язки один з одним.Такі розмежування в найширшому смислі називаються поняттями; вони осягають щось наочне в собі; усяке утворення понять є нічим іншим як обмеження, формування та зв'язок у розгляді.

Чистий розгляд, якби він існував, носив би нескінченний характер; кожне поставлення межі щось вилучає, що, відтак, стає скінченним. Цей процес обмеження чи встановлення меж означає «визначати». Дія раціональної установки, що доводить до кінця, позначується іншим словом, як та «що заперечує» (omnis determinatio est negatio*, Спіноза). Раціональне встановлення межі – це встановлення межі супроти чогось іншого: загально виражена. Раціональне формування рухається неминуче в протилежностях. «Встановлюючи» якесь обмеження, раціональна установка виключає щось інше. Відтак раціональна установка ніколи не може осягати цілостей: вони інтуїтивно повинні бути наявними заздалегідь, і раціональна установка може бути до них шляхом, який досягає своєї мети лише завдяки раціональній установці, в той час коли, зрештою, раціональне долається як простий засіб, і знову розпорошується як проста форма.

Формальний характер раціонального прирікає будь-яке мислення на порожнечу, оскільки раціональне не ґрунтується на спогляданні, не має справи з його матеріалом. Споглядальна установка здатна існувати більшою або меншою мірою самостійно, раціональна ж – відповідно до самозаконної суті будь-якої предметності – вказує на споглядальну як свою основу, якщо не бажає мати перед собою ніщо. *Таке відношення між споглядальним і раціональним* пов'язане з акцентуванням одного боку і нехтуванням іншим – коли, скажімо, інтуїтивне гадано ототожнюють з пізнанням як таким, тоді як формальні витвори раціональної установки самі спроможні бути пізнанням як *упорядкуванням* хаосу споглядань. Акцентують інший бік тоді, коли *світом* пізнання ми вважаємо мислення у його абстрактності, у можливому вивільненні від споглядання – тоді будь-яке чуттєве споглядання можна розглядати просто як неясне мислення. Існування інтуїтивного і раціонального у їхньому взаємозалежному вказуванні відображає давній вислів: crede ut intellegas (вір, щоб розуміти – *лат.*), зміст якого можна тлумачити або як вимогу sacrificio del intelleto (жертва розуму – *іт.*), відкидання раціональної значимості на користь догматичних, ніби то очевидних тверджень, що вже самі по собі є раціональними – або ж як вимогу, яку можна висловити так: перш ніж думати, треба мати чуття, досвід, інакше твоя думка лишиться порожньою, формальною і ніякою.

Чуттєве споглядання у порівнянні з раціональним формуванням є чимось життєвим. Воно є чимось нескінченним, містить у собі навіть те, що

* Обмеження є заперечення (*лат.*).

з погляду здорового глузду видається несумісним, суперечливим. Воно є чимось плинним, повінню. Обмежувальні форми *ratio* є чимось подібним до *тенет, в яких завмирає* це життєве споглядання. Раціональна установка *фіксує,* обмежує його. Фіксуючи, думка має смисл лише у її тривалому зв'язку з життєвим чуттєвим спогляданням; вона здатна лише обробляти його, однак ніколи не в змозі якимось чином замінити його, немовби віддзеркалити повторити як *ratio*. Тому чуттєве споглядання як таке є чимось більшим аніж те, що обмежується раціональним. Багато чого в чуттєвому спогляданні лишається незбагненним, незрозумілим. Чуттєве споглядання – це життєвість, дана мені без мого втручання, воно зростає, будучи неповторним і нестверджуваним у своїй ідентичності. Водночас те, що схоплене через *ratio* і його обмежувальними формами – це надійний матеріал для повсякчасного повторення, для використання і порівняння, для спілкування і навчання. Такий взаємозв'язок життєвого споглядання і мислення, що, фіксує, застигає, діє вбивчо, знаходить свій вплив у раціональній установці, змушуючи людину раз-по-раз вертатися до повного, такого, що розвивається, живого, поняттєвого розгляду; коли ж вона цього не робить, тоді споглядальна предметна свідомість застигає у чітко окреслених межах у застиглих поняттях – і стає мертвою. Оця властивість раціональної установки – часто примітна протилежність життя і пізнавання, знання ж постійно викривається як щось убивче, раціональне ж сприймається як перешкода, якою воно і є – навіть тоді, коли фіксовані витвори стають знаряддями творення нової життєвості.

Порівняно з пасивною відданістю чуттєвому спогляданню раціональна установка приховує у собі *момент активності.* Постає складне взаємопроникнення даного розгляду і раціональної праці. Момент активності може хитатися між його мінімумом і цілеспрямованим опануванням: на одному полюсі людина зі споглядальною установкою шукає істину – таку, яка дана їй самій, тобто випадкову, однаково чисту в будь-якій ситуації, незакаламучену, зосереджену на самій собі, таку, що потребує мінімуму мисленного формування, просто такою мірою, щоб чуттєве зробити предметним; на другому ж полюсі людина з цілеспрямованою, свідомою, раціональною установкою, керуючись певною точкою зору (ідеї) активно шукає істину; вона мислить систематично, не задовольняючись обмеженими та окремими відношеннями, вона прагне до всебічності, цілісності, до нових зв'язків. Перша з цих крайнощів близька до естетичної установки, друга, раціональна, слугує пізнанню.

У межах раціональної установки *формальний апарат* немовби приведений у рух. Сили, які заводять його, можуть бути лише силами власне активної установки, життєвими цілями, для яких раціональне буде лише засобом. Раціональне саме по собі безсиле. Коли воно у межах чисто споглядальної установки приводиться в дію лише з пізнавальною

метою, рушійні сили самі по собі вже не є раціональними – вони знаходять свій вияв у інтуїтивному цілісному баченні, в *ідеях*. Їхні перші імпульси у раціональному виявляють себе як θαυμάζειν (дивуватися). В той час як для активної життєвої установки мислення і розгляд є чимось виокремленим, просто засобом, а будь-який досвід і звичка є чимось само собою зрозумілим хай вони будуть навіть дивом, магічним процесом або чимось прорахованим – захоплення справою є першим спалахом раціональної пізнавальної установки. Вона спрямована на осягнення цілісності, відношень, пов'язує усе з усім. Вона інтуїтивно охоплює ідеї і, підштовхнутий їхньою силою, раціональний апарат рухається вже далі самостійно, як певна чиста цілісність, прямуючи до нескінченності. (Історично значущим, пам'ятним назавжди лишається той момент, коли впродовж VII–VIII століть до н. е. давня Греція вперше у межах європейського культурного кола зробила цей крок. У той час як – наскільки відомо – до тих пір будь-яке мислення, наприклад у стародавньому Єгипті, розглядалось не у зв'язку з ідеями і пізнавальними цілями, а лише як засіб на службі життєвої практики (наприклад, вимірювання, але не математика), тут уперше з'являється принципово нове: людина усвідомлює смисл пізнання як таке, і відтоді той раціональний апарат, яким користувалися здавна, вперше починає самостійний рух.)

Вплив раціональної установки, як випливає з мовленого вище, можна розглядати принаймні під двома кутами зору: 1. Вона розкриває, *вносить відношення, ясність,* на противагу плинності, хаосу, ізольованості, випадкові; вона приносить у свідомість біль від знання – на противагу безпосередній, неусвідомленій наївності життєвого досвіду, і споглядання; 2. Вона несе з собою *завмирання і смерть.*

У першому напрямку на раціональній установці ґрунтується усе те, що пов'язане з розсудливістю та передбачливістю в діях, з плануванням, системністю пізнання, з будь-яким упорядкуванням, організацією, розподілом, усім тим, що піддається численню. У межах раціональної установки ми пізнаємо можливість удосконалювати і розвивати наше буття як цілісність, долати свою окремішність і впродовж дня не переносити її терпляче і не впадати у свавілля, а тим чи іншим чином узагальнювати, співвідносячи окреме з цілісністю і надаючи у такий спосіб йому смислу. Однак зі знанням та обчисленням ми починаємо усвідомлювати новий різновид страждання: «хто більше знає, той примножує скорботи». Будь-яка суперечливість стає нам зрозумілою. В той час, як наївне страждання є чимось миттєвим, таким, що не доводить до розпачу, у межах раціональної установки ми наштовхуємось на власні межі, впадаємо у відчай і вперше стаємо, таким чином, на той ґрунт, на якому зростає усе духовно живе. Раціональний апарат, який сам по собі є порожнім і здатний лише запобігати безглуздю, не нада-

ючи водночас власного матеріального смислу і будучи нежиттєвою формальністю, яка спроможна рухатись лише під впливом інших сил – ідей, є водночас тим засобом, завдяки якому стає можливою будь-яка диференціація і весь подальший розвиток душевного життя. Субстанція криється завжди лише у чуттєвому спогляданні та досвіді, проте вони щезають без сліду, без саморефлексії, якщо не охоплюються цим апаратом, не підпираються і не виштовхуються нагору ним. Такий вплив апарату спричиняє кризи душевного життя, однак спершу робить можливим подальший розгляд і пізнання.

Якщо з цього погляду раціональна установка виступає умовою душевного розвитку, то, з іншого боку, вона пов'язана з помиранням і смертю. Усе те, що вона охоплює, фіксується як таке, повторюється, стає просто володінням, чимось нежиттєвим. З одного боку, спеціальна установка творить оболонку, по якій в'ється життя – з іншого ж боку ця оболонка криє у собі тенденцію уподібнювати будь-яке життя до самого себе і тим самим знищувати його. Достеменно як стебло рослини, для того, щоб вона жила, стебло мусить набути оболонкової твердості, задерев'яніти, так і життя потребує раціонального; і подібно до того як ця задерев'янілість бере, зрештою, від стебла життя, перетворюючи його на звичайний засіб, так і раціональне виявляє тенденцію робити душу задерев'янілою.

Допоки раціональний апарат приводиться в рух ідеями, оця його властивість – бути чистим засобом – усвідомлюється ним самим, він розмежовано осягає також і цей досвід – оскільки він наочний. Тому характерною рисою раціональної установки є те, що вона розкриває у собі тенденції, які доводять апарат до крайньої межі, і *тенденції, які руйнують його самого.* Зрештою, навіть у мислителів, вороже налаштованих один до одного, часто подибуємо спільне:

Філософія *Канта* – це раціоналізм, який водночас сам себе стверджує і сам себе долає. У вченні про ідеї він вбачає той ірраціональний чинник, який є суттєвим складником раціональної установки. Геґель ще у свої юні часи дійшов висновку, що властивістю розуму є прагнення покладати межі усьому. Ці межі долаються не самим мисленням, а життям, яке розвивається, спираючись на мисленний оболонк. Якби наше кішечне буття було лише розумом, а не власне життям, тобто чимось нескінченним, тоді неможливим було б наше фактичне життєве піднесення до нескінченності. Те, чого досягає життя, як живий процес – це завжди нове творення всецілості, яка містить у собі роз'єднані розумом протилежності – а цього, за Геґелем, може досягти у межах раціонального спекулятивний розум. Розум скрізь обмежується у протилежностях й абстракціях. «Філософія має виявляти в усьому кінечному конечність і, завдяки розсудку вимагати вивершення його самого». Спекулятивний розум як і саме життя, робить злет від кінечного до нескінченного. Кіркеґор вбачає в цьому сутність інтелектуальності, що вона

згідно з останньою метою жадає піднести саму себе. – Сократ бачив, чого не може знати раціональне, коли казав: я знаю те, що нічого не знаю.

Ті самі сили, які приводять раціональне в рух і розвивають його, готують водночас вибухівку, чим знову долається раціональне. З поняттям раціонального, так само як і з поняттям споглядання, нерозривно поєднане ірраціональне як сила у її справжній, завершеній формі.

Перш ніж схарактеризувати ті форми творення, які постають через чотири типові процеси з завершеної і цілісної форми раціональної установки, окинемо поглядом сферу *особливих технічних прийомів мислення*. Способи співвіднесення, поступу у мисленному обмежуванні і пов'язаності досить різноманітні. Дослідження їх з погляду власних закономірностей раціонального є справою логіки. Тут потрібно лише вказати на те, яким чином оцю всю значущість, велетенську область розглядати з огляду на її психологічну релевантність. Звичайно, не в наших намірах опанувати цими технічними прийомами, – однак, опановуємо – навіть не здогадуючись – лише окремими з них. Принагідно не може не впадати у вічі те, що ми та інші, непомітно для себе, однаковим чином засвоїли певні раціональні механізми мислення. Свідомо знайомлячись з новими формами мислення, ми на свій подив помічаємо нашу схильність до старих, узвичаєних форм мислення, які непомітно спонукають нас мислити у такий спосіб, який ми – на рівні свідомості – напевно, уже давно подолали. Вся наша освіта є куди меншою мірою знання матеріалу окремих наук, а значно більшою мірою вивчення специфіки мислення у межах окремих предметних сфер і форм мислення загалом. Проте вивчаємо їх лише на певному конкретному матеріалі, у межах матеріальної установки. І саме така «формальна освіта» є тим, що спершу відкриває нам реально матеріальні світи». Проте, яку роль тут відіграє випадок, ми можемо довідатись, коли, засвоївши нові форми мислення, з плином років ще раз і ще раз переживатимемо свою прикутість до старих.

При психологічному розгляді ми якраз свідомі цього. Однак саме вивчення логіки дає змогу опосередковувати це знання, коли ми логічне розуміння застосовуємо *у зв'язку* з психологічним для спостереження нас самих та інших. Перелічимо окремі, ті, що впадають у вічі технічні прийоми мислення.

I. Схоластична техніка мислення:

1. Мислення відповідно до *принципу заперечення* буде, з огляду на панівний огляд, «правильним » у тому розумінні, що правильним є усе те, що заперечується; усе ж заперечне, є неправильним і, відтак, ніяким. Заперечні поняття просто немислимі та відповідна їм реальність, не може існувати. Це той спосіб мислення, який принесли у світ елеати. Оскільки суперечність не можлива, з двох заперечних тверджень правильним може бути лише одне. Якщо одне із заперечень виявляється неможливим, інше буде правильним (побічний доказ). Коли доводиться спростувати якесь понят-

тя як виправдане, слід лише показати, що воно з двох протиставлень містить у собі обидві – або ж жодної з них. Якщо у чомусь криються обидві з двох протиставлень, то воно просто неможливе (антиномія). Недійсним буде те, що не містить у собі жодного з двох протиставлень (дилема)[1]. Доведення антиномії чи дилема є вирішальним чинником. Цей спосіб мислення з найбільшою чіткістю виявляє себе тоді, коли у філософії застосовують математичну техніку – аксіоми, принципи, наслідки, висновки, доведення тощо. Цілковиту протилежність цьому являє собою діалектичний метод Геґеля, котрий говорить: «манера висловлювати твердження, давати йому обґрунтування й так само обґрунтовано спростовувати протилежне твердження – це не та форма, у якій може виступати істина».

2. Взаємозв'язок понять тут мислиться у *формі піраміди*. Поняття розташовуються у неперервному ряді родів і видів за принципом субординації. Розрізняють і розподіляють, шукаючи на численних щаблях цієї субординації genus proximum і diferentia specifica*. Все тут знаходить своє місце, своє стебло, усе таким чином «визначається». Для того, щоб повністю визначити поняття, потрібно бачити всю піраміду понять, у якій йому належить своє місце. Логічний поділ – суть справи. «Поділ мусить бути цілковитим, його не можна жодним чином обминути, немає ніяких побічних чи проміжних видів. Повний поділ з огляду на побічні види є дихотомічним, а з огляду на проміжні – тривалим (= невпинним)». Тривалий (= невпинний) розподіл означає, що поступово поглиблюється специфікація родових понять кожного з його елементів, живе розчленування і формування логічної матерії, немовби пластичне мислення… Платон створює поняття софіста, державця шляхом поступового дихотомічного і неперервного поділу, він ніби висікає його з загального поняття митця-трударя, і з кожним кроком риси стають дедалі більш схожими і промовистими…»[2].

3. Застосування принципу заперечення з одного боку, та розмежувань, дефініції, розподілу за родами та видами з іншого як основних знарядь і є схоластичним методом у власному значенні цього слова. Ми виокремлюємо, визначаємо, висловлюємо певне твердження як питання, фіксуючи його окремі елементи. На питання підготовлені можливі відповіді. Відповіді даються заодно з протилежними твердженнями. Спростування і обґрунтування утворюють один ряд, який завершують висновками. Насамкінець, усе врівноважується і підлягає остаточному рішенню. Той факт, що це рішення насправді не є результатом технічного прийому, а вже існувало перед цим, є чимось само собою зрозумілим.

---

[1] Пор. Куно Фішер «Логіка», §14.
* Загальний рід і видова ознака (*лат.*).
[2] Куно Фішер «Логіка», §21.

II. Експериментальна техніка мислення.

Будь-яка техніка мислення має специфічний зв'язок із спогляданням і пізнанням. Схоластична техніка дотримується насамперед споглядання і пізнання, відомі кожному і зрозумілі самі по собі, вона *збирає усе пізнаване і наочне,* – хай то воно буде лише чуттєвим, чи душевним чи духовним. Наповнений експонатами *музей* – ось її символ, так само як символізують її величезна система *скриньок, де розкладено все.* Однак ця техніка завжди виходить з наочного матеріалу, вона формує, опрацьовує, класифікує, аналізує лише те, що вже дане. Вона кружляє навколо нескінченного, однак такого, що не підлягає змінам, матеріалу, обмежуючи його, однак не ставлячи його під знак питання.

Постановка питань до наочного розгляду і пізнання – саме у цьому полягає суть експериментальної техніки мислення у найглибшому значенні цього слова. Вона зосереджується насамперед не на феномені, а зв'язках. Вона конструює в уяві можливі зв'язки і перевіряє на практиці, чи вони слушні. Це мислення являє собою поперемінну дію теорії і розгляду – однак таким чином, що теорія стає знаряддям постановки таких питань, на які шляхом розгляду неможливо отримати однозначну відповідь.

У царині природничих наук такий технічний прийом мислення теоретично з'ясував Ґалілей. У його основі лежить теорія, що спирається на математику (тією мірою, якою пізнання поширюється на все, що піддається вимірюванню й обчисленню). У гуманітарних науках роль теорії відіграє тип ідеалу (у тому значенні, як це розумів Макс Вебер). Простому описові і спогляданню протистоїть вивчення історичних взаємозв'язків шляхом конструювань ідеальних типів і порівнянь окремих випадків. Пізнаване тут, осягається насамперед в якісному плані, не кількісно, внаслідок чого математика не відіграє ніякої ролі. Проникливий, спрямований на осягнення взаємозв'язків, інтенсивний, такий, що рухається між конструюванням і емпіричною перевіркою спосіб мислення буде мати той же рівень, як і природничонауковий експеримент – якщо порівняти його зі схоластичною технікою мислення з одного боку, і діалектичною – з іншого.

III. Діалектична техніка мислення

Ті протилежності, у межах яких рухається усе раціональне мислення, в усіх описаних раніше методах виявляють себе у такий спосіб, який вимагає виключення однієї з них. Наштовхуючись на протилежність цінностей, схоластичне мислення керується методом Арістотеля: вибирати «се-

реднє» поміж двома крайнощами. Однак справжнє поєднання протилежностей, розв'язання їх без виключення жодної властиві діалектичному мисленню. Принципові «або-або» діалектична техніка мислення протиставляє принцип «як..., так і...» або «ані... – ані...» Таке об'єднання здійснюється завдяки спогляданню, у сфері якого зпімаються суперечності. Від цієї базової споглядальності, у межах якої вже здійснено синтез, відштовхується діалектик, задля того, щоб згодом подати у раціональній формі абстракцію пари протилежностей як тезу, антитезу і їхній синтез у конкретній цілісності. Трихотомія відіграє тут таку ж саму роль, як у субординаційній системі дихотомія.

Приклади: *становлення не є ані буттям, ані небуттям, воно є і тим і тим водночас, і буттям, і небуттям, які об'єднуються у конкретності становлення.*

Життя не є ані взаємопов'язаною сумою частин, як механізм, ані єдністю – воно є водночас і тим і тим: цілим, яке зумовлює свої частини, і частинами, які зумовлюють ціле. Воно такою ж мірою є механізмом як і єдністю, і, водночас воно не є ані тим ані іншим, а є нескінченним синтезом обох у межах цілого.

Отож, діалектика не може осягати дійсність у такий самий спосіб, як і попередні форми мислення. Вона привносить сюди новий момент: виокремлюється і потрапляє у поле зору специфічна споглядальність, яку можна нескінченно аналізувати шляхом абстрагування протилежностей (власне, таким є шлях фактичного пізнання) і яка водночас сама по собі не є пізнаваною в силу її нескінченності. Коли абсолютизують згадані раніше раціональні шляхи пізнання, то забувають про конкретну цілісність і мислять лише абстракціями протилежностей; абсолютизація ж діалектичного методу спрямовує пізнання на хибний шлях, оскільки тут виявляються лише зв'язки між поняттями. Однак не поглиблюється фактичне пізнання. Діалектичний метод не дає ніяких доказів щодо реальності. Він спрямований не на вивчення фактичних взаємозв'язків, а на вивчення взаємозв'язків між поняттями. Він накидає на вже наявні раціональні висновки своєрідну мережу, у межах якої поняття вступають у нові взаємозв'язки, однак глибше пізнання справи відсутнє. У справжній своїй формі цей метод ближчий до споглядання і, водночас, ґрунтується цілком і повністю на схоластичному та експериментальному мисленні, яке спершу надає йому матеріал. Сама справа перекручується у своїх реальних взаємозв'язках і діалектична взаємозалежність вважається такою ж самою, а тому породжує своєрідну нову схоластику.

Діалектичний метод дає мисленню насамперед «формування», тоді як обидва попередні методи – це шляхи власне «пізнання».

Способи, якими «тритактова» форма здатна породжувати єдність є такими ж різноманітними як і різновиди понять і окремих предметів. «Третє» можна розуміти як єдність, конкретний синтез, поєднання, у хибний же спосіб їх можна тлумачити як суму, щось середнє, суміш. Говорити ж,

нібито всі речі мають дві сторони, означає тривіально спростити справу: не всі речі двобічні, а лише конкретні цілісності, які залежно від обставин стають «третіми», і вони мають, власне, не дві сторони, а є множиною пар протилежностей; вони мають не дві *сторони,* а є нескінченним синтезом однієї протилежності в середині них самих. Спосіб вираження обох сторін й усуває характер нескінченного і фіксує те, що саме є рух і життя, в абстракцію двох протиставлених, але немовби цілковитих скінченностей.

Справжнє діалектичне мислення щоразу кружляє навколо специфічної споглядальності. У випорожненій формалізації вона може виступати як безсторонній потрійний акт, що завжди подає або прості обчислення, або щось абстрактне середнє, або просту сумарність. Тому й діалектичний метод такий різноманітний, як і різноманітні є змісти. Влучно мовить Розенкранц: «Те, у яких партикулярних логічних категоріях зображається логічний процес, – це залежить від відповідної якості змісту... Можна бути певним, що більшість помилок у методі припускається через те, що споглядач не досить перейнявся своєрідністю предмету». Він розрізняє «істинні тріади» та «невинні тріади». Логічне дослідження діалектичного мало б розглядати якраз одиничні специфічні наочності, загальна форма мало про що говорить. Воно тут викладено дуже неоковирно. Ідентичне є саме форма тріадного, та синтетичний характер, що ґрунтується на розгляді; в усьому іншому діалектичні зв'язки завжди різняться.

Усі технічні прийоми мислення, як їх можна змалювати, є лише формальне, наслідуване, репродуковане. Що в окремому випадку стає змістом, новим змістом, що є завжди творчим, те ніколи не з'являється через техніку як таку, а в усіх випадках завдяки інтуїції. Техніка – це осердя, у винаходу джерела інші.

Кожна людина в наші дні несамохіть рухається таки в усіх трьох сферах технічних прийомів мислення, але часто помічається перевага окремих сфер. Проте і в людині, взятій окремо, таке переважання може ділитися, так що одна і та ж людина, певною мірою, відносно свого наукового фаху мислить як експериментатор, а в житті завжди схоластично.

Як доповнення до справжніх та повних образів раціональної установки можна коротко позначити наслідки, що й далі мають місце завдяки чотирьом процесам:

Недиференційовані образи: поки людина сама не робить предметом свій спосіб мислення, не рефлектує поза речами, поза видом, як вона мислить про речі, доти її спосіб мислення ненадійний, навіть коли й вона ще й навчена отаким способом. Відтак, наявне мислення, не, по суті, наївне, випадкове, нечітке. Тут можна було б довести, яким чином людина завжди мислить схоластично, експериментально, діалектично, але скрізь і постійно заважає самій собі, стає незрозумілою, не послідовною. Ми всі більшою чи меншою мірою перебуваємо в такому становищі.

Абсолютизація раціональної установки зводить осягненність у роздвоєнні суб'єкт-об'єкт до абсолюту. Віра в розум, апелювання до нього не знає меж. Людина стає цілком амістичною.

Формалізація. Види технічних прийомів мислення, як ми їх окреслили, оці мисленнєві механізми, обґрунтовані в об'єктивних, формальних властивостях мислимого; доцільним уявляється вивчення цих прийомів, подібно до того, як вчаться рахувати: цією справою оволодівають, звісно ж, не без зусиль, а мають потребу у постійних вправляннях та набутті освіти, щоб мати змогу все це використати на практиці. А ще ж, розуміючи її сутність, можна знання з даного предмету застосувати, і в застосуванні їх з іншою метою більше не обманюватися. Та коли ці речі розглядати саме таким чином, можна спостерегти, як ці форми стають самостійними, відокремлюються від предмету та розгляду. Отак вони стають безвартісними для пізнання, вони для пізнавання дають лише щось, за умови, коли кружляють навколо самих предметів. В історії кожен з цих мисленнєвих технічних прийомів в один момент заміняється, ідентифікується з самим предметом, зі змістом.

Характеризуючи згадану вище формалізацію, можна вказати на деякі її відтінків:

Абстрактне мислення. Будь-яке мислення абстрагує, однак у межах повної раціональної установки завжди зберігається співвідношення між абстракцією і тим, від чого абстрагується. Однак абстракції можуть фіксуватися у наших головах, зберігаючись там і пануючи над нами без кореляції споглядань. Потім абстракції витісняють споглядання. З усіх споглядань видобуваються лише логічні категорії, і замість того, щоб мислити, виходячи із споглядань, ми мислимо просто у цих категоріях, переконані, ніби цим самим осягаємо істотне. Тоді і в мові переважають абстракції, і ведеться мова про речі, причини, цілі тощо – там, треба було б думати і про щось конкретне, і доладно передавати це у мові. Такий формалізм абстракції притаманний послідовникам усіх великих мислителів. У повсякденному житті ми можемо спостерігати якраз прикутість до таких абстракцій, помічати засліплення людей, котрі лають абстрактне мислення, мало думають і завше приймають свої узвичаєні абстракції за реальність[1].

Якщо тут у процесі формалізації абстракція стає руйначем споглядання відносно елементів предметної свідомості, то і наслідок взаємозв'язку між думками може ув'язуватися з просто формальними схемами:

Конструктор покладається на формальні можливості, не звертаючись до споглядання як мети, вихідного пункту чи масштабу. Інтелектуальному мріинику, котрий шукає символічного виразу для релігійних і містич-

[1] Гегель у своєму нарисі «Хто мислить абстрактно?» дав наочну характеристику цього типу. – Твори, 17, 400 ff.

них переживань або ж відчуває себе релігійним у межах споглядального мислення, иротистоїть порожній систематик, котрий зводить безбарвні, позбавлені інтуїції поняттєві споруди, які з беззмістовною нескінченністю виходять на місце наповнених ідеями, логічних інтуїтивно бачених і матеріально смислових зв'язків. У кожнім разі це можна уявити на прикладі того, як філософ, споглядаючи, дошукується слова, що передавало б символічну глибину, і цим протистоїть мистецтву Луллія, який на прикладі з обертанням коліс ззовні ставить поняття у зв'язок. Перший має світогляд, другий чинить його. Формальний фанатизм за відсутністю змістовних переконань – це гідне подиву явище, притаманне тим людям, котрі втративши власну субстанцію, все ж прагнуть оволодіти чимось найвищим завдяки чисто раціональній установці.

Педант. Від споглядального пізнання і від керованої розглядом активної раціональності скрізь проходить шлях відпаду і звуження до формальної діяльності. Філософія перетворюється на філологію філософії, а дослідження, яке ґрунтується на спогляданні, зводиться до збирання, каталогізування, викладу, реєстрацію фактів, розрахунки задля розрахунків тощо. Найхарактерніші приклади – це статистика як формально беззмістовний і безсторонній метод (на противагу статистиці як дослідницькому апаратові), точні, однак, по суті, зайві помітки, відступи, марнування себе у діленнях, впорядкуваннях, критиці задля критики. Людина з такою усамостійненою раціональною установкою покладається у житті й у баченні цього життя не на власні рушійні сили, інстинктивними інтуїціями, а завжди потребує раціонального рішення з безлічі причин або ж вона взагалі не здатна що-небудь вирішувати, прилипаючи до вже відомих їй раціональних форм, манер, схем і не в силах зауважити, що обмежена і застигла визначеність її понять не має нічого спільного з нескінченністю реальних ситуацій та переживань. Педант ґвалтує життя і бачення життя за допомогою апарату *ratio* і, зрештою, сприяє тому, щоб він сам спрощувався – оскільки тоді у нього дедалі більше зникатиме усілякого матеріалу, що його апарат міг б формувати та опрацювати.

4.*Фіктивні образи* можна схарактеризувати такими двома типами:

а) *Еристик* використовує формальні властивості раціонального апарату для того, щоб обґрунтувати бодай абияку прийнятну для нього точку зору хоча б з вигляду матеріальну і водночас спростувати ту, яка для нього так само неприйнятна. У дискусію він вступає з таким настроєм немов на змаганнях із стрибків, і йдеться лише про те, щоб обійти іншого. Можливості та шляхи такої поведінки, заснованої на самозаконності логічного і тут використовується з психологічних мотивів, досить різноманітні. Еристика стала якраз теоретичним підґрунтям для розвитку техніки. Софісти вчили, як слабкі речі зробити сильнішими,

як після доведення одного доводити протилежне, як жартом знищити серйозність. а серйозністю – жарт тощо.[1]

б) *Людина почуттів.* Тенденція долати самого себе, спалювати власні витвори у полум'ї, з якого постане нове життя, притаманна раціональному, всамостійнюється і формалізується тоді, коли, нібито налаштувавшись безпосередньо на таку мету, прагнуть водночас обійти шляхи і роботу раціонального. Волають до почуттів, до безпосереднього знання; шукають, наприклад що все – єдине, і мріють про єдність. Однак завершений образ раціонального розвивається лише у межах цілого і подолання раціонального можливе лише через раціональну працю, а не через почуття. Це є формалізацією тією мірою, коли за раціональним апаратом забувають про останнє, про мету; однак формалізація – це гадане переживання меж, коли мовби попереджається те, чого не осягають поняттям, а сприймають лише зовнішньо. Усіляким випадковим мотивам хаосу і безладу відкривається шлях тоді, коли керуючись гаданим правом не чують раціональне, натомість як сама неґація – це лише момент досягнення раціональних меж у самому собі. Мотивуючи тим, мовляв, не слід гвалтувати себе формальними схемами, раціональне взагалі відкидають, замість того, щоб долаючи його опрацьовувати, постійно поглиблювати його, вбирати в собі та знову, обмежувати його. Опираючись розумному, ми уникаємо діалектичної рефлексії, і стаємо варварами у давньогрецькому розумінні, тобто людиною, котра не чує причин. Таких глухих ірраціоналістів стосуються слова Мефістофеля:

Зневаж лиш розум і знання –
Найвище людське надбання;
Хай дух олжі тебе охмарить,
Дивами злудними обмарить, –
Тоді робота нам легка... *

3. Містична установка

На противагу раціональній установці й часто як реакцію на неї, на її предметну розпорошеність і часто формальну порожнечу в межах містичної установки ми переживаємо єдине і всеціле як цілком ірраціональну повноту. Містичну установку можна порівняти з інтуїтивною, однак вона не подає розгляд як можливий матеріал раціонального формування, а означає щось таке, що вічно перебуває потойбіч будь-якого раціонального осягнення.

[1] Пор. думку про еристику Шопенгауера (вид.Reklam) I, 86-90; У, 33-40.
* Й. В. Ґьоте. Фауст. – Переклад М. Лукаша.

Визначальна ознака містичної установки полягає у *знятті протилежності суб'єкта і об'єкта* (своє «Я» і «предмета»). Звідси й усе містичне можна раціонально визначити не як зміст, а лише як переживання, тобто суб'єктивно і з таким смислом, що осягається лише у переживанні.

Суттєво неґативні риси містичної установки пов'язані якраз із зняттям суб'єктно-об'єктного відношення, тобто відмовою від розширення як предметного світу, так і власної індивідуальності. Це означає, зокрема, що:

1. Суть містичної установки полягає не у предметному баченні; все інтуітивне – яке часто ототожнюють з містичним внаслідок неможливості їх безпосередньої раціональної передачі – принципово різниться від містичного через існування зримої протилежності (хоча в окремих конкретних випадках їх розрізнення не завжди вдається).

2. У містичній установці відсутня будь-яка раціональність: тут немає ніякої логічної форми, ніяких протилежностей. ніяких суперечностей. Не існує ніяких відносностей предметів, ніякої нескінченності й антиномії. Тут існує повна протилежність між життям, спрямованим до нескінченного, визначеного пережитою ідеєю між осмисленим прагненням, і то більшою мірою, аніж знання, яке ніколи не буде до кінця виповненим, а завжди ставить перед собою усе глибші й значніші завдання – і життям у містичному зануренні, яке можна описати лише у порівнянні як цілковитий спокій і задоволення позачасово існуючим, що не пригнічує і яке усувається лише у вічній присутності Бога, або ж формулюється просто як єдине буття.

3. Унаслідок відсутності відношення поміж своє «Я» і «предметом» тут бракує також і будь-якої естетичної форми предметного витворення, не діють етичні імперативи, відсутні всілякі цінності – бо відсутнє будь-яке «супротивне», відсутня будь-яка роздвоєність.

У межах інтуітивної та раціональної установок кожен може мислити, на підставі – почасти ж – прихованого досвіду; у межах же установки містичної така засада стає куцою і дехто може сказати, ніби такого не існує. Допоки ми рухаємось у межах психології, це нам не шкодить. Навпаки, ми прагнемо уявити «на відстані» те, що переживають інші люди. Ми не маємо якоїсь особливої позиції для цього, а просто описуємо, наскільки це вдається.

Суть містичної установки знайшла свій особливо чіткий вияв у проповідях Мейстера Екгарта. З винятковою впевненістю і невтомністю відходить він від усього особливого, так чи інакше предметно зумовленого, заперечує його, звертаючись до сутності містичного у чистій, вільній від усього створеного відособленості. Ця відособленість настільки близька до простого ніщо, що немає нічого, що було б настільки тонким, щоб у ньому знайти простір – окрім Бога. Мейстер Екгарт цінує таку відособле-

ніть як щось найвище. Вона вища за любов, у якій завжди люблять *щось,* вища за страждання, у якому людина має розквитатися з тим творінням, через котре вона страждає; смирення, з яким людина схиляється перед будь-яким творінням, вища аніж милосердя, можливе таки лише тоді, коли людина виходить із себе. Однак у відособленості залишається основа нашої сутності, іскорка сама в собі; тут нищиться наше власне «Я»; поміж цілковитою самотністю і «ніщо» немає, власне, жодної різниці. Бо для нас, оскільки ми живемо у предметному світі, те, що ми переживаємо у самотності – це, по суті, «ніщо», яке все ж можна позитивно описати порівнюючи це падінням у безодню, впаданням у спокій, у нерухомість. Вільною, чистою і єдиною є лише сутність, вона без свого «Я», без форми й образу, надрозумна, притаманна всім «речам». У незліченних варіаціях вказує Екгарт на переживання Божественного, яке не досягається вольовим способом, однак до якого веде безпосередньо шлях через усе найбільш цінне у розщепленому на суб'єкт і об'єкт світі – віру, молитву, чесноти, страх Божий. Містичне всамітнення мислиться не як сп'яніння і екстаз, не як аскетично зумовлена екзальтація, а як знаходження основи природною, строгою, віруючою людиною в осмисленому зв'язку з її цілісною психологічною сутністю.

Однак людина є творінням. Вона здатна, далебі ж, поринути в стан усамітнення і позачасовості, проте ненадовго. На питання, чи тоді «її душа віднаходить себе, вона відповідає, що» находить, і якраз там, де будь-яка обдарована розумом істота усвідомлює саму себе. Бо поринаючи глибше і глибше у єдність Божественної сутності, вона ніколи не може віднайти основу. Тому Господь залишає ту мить, у яку вона знову повертається до себе, у власне «Я», віднаходить і пізнає себе як творіння.[1]

З самого початку видається суперечливим, коли шукають чи вважають, ніби знайшли *вираз* для містичної установки. Все ж про такий вираз можна вести мову в двоякому розумінні:

1. Як *символічний* вираз, що непрямим чином, опосередковано, має вказувати на усамітнення. Це спроба творити символи, писати твори, слова у такий спосіб, коли, поринаючи, цілковите всамітнення завжди можливий зворотній шлях, коли всі такі втілення і образи гублять свій смисл. Одначе й зрозуміло те, що у проповідях, у середньовічному мистецтві ми вчуваємо подих того духу, який усе предметне робить символом, а потім чим хутчіш відмовляється від усього предметного.

2. Символічний вираз можна розуміти і як *пробудження,* мета якого – побічним шляхом пробудити і розвинути у слухача схильність до містичного всамітнення: проповіддю, постановкою завдань і життєвими установками.

---

[1] Переклад тексту Екгарта Бюттнером.

Викликає подив та схожість, з якою описують містичне у різних культурах. Містик, котрий у своєму усамітненні видається чужим будь-якому виразу, все ж залишається людиною котра живе у межах розщеплення на суб'єкт і об'єкт і веде мову про те, що, власне, є невимовним. Тому будь-якій містиці притаманна *парадоксальність виразу*, коли те, що висловлене, часто береться назад – спосіб виразу, яким користуються переважним чином *художники.* Тому містик насолоджується художніми витворами, кожен з яких водночас не видається йому цілком достатнім. Він не може сказати нічого позитивного, тому нагромаджує *неґативні визначення.* Визначальна роль у порівняннях належить *об'єднанню*, і це, зазвичай, знаходить своє відображення в *еротичних картинах.* Містичний досвід супроводжується відчуттям страху і *щастя.* І повсюди описуються *щаблі* містичного розвитку аж до повного об'єднання.

Якщо та чиста форма містичного усамітнення, прикладом чого є *Екгарт,* з нашого сучасного погляду на неї мусить бути лише одна, то можна вирізнити окремі *різновиди* містичної установки. Це можна зробити, порівнюючи її з іншими установками та душевними станами, з усвідомленими мотивами і наслідками усамітнення. Скільки характерів і світоглядів, стільки ж різновидів містики можна припустити їх розрізнення. Не містична установка як така, має різновиди, а внесення містичного в сукупність світоглядів, смисл, що надається містичному. Так, приміром, містичну установку можна сприймати у контексті активної життєвої установки, хоча й не часто, і тоді така активна містика протистоїть частіше пасивній, заспокійливій містиці.

Ті форми, які поєднані з єдиним, чистим, завершеним типом містичного, можна, згідно з нашою схемою визначити як:

1. *Формалізація.* Коли ми порівнюємо описи різних містиків і припридивляємося до їхньої поведінки, то впадає у вічі, що у ряді випадків у цих містичних установках ми певні, ніби спостерегли щось субстанціональне. Що при відсутності суб'єкт-об'єктивного розщеплення містичний момент не виключає відчуття повноти буття, чогось такого, чого ми не можемо бачити ззовні, чого ані ми самі, ані той, хто переживає, не можемо ані назвати, ані аналізувати, ані зробити чимось предметним – і водночас воно виявляє себе у дії, у структуруванні особистості. У багатьох випадках видається, що неґативне може бути всім. Це просто стан *спустошення свідомості.* Тут немає розщеплення на суб'єкт і об'єкт, однак поміж цим станом і глибоким сном немає ніякої різниці. Порожнеча свідомості, яку ми всі відчуваємо при втомі, розсіюванні уваги, слуханні монотонних ритмів, під час сну тощо – у станах, при яких відсутність будь-якого предметного змісту і розрив зв'язків поміж різними формами його вияву досягає усіх щаблів – така порожнеча свідомості виступає для нас чимось містичним.

2. *Недиференційовані стани* містичного, на противагу описаному Екгартом чистому типові, трапляється значно частіше. Поєднання стану відсутності суб'єкт – об'єктного роздвоєння з усіма можливими предметними, доступними спогляданню змістами ґностичного, демонологічного характеру та близькими до них (які часто ведуть своє походження із патологічних станів свідомості), які внаслідок присутнього у них розщеплення на суб'єкт і об'єкт не є містичними, однак приховують у собі щось таємниче, зрештою, змішування з думками, взятими з філософсько-метафізичних картин світу – усе це дає підстави для висновку про те, що фактичні історичні вияви містики є досить заплутаними. Особливо ж прагнення до якихось незвичайних «вищих» станів свідомості, набуття досвіду у самогіпнотичному навіюванні, надання істотної ваги змінам свідомості, спричиненим специфічними психопатологічними процесами, характеризують такі з'ясовані нерозділені всезагальні установки, у яких чисте містичне, хоч і не завжди, виступає їхнім складником.

3. *Абсолютизація.* Оскільки містична установка вже не є предметною, її не можна вважати ані за активну, ані за споглядальну. Її ознакою є скасування суб'єкт-об'єктного роздвоєння і, відповідно, будь-якого предметного спрямування. Однак, оскільки містик також є екзистенційною людиною і, живучи, ніколи не застигає у межах своєї установки назавжди, він, абсолютизуючи цю установку як смисл власного життя, неминуче виявляє тенденцію до того, щоб стати зовсім пасивним або ж, у кращому разі, до певної міри споглядальним. Тому, власне, немає сенсу називати містичне переживання активним, пасивним чи споглядальним, бо ж воно перебуває за межами таких протиставлень – тоді як, з іншого боку, є всі підстави називати пасивним містика, котрий абсолютизує містичне.

4. *Несправжні образи.* Було б безпідставним вважати чимось суттєвим насолоду від екстатичного сп'яніння, насолоду станом, позбавленим повноти, чистим рухом у напрямку до легкої, пасивної, сенсаційної, пожадливої відданості; полегшення життя і ліноці шляхом абсолютизації містичного стають можливими тоді, коли аскеза як технічний засіб заперечується або ж застосовується лише обмежено як засіб служіння насолоді як меті. Сучасна містика як літературний фабрикат сприяє, головним чином, втечі від життя й артистичній насолоді. Називаючись містиками, вони стають епікурейцями духу і гедоніками.

Наведена вище характеристика містичної установки не охоплює, звичайно, всіх тих її виявів, які мали місце у реальній історії містики. Містичну установку вважають відмінною, з одного боку, від установки інтуїтивної, а з іншого – від установки ентузіастичної, про яку йтиметься далі. Обидві близькі до містичного, насамперед, завдяки відсутності розщеплення на суб'єкт і об'єкт, яке у межах інтуїтивної установки є

предметом постійного пошуку, а у межах установки ентузіастичної усе ще (присутнє). Інтуїтивна установка пов'язана з тим різноманіттям повноти, невидимої спостерігачеві у містичній установці. Ентузіастична установка – це насамперед рух всупереч застиглому всамітненню містичного. Однак обидві згадані вище установки знову наближаються до містичної, і є підстави стверджувати, що з містичних переживань постає нове суб'єкт – об'єктне розщеплення, тобто розщеплення, у якому власне своє «Я» і «предмет» стають чимось новим, і в цьому відношенні можна сказати, що будь-яке розщеплення на суб'єкт і об'єкт завершується, зрештою, поверненням до нової містичної установки, яку роблять можливою самі процеси згаданого вище розщеплення.

Отже, спроба розмежувати три згадані вище установки не дає до цілковитої ясності. Містична установка розвивається у специфічному напрямку, що усуває суб'єкт – об'єктне розщеплення, в той час як у межах активної установки об'єкт формується і асимілюється суб'єктом, а у межах споглядальної установки об'єкт дистанціюється від суб'єкта.

Б. САМОРЕФЛЕКТИВНІ УСТАНОВКИ

Певним прафеноменом нашої душі є те, що наша свідомість, спрямована на світ предметів, які існують поза нею, водночас здійснює немовби поворот до самої нашої душі. За свідомістю існує самосвідомість. Предметна спрямованість мовби відступає назад, рефлектуючись у душі і роблячи своїм предметом те, що називають власне своє «Я», «Я», «особистість». У такий спосіб безпосереднім душевним життям вибудовується рефлективне душевне життя. Воно здатне розглядати або перед нашим «Я» є активним.

1. Споглядальна саморефлексія

Ми *бачимо* самих себе, ми *обманюємо* самі себе, і ми оцінюємо самих себе. Однак те власне «Я», яке ми бачимо, не є якимось постійним наявним буттям – радше ми бачимо окремі пережиті феномени, окремі взаємозв'язки, частковості, які ми більш менш свідомо впорядковуємо у певну схему власного «Я» як чогось цілого. Такий *схематизм власного «Я»* багато хто з нас використовує, змішуючи його з самістю реальною, яка вивершує і ніколи цілком і повністю для нас не є предметом, оскільки постійно перебуває у становленні й завжди лишається проблематичною. Звичайно, ми в змозі допустити це змішування до такої міри, що самі почнемо жити за цією схемою, і ця схема виступає для нас як ре-

альна самість – наприклад як бюрґерська екзистенція, як певне уявлення про щастя самості тощо. Підміна реальної самості у її цілісності самістю гаданою завжди веде до самообману. Наше самопізнання можна розуміти радше як нескінченне завдання, яке до того ж, щонайменше, з'ясовується простим і пильним спогляданням, а в мінливому, життєвому пізнанні постійно видозмінюється. Спрощена схема самості призводить бачення її до обману. Схеми подаються мовними виразами, людськими типами, як їх у наочних образах упродовж століть давали мистецтво і психологія; зі схематизмом пов'язана й інтелектуалізація, яка замінює пережите власне «Я» існуванням згідно зі сформульованими засадами і правилами, схематичний і є те, що думають про нас інші, і те, чим ми є для нас, коли дивимось у дзеркалі нашого оточення. До того ж обмани набувають своєї сили від настирливого бажання давати собі оцінку. Картина власного «Я» стилізується задля того, щоб бути приємною нам, оминається увагою і забувається усе те, що нам не личить, задля успіху та кінцевого результату, відповідним чином, змінюється картина минулого. Або ж, навпаки, власне я розглядають у такий спосіб, що нею слід знехтувати. Протилежні самооцінки ґрунтуються не лише на об'єктивному баченні самого себе, а, здебільшого, вони пов'язані з тими силами, які «побічно» формують образ власного «Я». У такий спосіб виявляються протилежності: віра в себе і зневіра в собі, зневага і пошана до себе.

У цьому складному плетиві споглядальної саморефлексії можна вгледіти чисту установку *спокійного погляду,* яка є основою оціночних почуттів і акцентів. Цей саморозгляд спрямований не на завершене власне «Я», оскільки власне «Я» – це нескінченний процес, натомість усе те, на що він спрямований, лишається проблематичним, залежним від миті та ситуації. Тому і самооцінка, яка постає на ґрунті такого саморозгляду, ніколи не буде узагальненою, бо вона не розглядає людину як щось ціле і не з'ясовує її цінність взагалі, однак згадане вище самооцінювання стає середовищем для формування активної установки. Таке чисте споглядання, яке не прагне більшого, аніж воно може і не абсолютизує себе, бо не забуває, що втратить свій предмет, коли власне «Я» перестане активно і по-діловому жити, спираючись на власні сили. Тому, хто живе чистим спогляданням, ніколи не спадає на думку прагнути самому бути життям власного «Я» або ж творити це життя. Проте коли ця споглядальна саморефлексія і відповідне їй відчуття цінності абсолютизуються, постають типові форми рефлективного буття:

Власне «Я» відчуває *себе* чимось уже заданим – ось я вже таке – або ж, навпаки, відчуває *себе* як щось таке, що можна швидко створити на основі ідеальних уявлень. В обох випадках людина сприймає себе – будучи бездіяльною і позбавленою переживань за справу – у кожну мить

як предмет розгляду, як «історію», ще перед тим як вона *щось* пережила. Звичайно, радіючи світові як плинному історичному процесові, переживаючи у фантазіях можливості, які відкриваються, людина здатна переживати кожну мить не безпосередньо, а здобувати насолоду тоді, коли свідомо рефлектуючи ситуацію і те, чого вона досягла, бачить це відповідним тому, що вона вже попередньо пережила у своїй фантазії. Вона живе не безпосереднім, а рефлексивним порівнянням, свідомістю того, що фактично сховане за бажаним, вигаданим, тим, чого вимагають. Це завжди буде мляве, другорядне, усвідомлене наперед і лише стверджене, заздалегідь попереджене, посереднє – і, отже, не дивовижне, несподіване, приголомшливе переживання. Таке рефлективне переживання радше розчаровує, залишає невдоволеним: якщо реальність наявна тут, то у свідомості постає розчарування – а далі що, нічого? Млявість і незадоволення можна задовольнити зовнішнім шляхом – у спогадах, оскільки знають лише саму рефлексію, не відчуваючи водночас відсутності безпосередніх переживань. Інсценують враження, переживання, ситуації, вигадують усе можливе, гадають, яким воно може бути, щоб відповідало засадам, очікуванням, бажанням, прагненням. Свою долю не переживають безпосередньо – її спочатку обмірковують, порівнюють, конструюють і лише тоді переживають як таку, рефлектуючи над тим, що створили. Співчуття до самого себе, пошанування чи, навпаки, зневага до самого себе – такими є пасивні душевні стани такого способу існування. Свій зовнішній вияв це знаходить, наприклад, у протилежності між рефлексивним плачем (зі співчуттям до самого себе) і плачем безпосереднім, життєвим.

2. Активна саморефлексія

В активній саморефлексії людина не лише дивиться на саму себе, але й прагне самої себе, вона приймає себе не просто як певну задану схильність, але має певні імпульси, які діють на власне «Я», котре ніколи не є остаточне, але постійно перебуває у становленні. Людина для себе ніколи не є лише матеріалом для розгляду, вона є матеріалом і творцем водночас. Пізнання самого себе – це не лише ствердження певного буття, але й процес, у якому самопізнання є середовищем самостановлення і завжди лишається нескінченним завданням. На межі споглядальної саморефлексії перебуває чисте звернення до самого себе й утвердження для переживання як такого в установці на насолоду. Протилежністю їй є відвернення від самого себе в аскетичній установці. Проте в обох випадках завдяки феномену свідомості моменту прагнуть досягти ідеального власного «Я», яке спершу формується через

насолоду й аскезу. Таким чином насолода і аскеза виступають формальними елементами самотворення.

а. Установка на насолоду

Насолода – це установка не на справу (ділова установка мала б бути пов'язаною з задоволенням чи навпаки, натомість як протилежністю насолоди є аскеза), а на переживання, у тому числі й переживання справи. Будь-яка насолода є, зрештою, самонасолодою. Свідомість віддається справі, і насолоду відчувають у відданості, а не у справі. Тому особистість залишається внутрішньо непричетною. Це для неї певна «гра»: *ἔχω οὐκ ἔχομαι*. (Арістіп); у прагненні насолоди вона зовсім не торкається справи як такої. Це відносно пасивна установка, коли свою позицію висловлюють, не вдаючись ані до дії, ані до судження, ані до оцінок, а все приймають і без опору обмежують свою активність рефлексивною насолодою. У такий спосіб насолода повсюди постає мов якась надбудова над безпосередністю: над п'янкою радістю. Мов у музиці – це насолода сп'янінням, над діловою розсудливістю – у діловій установці, над чуттєвою втіхою як насолода нею, над болем – як насолода ним. Усе безпосереднє – просте і немовби наївне, будь-яка ж насолода – рафінована. Безпосередність залишається при своїй справі, натомість як насолода завжди прагне йти далі, до тих предметів, які, власне, не мають до неї прямого стосунку. Насолода поширює установку на всю сукупність світу і переживання, однак при цьому вона не має потреби володіти чимось у цьому світі. Вона якраз є «не при ділі», є просто насолодою. Усе може бути предметом насолоди; той, хто насолоджується, сприймає усе, однак не створює нічого, він, коли таку установку абсолютизувати, є, по суті, аматором. Різниця поміж охочими до насолоди полягає лише в широті тих сфер, що дають насолоду; від гурмана до естета. Людина робить засобом насолоди свої нахили й органи і себе як цілісний «апарат». Взаємодія особистості й об'єктивності уже не є чимось таким, що існує «у собі» як щось серйозне, а є середовищем або базисом чи матеріалом для установки на насолоду. Немає ніякого «або-або», ніяких принципів, ніяких реальних уподобань. Треба лише мати щораз більше нового, прагнути матеріалу і знову матеріалу. Шукають того, що доступне людським можливостям, що лише людина може пережити.

б. Аскетична установка

Так само як і установка на насолоду, установка аскетична, полярно їй протилежна є установкою людини на себе саму. Насолода звернена до пе-

реживання, аскеза відвернена від нього. Той, хто шукає втіхи, завжди шукає переживань, ситуацій, реальних вражень і дій, щоб насолоджуватись, натомість аскет, уникаючи будь-яких переживань, мінімізує кількість вражень задля того, щоб полегшити відвертання. Так постає як найпростіша аскеза *зовнішнього* зречення: відмовляються від шлюбу, громадської позиції, успіху в житті, насолоди від вживання м'ясної їжі і вина тощо. Однак життя завжди пов'язане з переживаннями і діяльністю. Тому на противагу йому розвивається аскеза *внутрішня:* сприймаючи переживання і дію як щось необхідне, не насолоджуватись ними, не відчувати радощів з цього приводу. Той, хто насолоджується, і аскет можуть сказати, що не речі панують над ними, а вони над речами, однак акценти при цьому будуть протилежні: для того, хто насолоджується, усі речі будуть чимось порожнім, оскільки він має на увазі власне не їх як таких, а саму установку на насолоду, яка завжди знайде собі якийсь об'єкт; аскет же є паном над речами, оскільки він у змозі, без радості та без насолоди, лишити їх існування самими по собі. Він забороняє собі радість, «однак, з раціональних спонук, не причетний до необхідностей буття, одначе без причетності внутрішньої, лишаючись внутрішньо байдужим». Він працює, не втішаючись при цьому успіхом, він розмножується, однак здійснює статевий акт лише з цією метою, не впадаючи у похіть.

Коли ж відмова як внутрішня безсторонність до буття, не вдається – і людина мусить завважити це тоді, коли сумлінно дбає про випробування себе самої. Відмова приводить до внутрішніх фантастичних переживань, життєві ж акти дають змогу відчути радість, тому просте «ні» в акті відвертання розвивається до рівня позитивного завдавання болю. У такій *активній аскезі* мусять – шляхом підвищення рівня компенсації і штучно збудженого почуття невдоволення – відігнати будь-яку втіху і зробити зречення легшим. Відтак з'являються піст, неспання, лежання на твердому, самооскоплення, самокатування тощо. Така активна тілесна аскеза набула гідного подиву, поширення у різних культурах. Вона може походити з усіляких джерел, наприклад, магічних вчень, хоча й часто набуттю такої аскези сприяють істеричні вияви, причому в ній присутній також і світоглядний імпульс. Це можна змалювати у такий спосіб:

В упорядкованих і сталих стосунках людина живе безпроблемно, багато чим задоволена і багато чим незадоволена, однак з непорушним почуттям – не відступати від своїх кінцевих завдань. Але водночас вона завжди змушена переживати проблематичне, втрату, руйнування, щоденні небезпеки, причому переживає їх пасивно, не активно, переживає страждання заради страждання, біль заради болю, її покірність дужчає, й отак вона робить стрибок назад, поза межі всіляких чуттєвих потреб і щастя, поза межі всіляких людських цілей. Вона відчуває огиду до будь-якого жадання щастя, оскільки це завжди приносить страждання, до

всіх світських завдань, оскільки вони її розпорошують, викрадають у неї внутрішню єдність і здатність володіння собою. І у цьому своєму кардинальному зламі вона вже більше не переймається мирськими справами, а відкидає усе, хоче заперечити усе, бажане. Однак ніщо не може бути дошкульнішим і невідворотнішим, аніж тілесний біль, не може бути водночас грубішим, примітивнішим і більш зрозумілим кожному. І коли тут відмова від світу у вигляді активного умертвіння тіла сягає найвищого рівня, то, як ніколи, інше своє «Я» набуває влади і певності, поза будь-яким соціальним, чуттєвим, мирським щастям. Реальність і остаточність самокатування, тобто безумовне, справжнє зрікання світу, знаходить свій вияв у якнайдужчій активізації чуттєвих переживань у процесі опанування себе і навколишніх речей – в той час як раніше все видавалось сповненим страждань, безнадійним і безглуздим. Виникає почуття захоплення владою над емпіричним буттям. Те, що раніше випадало як доля і страждання, постає тепер як результат власної волі. Те, що іншим приходить як необхідність і ззовні, стає тепер розкутою волею самого аскета. Не є випадковим і водночас наслідком раціонального вчення, що індійський аскет у своїй аскезі має неймовірне відчуття влади, що там виникає вчення, немовби аскет долає навіть богів, упокорює аскезою світ і стає цілковитим володарем усього.

Активна аскеза у поєднанні з болем невдовзі дає людині вартий уваги досвід, ніби біль приємніша і може бути предметом насолоди. Може бути хтива і водночас жорстока насолода від власного, так і чужого болю. Іноді в активній тілесній аскезі ми бачимо чуттєву втіху від болю, хай то, цієї втіхи відверто прагнуть, хай то викорінюючи сильний статевий потяг самокатуванням, втіха раптово зникає і замість викорінюваного статевого задоволення виникає радість від болю. Коли хтось вдається до такого прийому, він, можливо, і не здогадується про існуючі тут взаємозв'язки, а керується світоглядними, дисциплінарними мотивами, однак з практикою постає новий досвід, завдяки якому той прийом, який навряд чи коли-небудь раніше вдався б, мабуть, по справжньому розкривається.

Ці декілька зауваг показують тісний взаємозв'язок між установкою на насолоду і установкою аскетичною. Коли взяти їх у чистому вигляді і не абсолютизувати, то обидві ці установки можна вважати просто засобами формування самого себе, засобами, які ґрунтуються на досить різних ідеях. Проте там, де одна з них виявляє схильність до абсолютизації – одразу ж таку схильність починає виявляти інша. Обидві вони протилежні одна одній, однак, як і будь-які протилежності, вони пов'язані одна з одною. Хтива насолода і аскеза, яка шматує тіло, поєднані між собою у такий спосіб, як, на вищому рівні, поєднані між собою епікурейська насолода життям і стоїчне розчарування у ньому.

В. Самоформування

Коли людина бачить не лише свій миттєвий стан, але й себе як щось цілісне у минулому і майбутньому, її моментні потуги улагоджуються вкупі у власному існуванні для витворення себе як особистості, рівняючись на якісь провідні образи. З усвідомленням власної цілісності як певної, витворюваної сутності, з рефлексією на себе як сукупності усього того, що лежить між народженням і смертю, живе небагато людей і ніхто не живе довго з таким усвідомленням. Проте така рефлексія існує, тому формування власної сутності шляхом згоди і заперечення, сприяння і створення перешкод, пошуком насолод і аскезою має своїм наслідком постання низки тинів особистості, про що мова нижче.

Самоформування – це завжди дія у конкретному сьогоденні, матеріальною передумовою якої є зовнішня ситуація і те, чим ця особистість була донині і є тепер. Творення себе – це не просто бажання, коли кажуть: я хочу бути саме оцим типом людини, а це процес, що послуговується бажанням у безлічі окремих пунктів, куди він проникає, з установкою на ціле. Визначення окремих вольових актів, в яких я дозволяю собі щось чи відмовляюсь від чогось, виконую завдання чи відмовляюсь від них, мають можливість діяти оминаючи це увагою, приймаю схвально, чи несхвально, життєво важливі рішення – це відбувається у процесі самоформування на підставі головного образу, типового розгляду ідеальної самості. Однак це визначення як різновид може рухатися довгою шкалою, поміж двома кінцевими пунктами: провідний образ перебуває у розвитку, у найтіснішому зв'язку з нинішньою реальною особистістю, і вирісши сам з кореня, він визначає те, що може нині прорости з нього; або ж людина зі звичайною інтеліґентністю і здатністю оцінювати перебирає на себе ідеал, який видається їй абсолютним, і хоче при цьому водночас розпочати життя за цим ідеалом. Однак у повсякденні вона спроможна частково переходити межі теоретичних уявлень; до дій, які чужі її реальній природі, і відповідати за змістом згаданому вище ідеалу; причому часто нею керують слніа впевненість або ж безпідставна невпевненість у тому, що є правильним. Поміж провідним образом і фактичним буттям існує таке напруження, що замість самовитворення може постати хаос і падіння на цілком глибокі ступені особистих можливостей. Самоформування в одному випадку може бути теоретично нерефлексованим процесом, в якому людина навряд чи в змозі сказати щось про себе, що стосується її інтелекту; в іншому ж випадку може мати місце безсила рефлексивність без фактичного процесу самотворення; в одному випадку існує життєве, справжнє буття, у якому *провідний образ* і сутність настільки зрощені, що вони

значною мірою збігаються, в іншому ж ідеться про гадану перевагу особистості, якої не існує, оскільки сутність і провідний образ розділені глибокою безоднею, тут лише бажають, а не витворюють, оскільки тут вирішує лише бажання і прагнення, а не реальне буття і розвиток. Тут бракує інтенсивності самонамагання і розв'язку на якомусь рівні (також із надією і вірою у нескінченне зростання) і як розв'язку сучасних завдань. Завжди треба спочатку вивчити абетку, перш ніж братися до чтива. Слова *стань тим, чим ти є* влучно вказують на те, що провідний образ і конкретне буття міцно пов'язані і не повинні розпастися для того, хто визнає справжність і розвиток як вимогу.

Самоформування може бути також *різноманітним,* як і різновиди *мислимого власного «Я».* Це важкий процес, в якому людина стає тим, чим вона є, вдаючись за допомогою до рефлексії, але воно є і безлад насильницьких дій проти себе, якими прагнуть зробити власне «Я» таким, яким воно є, внаслідок чого людина не може відповідати за наслідки своїх дій, тому тут немає ніякого становлення, а наслідки схожі на мильні бульбашки. Це процес, якому людина надає певного стилю своєму цілком особливому емпіричному своє «Я» в особливій ситуації, керуючись при цьому цілком суб'єктивними інтересами; і це також процес, у якому самовитворення підпорядковується найзагальнішому, цілому. Це своєрідність, – про що пишуть, вдаючись до парадоксів, принаймні, в Західній Європі на тему формування особистості – те, що справа й особистість украй рідко збігаються, для людини і того кола, на яке вона впливає, і для нащадків. Постають цілком індивідуальні образи, що являють собою найзагальніше. Людина бачить найзагальніше в індивідуальному, і її особисте оцінювання – це не пошанування авторитету, пана, середовище у якому лише для неї найзагальніше й абсолютне, є конкретним. Справжньою мукою для несформованої людини буде відчувати себе чимось випадковим, невтримним, часто суб'єктивним і водночас пізнавати правила, норми, реальні справи як щось мертве, як щось головне, однак формальне, хоч і вагоме, але зовні, в разі внутрішнього сприйняття, як щось руйнівне. Слова Ґьоте: «Від насилля, яке пов'язує всі сутності, людина вивільняється, коли долає себе саму» – відкидають убік будь-яку змістовність, однак їх можна розуміти лише конкретно, не як аскезу, не як формальну дисципліну, а як витворення самого себе, що дає змогу вивільнитись від насилля суб'єктивної сваволі. Майже всі великі філософи Заходу вважали за найвище благо формувати самого себе і керувати собою за допомогою «розуму», хоча за змістом усе це виглядало досить по різному; у цьому одностайні Платон, Спіноза, Кант, Гегель. Вони мають на увазі – навіть коли вони самі і їхні послідовники доходили протилежного – не руйнацію індивіда на користь якійсь найзагальнішій схемі, що нівелює, (яка панує насамперед завдяки умові, а не розсудкові), і не витворення інди-

відуального, суб'єктивно свавільного розуму, а процес, у якому людина певна, ніби у своїй конкретності і життєвості вросте у найзагальніше, переживатиме процес самостановлення.

Геґель описує буття такої самосформованої особистості, коли мовить про *Сократа:* «Він стоїть перед нами як одна з тих великих *пластичних натур,* звичайних для тієї доби – котра сама сягла такої вершини. Вони не були витворені штучно, а до кінця витворили себе тим, ким вони й були; вони стали тим, чим вони хотіли бути, і залишились вірними цьому зразку. Кожний справжній витвір мистецтва має свій особливий бік, у якому втілена ідея, характер, чим визначається кожна риса цього витвору, і якщо це так, витвір мистецтва буде, з одного боку, життєвим, з іншого – прекрасним – найвища краса, якнайдосконаліший розвиток усіх сторін індивідуальності на основі єдиного внутрішнього принципу. Такими витворами мистецтва є всі великі мужі тієї епохи. Найдовершенішою пластичною індивідуальністю як державний діяч є *Перикл,* навколо нього – мов зірки – *Софокл, Фукідід, Сократ* тощо. Вони розвинули свою індивідуальність до рівня свого своєрідного існування, що є їхньою вдачею, панівною у їхній сутності, що витворило засаду у всьому житті. *Перікл* сам витворив себе як державного діяча; про нього розповідали, що, присвятивши себе державним справам, він уже ніколи більше не сміявся і не ходив на бенкети, віддавши себе лише одній меті. Також і *Сократ* завдяки своєму хисту і самоусвідомленій силі волі сам виробив у собі оцю своєрідну вдачу і визначив власний спосіб життя, набув стійкості та вправності. Завдяки своїм засадам він досяг такої величі і мав такий великий вплив, який ще й тепер відчутний, коли йдеться про релігію, науку, право – бо саме внутрішня переконаність генія є такою основою, яка має для людей першорядне значення» (Hegel W.W. 14, 54 ff).

Такі «*пластичні натури*» завжди перебувають, відповідно до своєї сутності, у процесі становлення. Вони ж не вважають себе ідеалом і не вимагають, щоб їх вважали ідеалом інші. Вони не прагнуть бути завершеним і реалізованим абсолютом. Але від них ідуть імпульси, які стимулюють самовитворення будь-якої субстанційного власного Я. Відповідно до вимоги *Ніцше:* «наслідуй не мене, наслідуй самого себе». Для світогляду, в якому абсолютизується така форма самоформування, яка залишається змістовно невизначеною і не може зводитися до рецепту, такі особистості – найвище панування духу, якого лишень можна сягти. Є особистості, які своїм життям та існуванням викликають довір'я лише у нащадків, поки воно у них відсутнє, одначе вони для них взірці либонь у формальному. Вони також є абсолютами, однак самі стверджують і вимагають від кожної самості власного права – хай то буде чимось на кшталт піщинки порівняно зі скелею – і те й друге будуть субстанцією власного «Я».

Такі особистості у своєму самоформуванні не за те, щоб бути байдужими до щастя чи нещастя, а більше мислити у багатстві, вони не прагнуть здолати якусь мету і на цьому ставити крапку, навпаки, прагнуть здолати будь-яку мету, не вдовольнятися собою, а бути вимогливими і наполегливими, вони воліють не досягнення певного пункту, під назвою своє «Я», а конкретної всецілості, багатоманітності, яка в собі є чимось взаємозв'язаним і цілеспрямованим, однак без кінцевих цілей. Вони не відокремлені від своїх цілей повністю і навіки, вони ніколи не присутні і водночас, таки, вже всередині в них.

У процесі самоформування людини має місце цілковита протилежність між «пластичною натурою» і *«святим»*, котрий своїм способом здійснює те, що лежить на найбільш крайній межі людських можливостей. Святий витворює самого себе не в нескінченному процесі «уявної» суперечки з внутрішнім і зовнішнім досвідом життя у світі, з досвідом у формуванні дійсності і прагненні до особистого та завжди частковому володінні цим особистим або найзагальнішим у конкретній реальності – він, навпаки, витворює себе з огляду на потойбічне, він керується принципом надчуттєвого. Святий досягає мети у такий спосіб, що знищує своє «Я». Обидва – і пластична натура, і святий – можуть сказати, що вони «долають» себе – однак перший заради того, щоб стати своїм «Я», а другий – щоб анулювати себе. Перший сподівається на те, щоб завдяки своїй конкретній особистості стати водночас чимось, другий – стає всезагальним, перестаючи бути особистістю. Перший безперервно будує, живучи у процесі зростання, перетворюючи все на матеріал асиміляції і реагування, другий – коли-небудь досягає буття, перший метафізично убезпечений, і переживає лише повторення, які репрезентують себе як щось метафізично почасове.

Цьому типові святих притаманні такі риси.

Він *досягає абсолюту*, він сам стає абсолютом, припиняючи існування як своє «Я», тому він стає *шляхом для інших, прикладом* у прямому значенні цього слова. Він може пробуджувати або давати імпульси ба навіть певні повідомлення, які йтимуть від нього самого, тобто будуть чимось таким, що випало на його долю завдяки «ласці Божій». Інші ж можуть лише вказувати на нього. Він не може дати їм нічого такого, чого не було б раніше у них самих. Інша людина не відчуває себе при цьому співучасником, тим, хто будучи не рівновеликим, все ж перебуває в одній фаланзі з цим світом – навпаки; вона відчуває себе залежною, змушеною поклонятися і шанувати, безумовно і з почуттям любові підкорятися. У пластичної ж особистості, навпаки, має місце інтенсивний розвиток свідомості, прагнення втілити свої досягнення «назовні», не втратити досягненого результату і свого образу – не тому, що вони є собі чимось абсолютним, а тому що вони є формою її існування.

Сутність цього типу пов'язана з *лагідністю і приязню, співчуттям і любов'ю.* Такі люди живуть лише у стихії миру, дружби і відданості. Проте згадана вище любов не є любов'ю особистості до особистості, це всезагальна людська любов, любов до всього. Ця любов спрямована на усіх ближніх, на усіх сучасників, вона світить, мов сонце, над знатними і простими. Вона безособова, закорінена у потойбічному, байдужа до реальності і наслідків її вияву. Оскільки існування такої любові пов'язане не з процесом витворення особистості, а з метафізичним буттям, то тут просто люблять не питаючи, до чого це веде або ж з самозрозумілим припущенням, що це веде до добра. Прихильник буддизму вірить, що любов – це щось недоторкане, непорушне, всесильне, таке, що існує повсюди, тут сподіваються – хоч і всупереч реальному досвіду – на її всесилля. Любов до людей простягається через усю шкалу почуттів від природно-примітивних до вищих рівнів душевного розуміння, однак за своїми намірами вона є чимось надіндивідуальним. Таким зображають нам життя у покорі та любові, у дружбі і жертовній взаємності буддисти та ранні францисканці. Тут кожен не хоче бути самим собою, зрікається самого себе, і тоді постає непевна атмосфера, у якій чимось спільним і позитивним стає тяжіння до потойбічного.

Тут має місце лише *один* процес, але не формування особистості, а процес *формування стану свідомості.* Замість загального процесу маємо лише «стежку». Існує лише один шлях виходу з того стану свідомості, з яким живемо ми всі, з цього різновиду суб'єкт – об'єктного розщеплення, з цієї сфери мислення – ставити питания про вищі і вищі стани свідомості, які, можливо, можна назвати «пізнанням». Однак це пізнання не є ані просто здоровим глуздом, ані власне мисленням, його не передати через мислення і його форми, його можна осягнути, лише ставши на одну з ним стежку. Вищого рівня пізнання не можна досягти з позицій іншого стану свідомості. Зрозуміти здатні лише ті, хто підготовлені. Так само недоступний розумінню з цих позицій і той різновид любові, який прагне черпати звідси свій смисл, незбагненний з точки зору усіх різновидів розуміння у світі нашої свідомості.

У нинішній час найбільш далеким і важким для розуміння буде як сам справжній тип буття святого, так і формування людини відповідно до того прообразу, який є у його уяві. Повна відчуженість від усього посейбічного і життєвого разом з метафізичною прихованістю як позитивним змістом – у такий спосіб можна «ззовні» описати цей тип. Хто силкується його наслідувати, той не чинить спротиву стражданню, навпаки, він домагається цього, хоче бути вільним від кайданів просторово-часової реальності, відкидаючи будь-яку змістовність, будь-які завдання, будь-які можливості насолоди. *Шопенгауер* описує такий тип, яким він йому бачиться у індусів:

«Любов до ближнього з цілковитим запереченням власної самозакоханості; загалом любов не обмежується людським родом, а охоплює

будь-яку живу істоту: доброчинство аж до віддавання заробленого щоденною гіркою працею; безмежне терпіння до всіх кривдників: прощення будь-якого зла, хай б яким болючим воно було, добром і любов'ю; добровільне перенесення, і то з радістю, будь-якої ганьби; стриманість від усілякої тваринної пожадливості, цілковита цнотливість і відмова від будь-яких похотей – ось чого домагається у своєму житті той, хто жадає набути святості: а ще ж відмова від майна, оселі, близьких, цілковита усамітненість, німотно-мовчазне споглядання, добровільна спокута, жахливе і повільне самокатування, доведене до цілковитого умертвіння волі, що, зрештою, веде до добровільної смерті». Те, що зберігається довго і завжди постає по-новому, «не може бути свавільно вимисленим і гарним настроєм, а свою причину неодмінно знаходить у природі людства. І це не божевілля, не дивацтво у способі мислення, а істотний бік людського єства, що трапляється досить рідко».

Пластична натура і святий видаються чимось взаємовиключним з психологічного погляду, оскільки будь-яке втілення одного з цих типів означає руйнування іншого. Ця взаємовиключеність постає не на ґрунті філософських висновків, не внаслідок логічної несумісності, а внаслідок психологічної неможливості об'єднання. Коли не роблять внутрішнього практичного вибору між цими двома напрямками самореалізації, психологічно неминучими будуть душевний хаос, дезорієнтація, непевність і нестійкість, нездатність протистояти натиску ситуації.

Ще треба помізкувати над тим, яким робом остаточно розмістити таке «або-або». Насправді, життєвий плин можна поєднувати задля якоїсь нової форми, яка донині була недосяжною для розгляду і пізнання. Поєднання відбувається не мисленням, а завдяки душевному живому процесові. Приміром, Ісус у цей спосіб видається проблематичним. Перед іншими орієнтальними типами святих у нього в релятивному плані багато більше від пластичної особистості. Проте, припустімо, є можливим синтез пластичної природи і святого, якого я не бачу, у будь-якому разі слід розрізняти, що замість усунення є можливе остаточне підпорядкування одного типу, який через втрачає свої специфічні риси. Отак, наприклад, виникає пластична природа, яка допускає любов, любов до ближнього, містичні процеси формування, але в усіх визначальних обставинах ігнорує їх, відтак не зрікається самої себе, а стверджує саму себе. Постає, і то найнесерйозніший, жест, не жертовний рух внутрішнього стану, не переміна і не самознищення.

Противага пластичної природи і святого виявляється і в протилежному розумінні та оцінюванні. З погляду пластичної природи святий без гідності, прямує до смерті і до «ніщо»; йому, звісно, імпонує та метафізична несхитність, і в цій необумовленості і несхитності він може навіть бачити «особистість» (ранньому Відродженню імпонує особистість Франциска Асизького, але не його вчення). Святий же, навпаки, пластичною нату-

рою уявляє вбогу, охоплену оманами поцейбіччя сутність, гордовиту людину, котра, як Бог і людина поперемінно, стає чимось найвищим, самотнім, відлюдником, позбавленою надчуттєвої батьківщини.

Між обома справжніми, у чистому вигляді, типами боротьби не буває, хіба що, звісно, коли застосовуються несправжні вияви різнорідних сил. Пропагувати тип святості – річ, яка вихолощує субстанцію, робить можливим близькість до позбавлених почуття гідності особистостей, причому вони ж напрочуд скромно вважають, ніби їм не до снаги сягнути такої мети; живучи відлюдно, поводячись поблажливо, схиляючись з трепетом перед правдивими типами святих, вони використовують їх, щоб, попри власну субстанціину злиденність, непластичну, безособистісну вдачу, справляти враження і набувати впливу у світі. І в цьому їм щастить якраз тоді, коли загальний світогляд вихолощується, і в людей виникає жадоба до якогось нового світогляду. І те, чого бракує, може в багатьох викликати приязнь до цих особистостей, дія котрих буде позитивною. З-поміж поетів є і такі, котрі мовлять про святого, про надчуттєву людину, про любов. У таких речах екзистенціино можна діяти як пророк, апостол, або ж у ролі психолога вести розмови про них. Мовляв, чогось іншого, правдивішого окрім цього вже не буває.

Достоту як слідом за ідеальним типом святого у побудові йде низка тинів зі звичайною частковою мірою участі у цьому процесі – через що, власне, у своїй сутності такий тип зникає, достоту як поет послуговується цим типом немов вбранням і немовби засобом жаги та витворення, – так і низка часткових форм лежить близько до ідеального типу пластичної природи, – ці форми, однак, не відповідають тому ідеальному типу святого, вони ніби реально відображають його в карикатурі. Замість взаєморозчинення особистості та загального в ній, вони ставлять у центр свого формування власне своє «Я», або ж, дотримуючись чогось загально-абсолютного, середовищем свого формування роблять просту загальну і пунктуальну особистість. Той тип називається епікурейським, а цей стоїчним. Спільним для епікурейців та стоїків є те, що об'єктивна мета, справа, об'єктивне завдання вислизає від їхнього прагнення. Їхні домагання і зусилля не предметні, на меті у них лише самовивищення. І те, й те можна схарактеризувати:

а) Освічений енікуреєць, самоформуючись, намагається суттєво піднести установку на чуттєву насолоду і робити все, щоб згідно з природним станом та самозаконним змістом без усіляких перешкод розвивати дану установку.

(В історії філософських учень ця установка представлена Арістіпом, Епікуром, та особливо «естетичною стадією» Кіркеґора).

Водночас сюди ж слід віднести абсолютизацію естетичної установки як такої, що відокремлює. В усьому шукають насолоди зосібна: безпосередньо пережита мить як така, окремо взята людина, випадок, самовіль-

ний вчинок. Життя стає імпресіоністичним, і навпаки, будь-який наслідок, будь-яка відповідальність, будь-яка цілість, тривалість відкинуті. «Ми живемо афористично, ми відділені та відокремлені, ми – немов живі афоризми, позбавлені людської спільноти».[1] «Бути свавільним, ось що… Коли ж не тямлять у сваволі, більше не відчувають безпосередньої насолоди… Насолоджуються чимось чисто випадковим, ціле існування розглядають як випадкове, через що і відкидається його реальність… Щось цілком випадкове підносять до абсолютного…».[2] У розгляді розвивається безмежна рефлексія, багата діалектика, але при цьому (ad hoc) без зв'язку, без прагнення до всецілості.

Таке самоформування вимагає дисциплінізації насолоди. Своєю чергою, насолода не залишається самотньою, радше з поміччю психологічних роздумів впорядковується, підтримується й обмежується так, що може існувати і далі. Технічні прийоми у провадженні життя необхідні. Щоб уникнути знудьгованості, потрібне багатство: доступ до всього, допущення будь-яких змістів, цілостей, будь-яких жадань, радощів, сп'яніння від довкілля, проте лише на деякий час, не сприйняте всерйоз. Контраст та зміна стає умовою життя. Треба змінювати ситуацію і враження, змінювати насамперед свої види діяльності та функції. Життя мусить бути неспокійним, через що воно триватиме не десь-інде в якомусь (одному) переживанні, пов'язуватиметься з одним завданням, якоюсь однією серйозною справою. Будь-що має підлягати розв'язку, принаймні залишатися неважливим. Виховання задля (набуття) безсубстанційності впроваджується, коли остерігаються будь-якого рішення, будь-чого остаточного та безумовного. Через це в кожній ситуації домагаються непохитності та якнайбільшої відданості, що є найважливішим у цій справі. І хоч насолода відчувається в усьому кінечному та одиничному, водночас її заперечують, але все таки не через вічне і субстанційне, а лише через необхідність у будь-яких збуреннях твердо зберігати установку, що приносить насолоду. З-поміж усіх вражень та переживань перевага віддається естетичним, як найбезвідповідальнішим, найірреальнішим і, таки, напрочуд багатим. Оскільки ж нічого не можна приймати безумовно, то слід уникати цього, повністю бути при своєму ділі.

Усе, зрештою, крутиться навколо власної особистості, чий хист та обдарування плекаються як головний предмет насолоди і – навіть коли й без жодного ідейного спрямування – набувають розвитку. Життя зосереджується не навколо справи, завдання, досягнення, успіху, ідеї, навіть коли все це переривається і від цього відчувають насолоду. Приміром, створюється особиста атмосфера, дім, коло як органічна картина навколо осередку власної особистості. Не беручи до уваги реальні виправдання, справедливість, потреби та

[1] Кіркегор 1, 200.
[2] Кіркегор 1, 267.

вимоги інших, відкидається те, що не годиться, або ж більше не годиться для цієї особисто детермінованої атмосфери. Усі реальні змісти, усі завдання, усе, що може наповнювати людські душі і людський дух, відіграє роль, проте людина ніколи цим усім не зворушується, вона ніколи не буде відповідальною за щось, у вірності, за послідовність, за активну участь – принаймні вона насолоджується, якщо це личить, об'єктивно утримуючись від усіх наслідків, почуттям вірності, не будучи через це зобов'язаною, відчуттям активності, не роблячи висновків за реальне діяння. Отак, поволі на шляху відкритого звертання до насолоди, виявляючи егоцентризм, постає незобов'язана «культурна людина».

б) Замість повноти та широти особистої індивідуальності головною справою може поставати щось загальне, не особисте у своїх вимогах. При цьому мета покладена в людині, котра прагне набути власної гідності правовими діями з поміччю об'єктивного виправдання чи своїм безстороннім душевним спокоєм. І якщо установка насолоди є засобом, що виробленням в собі дисципліни стати готовим епікурейцем, то аскетична установка є засобом, щоб шляхом заперечень стати тим пунктуальним особистим, чимось, що має гідність лише через послух загальному. Образи, що належать сюди, – це людина з почуттям обов'язку та стоік.

Людина обов'язку аскетична, тому що вона ставиться з недовір'ям до будь-яких нахилів, які для неї просто індивідуальні, відтак свавільні та випадкові. Вона домагається засад та чітких, загальновизнаних етичних імперативів з відмовою від насолоди, радості, веселості, маючи на меті досягнення цілковитої загальновизнаності, та раціональності. Вона – строга, дотримується усталених приписів, послідовна, дисциплінована, дозволяє ж собі – з насолоди в радості – те, що відповідає засадам та життєвим необхідностям. Вона гасить (у собі) особисте, щоб стати зразком загальної людської особистості. Для самовдосконалення вона звертається до культурних змістів: науки, мистецтва тощо, не маючи потреби в цьому і сил для творчості. Окремі змісти обов'язку, імперативи, те, що згідно з засадами є «необхідним», «природним», можуть бути дуже різними, не змінюючи цей тип у своїй формі самовитворення. Ці змісти можуть, приміром, бути в релігійному чи етичному плані – просвітницькими і сучасними – довільно обумовленими. Туди ж належить і формування себе самого для успішної заповзятої людини, для потрібного апарату з утилітарної точки зору. З безкінечних господарських зусиль вимагається точність і науковість задля технічних і економічних цілей, з чого взагалі для життєвого ідеалу розвивається науковість, раціоналізація, вірність обов'язку і точність.

Стоік має на меті лише внутрішній спокій, щастя у внутрішньому спокої. Із самовдоволеним настроєм він хоче бути насамперед незалежним, хай то через цілковиту зреченість, хай то через постійне усвідомлення марноти усіх речей. Він може страждати з нічого, бо для страждання потрібна не ли-

нс доля, але й він сам: одначе він сам налаштовує себе на те, що він нічого не бажає і нічого не потребує з того, що нс від нього залежить; він байдужий до свого життя, не відчуває задоволення у радощах, насолодах. Щастя, на його погляд, ґрунтується на співвідношенні претензії та вдоволення. Коли ж доля така не прихильна, що здійснення цієї установки задля досягнення щастя і душевного спокою реально більше не можливе, то для нього залишиться одне – самогубство. Вихід з ситуації шляхом самогубства – прикмета ознака для всіх різновидів абсолютизації Самості, безвідповідальності відносно цілого. В цьому плані можна порівняти оцю стоїчну незалежність та енікурейський естетизм. Тут так само, зрештою, не мають значення світ, дія, формування. Людина, котра з відповідальністю витворює образ і домагається цілого, важить своїм життям, але не приймає його собі.

Культурний епікуреєць, людина обов'язку і стоїк абсолютизують сторони пластичного самоформування, яке носить у собі всі ці окремі установки, але в живій течії. Воно саме не передається змістом, хіба що незначною мірою як життя. Осягати можна лише продукт життя: от-як вчений-анатом описує клітини і клітинні вузли, кістки та органи, фізіолог окремі функції (усе в собі є не життя, а життя саме продукує те, що мертве як одиничне), отак психолог описує лише немовби окремі відділення (= секреції) та знерухомлення, окремі моменти руху, не забуваючи, що жива душа є (це) все в одному і (чимось) більшим.

Різновиди самоформування можуть абсолютизуватися не лише ізольовано, але й формалізовано: види рефлектованої установки мають усе для витворення образу: самодисципліну, набуття міри, заощадження сил, осмисленість, здатність до вичікування, одн слово, самовладу. Оце формальне, спільне з неоднорідним, усамостійнюється, стає рутиною, самогвалтуванням без змісту та мети окрім цього формального панування. Зміст стає випадковим, мінливим, непередбачуваним. У даний час він з боку причетних осіб формулюється частіше естетично. Воно ж (формальне) для вивершення формальної самодисципліни веде до вираження образів, які, однак, діють цілком не персонально, безсубстанційно, непередбачувано. У них самих нуртують субстанційні сили, через що, зрештою, постають надламані, ушкоджені особистості, зрештою, і стають наївними і, то вражаюче, найпримітивніші порухи та спонуки. Адже цим дисциплінованим (особам) бракує справжнього самовитворення. Формальна дисципліна спроможна, принаймні, стилізувати вдачу, що, звісно, стає вираженим надовго, але є саме заданий собі стиль, вироблений, навіть якщо це стає другою природою.

Так само аскетична установка, яка у всіх видах самоформування є елементом, створює певний ряд для цілковитої формалізації: у пластичній природі аскеза є засобом дисципліни і джерелом сили, чи немину-

чим наслідком позитивного вираження відповідно до кожного з окремих напрямків. У святого всеціла аскеза виникає з його любові, його самозречення, його шляху до вищих станів усвідомлення. В епікурейця аскеза стає неминучим відмовлянням, і самозречення стає засобом насолоди. У стоїка аскеза є непереборне заперечення будь-якого індивідуального, щоб завдяки цьому більше не мати перешкод, не страждати від цього. Нарешті, аскеза як заперечення, стає абсолютизацією простого заперечення, типовим образом нігілізму.

Всупереч усім виведеним формам живе і ціле самоформування є субстанційним і таким, що зв'язує однобічні противаги. Самоформування самості є синтезом об'єктивного і суб'єктивного, загального та індивідуального, випадкового й необхідного, даного і бажаного. Останнє, ірраціональне в діях живого самоформування Кіркеґор називає: вибирати самого себе. Кіркегор в цьому виборі самого себе угледжує вільну схильність простого випадкового, як життя у конкретному, що для нас є лише тимчасовим та історією, на противагу до буття грецького чеснотливого звитяжця, і містики, котрі стають ізольованими, абстрактними та позачасовими. Життєвий вибір самого себе перебуває у зв'язку з реальністю. Яким чином доля і вільний вибір перетинається, – це можна передати лише за допомогою парадоксу: «Індивід усвідомлює самого себе, як оцього певного індивіда з оцими дарами, нахилами, цими спонуками, пристрастями, під впливом цього певного середовища як визначеного продукту певного оточення. Хто усвідомлює себе саме так, переймає усе вкуні з відповідальністю. Він не вагається в тому, приймати часткове чи ні; бо ж він знає, що пропадає щось куди вище, якщо він цього не робить. Отож, він у мить вибору перебуває у цілковитій ізоляції, бо ж виходить зі свого оточення; проте в ту ж саму мить він перебуває в абсолютній сталості, бо ж він вибирає самого себе як продукт; і цей вибір – вільний, так що про того, хто вибирає самого себе як продукт, однаковою мірою можна сказати, що він продукує самого себе.

Самовитворення, яке спирається на те, що людина робить свій самовибір, є цілком конкретне: у живому акті вибору «так» і «ні» воно вирішує остаточно: проте як загальне воно уникає формулювання, переноситься в рецептах. Воно ніде не іґнорує загальним, але вкладає його й невтримну життєвість «самого». Тому самовитворення залежить від глибини і певності живих імпульсів, від того, щоб переймати їхні наслідки, чию відповідальність поняття «сам» ладне брати на себе. Оскільки людина завжди віддалена від цих джерел, і з висоти цілого у живому існуванні спадає до щоденщини, вона має потребу в допомозі. Це пропонує їй, з одного боку, нескінченний розвиток саморефлексії у самоперевірці і в бажанні чітко бачити себе; з іншого боку етика сформульованих засад та імперативів, яким не притаманні слабкість і млявість, у якій людина як певне ціле була б приречена і була б розлитою, і якими вона користується немовби знаряддям захисту та опори.

3. Рефлексивна та безпосередня позиція: мить

Що раціональніше проходить процес самоформування людини перед собою, то дужчає схильність, щоб кожне миттєве переживання, кожну тимчасово визначену реальність перетворити на щось інше, задля майбутнього, чи цілого. Ми живемо рефлексовано часто більшою мірою у минулому чи в майбутньому; теперішнього намагаємося уникати. Отак на противагу рефлексивним позиціям постають опозиційно забарвлені установки на реальність миті, (конкретне теперішнє, на самооцінку кожного моменту, на безпосередньо реальне). З усвідомлення цілого, наскільки це важливо, постає проблематика плинності часу, в яку затиснуте життя душі. Оскільки душа існує завжди у часі, вона завжди лише фраґментарна та кінечна. Видається, проте, немовби вона у свідомості та переживанні нескінченної миті може вийти за межі часу. У кожнім разі саморефлексія на противагу фактичного часового існування та інтенції до вічності і безчасся проблематичне якраз часове життя, завше реальне лише як теперішня мить. Для того, щоб мати змогу з цього боку зирнути на установки з психологічного погляду, необхідно заздалегідь уявити можливі поняття часу. Як оці поняття часу ми реалізуємо, переживаємо – це і буде притаманним для світоглядних позиції.

Екскурс. Роздуми про поняття часу.

а) Історичний:

Платон[1] – напрочуд чітко з'ясував парадоксальну сутність миті: перехід від одного до багатьох, від руху до спокою і навпаки – є власне чимось незбагненним. Цей перехід мусить бути певним часом, у якому щось або рухається або ж спочиває. Цього часу, проте, може, далебі, не існувати? Перехід – це мить. «Адже миттєве, видається, може вказати на щось таке, що від нього певне щось переходить в одне з двох. Адже з стану спокою нічого ще не переходить під час спокою, ані з стану рухомості: проте ця дивна сутність, мить, знаходиться між рухом і спокоєм, будучи як поза будь-яким часом… і рухоме для неї переходить до спокою, і супокійне для руху… Коли ж відбувається перехід, то відбувається водномить, так що в час переходу він не відбувається в жодному часі, і відтак не відбувається жодного руху чи спокою». Отже, Платон осягає мить як щось безчасове. Мить це не часовий атом, а ціле противаг.

Ця думка, яка сприймає мить як щось парадоксальне, ще раз повторюється в Арістотеля, а від нього у Джордано Бруно. Так Бруно[2], називає мить «вічним теперішнім часом». Разом з Арістотелем він стверджує, «що вічність як мить і будь-

[1] Платон, Парменід, 156.
[2] Bruno, eroici furori (пер. Куленбека).

який час є ніщо інше, як певне теперішнє. В миті нам дано увесь час чи вічність. Час в істині та сутності є ніщо інше як стале теперішнє, вічна мить».

Кіркеґор[1] у миті бачить знову синтез часового та вічного. Мить він зображує як щось таке, що набуло свого смислу лише з християнством. Про парадоксальне Платона він говорить: «Мить залишається таки безголосою атомістичною абстракцією». І взагалі «мить», яка завдяки Платонові стала категорією переходу, була як така зведена Геґелем у Логіці до панівної засади. Але «перехід» у логічному розумінні на має жодного права. Слово «перехід» свою батьківщину має у сфері історичної свободи, бо перехід – це стан і він є дійсним». Мить – це екзистуюче і як перехід не є відношенням у світі понять. Усі історичні сфери, є отже певне екзистуюче, і будь-яке знання, яке рухається всередині історичної передумови (як, наприклад, християнська догматика) мають мить. «Ця категорія для відмежування від язичницької філософії і так само від язичницької спекуляції у самому християнстві має неабияке значення. У сфері історичної свободи перехід – це стан, у якому нове настає стрибкоподібно».

Коли ми уявляємо собі час як безкінечну послідовність, то він для уявлення є лише нескінченно беззмістовне сьогодення. Жоден момент не є дінсно теперішнім – бракує зупинки певного поділу, сьогодення в безкінечнім сукцесії – і, оскільки в цьому часі не існує ані сьогодення, ані минулого, ані майбутнього. Супроти цьому уявленню Кіркеґор говорить: сьогодення не є навіть поняттям часу, окрім того випадку, коли про нього (поняття) ми мислимо – як щойно – як про нескінченно беззмістовне і нескінченне щезання. Радше вічне є сьогоденням. Для уявлення вічне є нескінченно сповненим змісту сьогоденням. «У вічному незмога знову знайти розрізнення між минулим і майбутнім». Отаким чином існує, отже, противага понять: з одного боку час як безкінечна послідовність; «Життя, яке існує в часі, і саме належить часові, не має ніякого сьогодення». З іншого боку: «Сьогодення є вічне; або ж краще: вічне є сьогоденням, і воно є сповненим змісту». Слово «мить» може, отже, саме прибирати протилежного значення: як момент не, яке не має ніякого минулого і майбутнього, воно позначує недовершеність чуттєвого життя. Як сьогодення, яке не має ніякого минулого і ніякого майбутнього, воно позначує довершеність вічного. Абстрактне усунення минулого и майбутнього веде до простого моменту, до ніякого безкінечної часовості чуттєвого. «Якщо ж, навпаки, час і вічність, напевно, торкаються, то це може відбуватися лише в часі – і тепер ми стоїмо перед митю». «Отак мить є зрозумілою не, власне, атомом часу, але атомом вічності. Вона є перший рефлекс вічності в часі».

Мить є атом вічності, але не сама вічність. «Мить є те двозначне, в якому час і вічність торкаються один одного, і в цьому покладено поняття часовості, в якій час постійно відриває вічність і вічність постійно проникає час». Тут наповнене смислу те, що на противагу безкінечній порожній сукцесії часу розрізняється як сьогоден-

[1] V, 78–90.

ня, минуле, і майбутнє. Те, як визначається «мить», – це має вирішальне значення для розуміння вічного, минулого, майбутнього Кіркеґор бачить три типи:

1. Мить не існує; вічність повертається, як минуле, з'являючись, як у платонівському Анамнезисі раніше побачені ідеї. «Якщо я велю людині іти, не вказуючи її напрямку і мети для її руху, то її шлях з'являється позаду неї, як «прокладений».

2. Якщо мить обумовлена, але просто як відмінність, тоді майбутнє є вічним. Це, за Кіркеґором, є іудейське бачення. Майбутнє є інкогніто, у якому вічне, яке не вимірюване часом, намагається, однак, підтримувати свої зв'язки з часом.

3. Якщо мить обумовлена, тоді існує вічне, і воно є потім водночас майбутнім, яке знову настає як минуле. Це християнська думка. «Поняття, навколо якого у християнстві усе крутиться, те, що все зробило новим, є повнота часу; вона, проте, є мить як вічне, і, однак, це вічне є водночас майбутнім і минулим».

б) наведені думки рухаються в кількох неоднорідних напрямках, розділення яких з залученням інших можливостей подає таке узагальнення:

1. Час як порожня протяжність мислиться чисто в кількісному й об'єктивному розумінні. Минуле і майбутнє розділені сьогоденням що є просто межею, пунктом. Цей об'єктивний час вимірюється об'єктивно, причому зупинкою слугує який завгодно, довільно вибраний момент. Цей час є простою формою, просто кількісним, він є час фізика. І лише складником уявлення про час у нашому житті.

2. Фактичне переживання часу досліджується психологічно, але формально в бік його кількісних відношень, експериментально, в той час як для безпосереднього усвідомлення часу у його різноманітних формах закладається міра об'єктивного часу. Відтак, стає самозрозуміло, що об'єктивний момент часу у психологічному сприйнятті навіть не існує, радше переживанням самого моменту часу є подія, яка, об'єктивно розглянута, має часову тривалість.

3. В пізнавально-теоретичному розумінні Кант розуміє час як суб'єктивну форму розгляду, в якій ми неминуче бачимо усе предметне: час хоча й має емпіричну реальність, але не має жодної екзистенції в собі, радше формою предметного існування в нашому роздвоєнні суб'єкт-об'єкт.

4. Формальна діалектика понять про час починається з Платонового мислення. Мить є парадокс, щоб бути переходом і таки не бути. Мить як простий момент часу, що зникає, є абсолютна протилежність вічності і якраз тому відповідно до принципу coincidentia oppositorum (збіг протилежностей – *лат.*) у найближчій спорідненості до вічності.

5. Наповнена змістом, мислима мить є пережите джерело одноразового, стрибка, рішення. Вона відлунює у своїй відповідальності безчасове, як подія є безперечним. Вона є центром історичного на противагу до чітких розділень і без часових протиставлень простих поняттєвих форм. Вона є непроникною, нескінченною, цілком наповненою, центром криз і творень.

6. Метафізика часу рухається в картинах і думках, які знімають час на користь вічного, яке не є безчасовим як трансцедентальні форми, нескінченною послідовністю

часового, порожнього вічністю, а є наповненою вічністю, – абсолютне парадоксальне неуявне поняття, куди різними шляхами скеровується намагання. Вогненне колесо, що крутиться з величезною швидкістю видається спокійним колом і наочно показує спокій якнайшвидшого руху, вічність у всецілості нескінченного плину часу. Мохамед, подорожуючи світом, у перевертанні кадуба – між початком і кінцем у цьому процесі – з'ясовує нескінченність миті. З зворотного боку він з'ясовує недійсність часу як історію сплячого, котрий певен, ніби заснув на якусь мить, і бачить, що минуло тисяча років. Одночасність розділеного часом, як вона існує в уявленнях усіх про одночасне сьогодення в царствах духів неба і пекла, показує вічність. Усі ці картини неминуче приймають в себе просту послідовність, часовість, яку вони якраз повинні руйнувати. Вони здатні показувати але, власне, не унаочнювати. Вони всі мають своєрідне захопливе, парадоксальних уявлень і понять, які постають на межах нашого існування.

Осмислення того, що ми подумали про поняття часу, завдяки розгляду наповнене загадковістю миті. Спосіб, у який переживається мить, не можна збагнути, оскільки в ньому лежить нескінченність, але зазирнути туди, означає навчитись уявляти сутнісне життєвої установки людини. А щоб бачити життя людини, треба бачити, яким чином вона переживає мить. Мить – це єдина реальність, реальність взагалі в душевному житті. Прожита мить – це останнє, кровно відчути, безпосереднє, життєве, відчутно теперішнє, всецілість реального, єдино конкретне. Замість того, щоб із сьогодення загубитися в минулому і майбутньому, людина знаходить екзистенцію й абсолютне, принаймні, лише в миті. Минуле і майбутнє, – це темні, непевні безодні, є нескінченним часом, в той час як мить може бути зняттям часу, сьогоденням вічності.

Але на мить так само ми дивимося як на ніяке, як на те, що минає, як на те, від чого не залежить, як на простий засіб, яким можна жертвувати задля майбутнього, як на часовий момент в нескінченному плині часу. Як на те, що завжди просто зникає.

І те, й те є психологічно істинним, але словом «мить» в ідентичному під формальним поняттям часу ми позначуємо цілком неоднорідне, якраз наповнене і порожнє. Атом часу є навіть ніщо, мить же все. Не побудь-якчасно людина має переживания миті, найчастіше людина проходить прості часові моменти, які слугують чомусь іншому.

Коли ж у саморефлектованіи установці протистоять вимоги – побачити мить як щось байдуже, і навпаки, у миті побачити усе, то ця протилежність є двозначною. З психологічного боку існує дві різні пари протилежних установок: по-перше, підпорядкуванню будь-якого миттєвого під уявним майбутнім протистоїть життєва установка в сьогоденні; по-друге, поборюються епікурейське, естетичне звеличення відокремленої миті та установки, які в миті спрямовані на ціле. Це можна вивести приблизно таким чином:

1. Раціонально-рефлексивна установка, яка з огляду на якесь майбутнє – яке саме знову, якщо наявна мить, було б моментним, реальним станом – на

будь-яке сьогодення дивиться як на засіб, кожну мить використовує на служіння успіхам, що їх слід досягти в майбутньому (решту зневажає), роз'їдає будь-яке життя майбутнім, обманює людину відносно сьогодення, робить її нещасною – якщо всупереч очікувань досягається те, за що було все поставлено на службу – збагнути і пережити досягнуте як самостійну реальність. Раз-по-раз сьогодення ми розглядаємо з погляду на майбутнє, знищуємо життя і переживання завше як простий засіб. Ніколи не йде мови про відповідне переживанням проникнення сьогодення і мети, а сьогодення як засіб ми переживаємо, руйнуємо, збуваємо в очікуванні на те, що слід досягти. Це те, що слід досягти, за своєю суттю має наскрізь кінечний характер, хай то воно буде працею, службою, винагородою, життям у небесному царстві. Супроти цього ґвалтування будь-якого переживання на користь уявних, оскільки не пережитих поцейбічностей. Спрямовується супротивна вимога: живи в безумовно цінісному в собі сьогоденні, не обманюйся субстанційним на користь майбутнього. Не дозволяй ніколи безпосередній реальності бути простим засобом; одне слово: живи! Отак Ділтей описує вимогу Лессінґа: «Всупереч внутрішній налаштованості, що роз'їдається щоденними планами та очікуваннями, наповнюй себе життям, схожим на без вартісний матеріал, – внутрішня налаштованість кожну сьогоденну мить хотіла б зробити засобом на майбутнє, з самостійною цінністю кожного дня».

2. Про щось цілком інше ідеться у вимозі самовдоволеності від миттєвого переживання яке повинне бути повністю вміщене і проступати в тимчасовому сьогоденні, у вимозі епікурейця та естета: про завтра нема ніякої певності, не можна втрачати нагоди для насолоди, поза насолодою мить має лише уявний смисл, який так само обманює як робління засобом на майбутнє. Carpe diem (лови день – *лат.*) Супроти цього стоять як позитивні сили, які з тим обманюванням задля майбутнього не мають нічого спільного, установки, які має на увазі Ніцше: «Неувага до сьогодення та миттєвого лежить у сутності великої філософської натури». Важливо і те, щоб у цій повній реальності, яка цілком осягається, знайти шлях до нескінченного, ідеального, субстанційного, відповідно до переживань вийти поза межі прийнятої у володіння реальності, не втрачаючи її. Просте чуттєво-реальне сьогодення не спроможне дати цій установці повноту і вдоволення. В той час як епікурейська і раціонально-рефлексивна установки при цьому наявні в сьогоденні і все таки при цьому не наявні, бо вони мислять про розділене майбутнє чи про ніяке цілого, ця установка розгледжує у повній присутності через реальність. Хто не живе цілком у реальності і не осягає її, не спроможне дійти до нескінченного як до наповненого переживання, але будь-яка миттєва реальність, будь-яка часом визначена реальність є матеріал (не засіб) для поставання імаґінації нескінченного (зрозумілого на рівні переживань). Ця установка на нескінченне має, одначе, потребу в певнішому висвітленні. Ми називаємо її ентузіастичною установкою, і схарактеризуємо її в найближчому розділі.

Зображена протилежність влучно показана в формулюваннях Кіркегора. Епікуреєць говорить приблизно так: «Коли ми можемо лише зійтися, лише один раз разом потанцювати у вихорі миті, ми прожили отаким чином, отак нам заздрять інші, нещасливці, котрі сторчголов кидаються вперед у житті… отак ми прожили, бо що є у людському житті більш цінне, як короткі любощі юної дівчини».[1] Йому відповідають: «Оскільки ми пророкуємо мить… то вічність найкраще створювати збоку з допомогою промовистої миті… страх перед вічністю робить мить абстракцією».[2]

Епікуреєць може насолоджуватися миттю лише як одноразовою і відокремленою, він по відношенню до Вічного Суду може пізнавати мить як повторення і в тривалості.[3]

Мить є центром будь-якої життєвості і тому нескінченно різноманітна у формах, від найубогіших до найбагатших, від найпростіших до найскладніших. Усе, що стає в нас правдиво-життєвим, входить у мить, походить якимось чином з миті. Для спостерігача існує безпосередня, нерефлектована мить, він ще не знає протилежності між моментом часу і миттю, безпосередністю і рефлексією. Тут не існує ніякої проблематики миті і ще ніякого захворювання здатності, щоб мати змогу бути миттєвим. Рефлексія знімає лише безпосередність такої миті, яка існує ще не дійсно, а лише диференціювано. Вона, принаймні, схильна одразу ж мить проголосити за ніяку, її як байдужу, просто окремий момент часу підпорядкувати довгій тривалості перебігу часу. Тепер постають стани, в яких людина знову прагне до повноти миті, тепер же мить наявна як щось позитивне; тепер лише на основі рефлективності існує власне ствердження миті, осягання її необґрунтованості, її нескінченності, її творчої сили. Отак часто життя проходить з усвідомленням, що воно залежить від митей, проходить у праці, рефлектується, в ньому робляться зусилля, ризиковані вчинки в усвідомленні підготування тих митей, чия якість і значення несвідомо таки наповнює душу, що сподівається. Отак потім душевне життя є пульсуванням, у якому найвищі вершини є рідкісними митями, глибини простими часовими моментами як засіб. Поміж ними ширяться уся щаблі життєвості і близькості до нескінченного з тенденцією, якнайможливішим чином ніколи не залишати зайвими часові моменти, які є цілком порожніми і лише засобом. На основі таких пізнань шляхом рефлексії мить, зрештою, стає чимось більшим, аніж цілий нескінченний плин часу, вона переживається як позачасове, як наповнене і що наповнює. В миті суб'єктивно пережита проста життєвість вітальності і життєва сила того, що як метафізична ідея надає собі нужденного та абстрактного об'єктивного вираження. Лише те, що так життєве в миті, наявне взагалі. Але цілий незвичайний світ

[1] Кіркегор, W.W.V, 102.
[2] Кіркегор, W.W.V, 151.
[3] Кіркегор II, 108, 116 usw.

рефлективності стає базою і матеріалом, щоб наповнити мить новими силами, має для життєвої людини лише смисл, адже він це і робить дійсним.

Для осягнення психологічної сутності миті, яку ми лишень описуємо, що можемо визначити, є доцільним, побачити певні ненормальності переживання, які певною відсутністю разюче нам показують, що так само наявне, але в своїй само зрозумілості не помічається. Це ненормальності стосуються, принаймні, безпосередньої життєвості у вітальних сферах, але так само, хай навіть проблематично, в рефлектованих сферах.

Жане[1] описав як «fonction du reel»[2] взаємозалежність маси феноменів, які часто трапляються в нервових людей: в той час як вони без жодних перешкод можуть займатися минулим, фантазуванням, абстрактним, вони нездатні прийняти реальні рішення, подолати страх миті, зважати на конкретну ситуацію, і суб'єктивно як дійсно переживати реальний сучасний світ, який вони сприймають об'єктивно. Виникають прикметні стани, у яких людям усе сприйняте видається як недійсне, вони ж самі собі видаються недійсними (не для присуду, який залишається непорушеним, але для переживання). Почуття та інстинкти мають місце не у відношенні до реального сьогодення, але не відповідні, відсутні, немовби наявне роздвоєння двох світів. «Болюче сприйняття миті» порушує їх скрізь. Де вони об'єктивно усвідомлюють реальність, яка є важливою, момент як певне сьогодення. Фактично їм бракує для цього «практичного смислу». Рішення, відповідальність миті є нестерпною для них. Жанет сприймає багато з феноменів укуні як вираз відсутності здатності для «presentification», процесу сприймання, радості від миті. Відчуття миті.

Тут ідеться не про «хворобу», а про високу ступінь того, що знаходиться в кожній людині. Мить має в собі, приміром, момент страху. Хто без страху, без уважного сприймання живе і діє просто механічно, з певністю (у собі), немовби нічого не трапляється, той хоча й «здоровий», але він знебувається тієї рефлективності, яка мить і момент часу переживає лише як протилежність, яка є лише передумовою духу і життєвості. У цьому житті миті існує найдужча синтетична сила; Кіркеґор називає її якісним стрибком, бо нове ніколи не можна збагнути, не можна простежити в переходах, а воно лише присутнє; це нове не щось лише нове об'єктивного, але й також будь-яке життєве рішення, яке лише суб'єктивне і залишається.

Образно мить можна збагнути як здатне поширюватися з вузького кола теперішнього чуттєвої реальності до нескінченних кіл релігійного чи метафізичного сьогодення. В обох екстремах дуже життєво переживається сьогодення, але що ширшають кола духів, то більш вимоги духу до самого себе, щоб в сьогоденні, в миті мати свій найширший вияв. Отак виникає нап-

[1] Жане, Les obsessions et la psychasthénie. Paris 1911.
[2] Функція реальності (*фр.*).

руження між чуттєво-теперішньою потребою ситуації і наступом до реалізації найширшого. І мить від сили чуттєвого сьогодення відступає раз-пораз. Яку психологічну силу фактично у людини має духовне, що так легко в абстрактній формі доступне у вигляді знання, бажання і висловлення, – це виявляється у певності і надійності, в чому духовне імманентне миті. Це так рідко – чуттєве сьогодення, потреба, так званий темперамент, афекти в їхній відокремленості від цілого, втома тощо – обмежують і далі переформовують сили – так що таке явище діє на нас завжди захопливо. Шопенгауер тут толерантний і мало очікуваний, коли говорить:

«Наявний і найближчий зовнішній світ із силою проникає і в найнесхитніший стан душі своєю наочною реальністю…Неабияка сила зовнішнього світу і видимої реальності, невтримний натиск на внутрішній стан пояснюється їхньою близькістю і безпосередністю. Як магнітна стрілка, яка від залежної дії ще більш відхиляється, а вся земля всеохопних природних сил дотримується свого напрямку, проте від невеличкого уламку заліза, коли до нього підійти впритул, його піднести близько до стрілки, вона починає сильно коливатися; отак само сильний дух від дріб'язкових подій і людей, якщо вони діють у безпосередній близькості на нього, може губити інколи тяму і збурюватись».

Цей ряд показує щаблі влади, яка може в миті здобути і зберігати широчінь духу. Такий ряд перетинається з попереднім, який показував щаблі пережитої реальноеті, спонтанного втішання дійсністю і силу рішучості. Обидва ряди збігаються так мало, що, приміром, можна спостерігати, що окремі нервові люди, котрим дошкуляє якась дрібниця, fonction du reel (реальна функція), потім, одначе, коли примус крайньої ситуації (наприклад в корабельній аварії) ставить їм безпосередні вимоги, виявляють якраз рідкісну широчінь і впевненість своєї людської сутності і навіть навдивовижу швидке прийняття рішень. Та безпосередня близькість і могуть чуттєвого сьогодення якраз не збурює в окремих випадках, тих, хто, як і раніше, ніколи не може насправді прийти до «миті» як реального.

В. Ентузіастична установка

На всіх дотепер описаних установках будується відповідно можливості ентузіастична. При цьому переходяться всі межі, погляд та спосіб мислення повернуті у безмежне. Це безмежне є негативним позначенням чогось такого, що міри переживань є єдино субстанціиним, усупереч відносному, обмеженому, протилежному одиничного. В ентузіастичній установці сама людина почувається у своїй найглибшій субстанції, і в своїй сутності торкається чи – що те ж саме – відчуває себе охопленою цілістю, субстанціиним, сутністю світу. Ось так настає – тут мова йде про опис переживання –

внутрішній зв'язок між істотним в об'єкті і суб'єкті та установка, яка здається, має безпосередню близькість до містичного занурення із зняттям розриву об'єкт-суб'єкт. Хоч містичне є елементом ентузіастичної установки, однак ентузіазм залишається загалом усередині збереженого зв'язку об'єкт-суб'єкт, і ентузіазм є процесом руху. При цьому існує основна протилага між містичним наповненням та ентузіастичним прагненням. У наповненні, як воно описується в екстазі містиків чи в їхньому споглядальному занурені, існує цілком пасивне вдоволення, позачасовий спокій та замкнутість. І навпаки, в ентузіастичному прагненні погляд сповнений жаги і поривання відвернутися від миттєвого стану. Невдоволена, неспокійна, проте водночас сповнена і захоплена побаченим, душа рухається, вона переживає падіння в минуле і новий злет. Ентузіастична любов, приміром, є лише там, де є двоє, і звідки бажання стає одним. Містична любов безпредметна, єдність вже дана готовою, тут лише наявне наповнення; у цьому простому почутті любові без змісту ми вже нічого не любимо.

В ентузіастичній установці завжди лишається прикметна ознака, що все ми ставимо до цілого, що жертва власної індивідуальности (не зрозуміла в усіх обмежених установках з мірою переживання) стає самозрозумілою, і що той унікальний стан душі життєво сильний, – цей стан філософи та поети завжди описували як сп'яніння, мріинництво, кохання, безумство.

Для опису ентузіастичного переживання у центрі пункту стоїть усвідомлення цілком самого буття, цілком і без винятку присутності буття, як ніколи раніше, власного приходу до самого себе (при чому це своє «Я» більше не є емпіричним індивідом) відчуття процесу розкривання, усвідомлення спільності з чимось безумовним, а потім поривання до безіменної мети. Всупереч самоствердженню у попередніх установках адже вони замикаються обмеженими та ізольованими, тут стоїть віддача, всупереч розходженню доріг, покладенню меж, переступання всіх меж. Всупереч обмеженім просторово-часовими реальностями активності стоїть розглядання і діяльне осягання позаземних цінностей у земному.

Докладніший аналіз з подробицями та відмежуваннями має з більшою певністю з'ясувати цю ентузіастичну установку.

1. Ентузіазм – це щось єдине, яке прагне до єдності. Всупереч розмаїттю обмежувальних установок і різноманіття ентузіастичних (з огляду на матеріал, в якому вони діють) сутність ентузіастичної установки, проте, є скрізь одне і те ж саме. Всупереч всім іншим (установкам) у неї загалом метафізична основа, непорівнянність з раціональними категоріями, з корисністю, успіхом, простою реальністю: без достатньою мірою визначуваної «мети» (не без пережитого смислу) людина жертвує себе в ентузіазмі: вона чинить «неосмислені» дії, осуджувані загальноприйнятою думкою. Всупереч життю у спокої традиційних звичаїв, не відчуваючи протилежностей у світі, всупереч життю у внутрішній недоторканості при

будь-якій поверховій діяльності, обмежених, релятивних сферах, життя в ентузіастичній установці завжди набуває якнайглибшого вияву і водночас стверджується, у любові і ненависті, у братерстві і боротьбі, підтримується і посилюється у безумовній відданості. Всупереч життю, хай то без міцної субстанції, хай то цієї субстанції не торкалися, ентузіастична установка означає лише невсипуще життя, життя загалом і в сутності.

Якщо хто-небудь прагне об'єктивно чи суб'єктивно збагнути предмет ентузіастичної установки, то переконається, що спосіб вираження для єдності ентузіазму різний. А хто видобуває ентузіастичні сили з ідей, говорить: ідейне у поезії, мистецтві, філософії, науці, життя є чимось всеохопним, поза всілякими відмінностями конкретних сфер воно бере з собою розуміння і близькість людей. Ця установка означає найближчий дотик людської сутності до неперехідної безодні, яка пролягає між ідейними та безідейними установками як внутрі – так і прямо від чуваними найбезпосередніше – одиничними сферами, між людьми, котрі об'єктивно чинять «те ж саме». – Як самі ідеї – які можна розуміти суб'єктивними силами чи суб'єктивними значеннями, так і в ентузіазмі попри будь-яке розмежування суб'єкту та об'єкту водночас таки єдність обох, взаємостосунок: у переживанні відчувається щось об'єктивне, все об'єктивне недостатнє, і присутнє лише, наскільки воно схоплюється переживанням і силою суб'єкту.

Те, що ентузіазм так різноманітний у своїх образах, проте в собі дещо злагоджений, знаходить, зрештою, свій вираз у свідомому прагненні до єдності, притаманної йому. Йому властиве поривання з'єднати все одне з одним, усе розмолоти, нічого не залишати ізольованим і роз'єднаним, а все сполучати до одного цілого. Те, що у відреченні є раціональне вчення про один світ, усунення противаг, і те, що просто інтелектуальне мрійництво є для єдності, – воно в ентузіазмі існує як переживання і присутнє як сила синтезу.

2. Ентузіазм – самостановлення у самовіддачі. Самовіддача, жертвування своїм своє «Я», так багатозначні як і своє Я. За змістом різноманітність стає зрозумілішою лише в конструкції духовних типів: попередньо вкажемо деякі моменти. У самоформуванні пластичної натури ми бачимо подолання своїх своє «Я» до ідеї свого своє «Я». Ряд видів самопожертви був б приблизно такий:

а) Для того, щоб узагалі подолати самосвідомість, людина мусить на це одважитися. Вона існує лише для себе, коли бере на себе ризик небуття. У цьому розумінні можна шукати одну зі спонук **дуелю** в наш час, що попри увесь його примітивізм є чимось корінним, без чого сублімовані форми духовного самосвідомого буття ширяли б у повітрі. Хто ризикує своїм життям свідомо, переживає унікальну свободу. Цей ризик екзистенції дає нове усвідомлення власного «сам», цей ризик, приміром, приймає ентузіастично воїн, у котрого є вибір одважуватися чи відступати.

б) Відчай у власній субстанції і в поцейбічному світі така людина шукає самовбивство у всеціліи аскезі, і насамкінець у самогубстві точний сенсі – ми знаходимо цей тип у шляхах до нігілізму.

в) Чеснотлива людина з почуттям обов'язку за для правильності засад та імперативів іде на смерть, вважаючи, що у цьому знищенні свого своє «Я» для формального може непрямо довести до перемоги формальне. Цією самопожертвою вона має самоусвідомлення доброї волі у своїй власній гідності.

г) На противагу цих саможертовностей які здійснюються нещадно і без дії неминуче приводять до загибелі, які просто зрікаються життя, конкретного буття у своїй дійсності на користь «чогось правильного», точного смислу, формального і відтак прямують релятивно прямою дорогою, саможертовність відваги, простого ризику на піднесеному рівні з непевною загибеллю.

Усі ці види саможертовності постають у формі ентузіазму. Навіть коли вони різні, ентузіастична установка є чимось спільним для них.

Ентузіастична установка як любов також переживає самовіддачу як самознищення. Про це блискуче висловлюється Геґель, цитуючи з перекладу у Рюккерта вірші Джеладдіна Румі:

Життя жахається перед смертю
Так само, як серце перед коханням
Немовби на нього чигає смерть
Бо де чатує кохання, я помираю –
деспот похмурий.

Запитаймо, куди ж таки простує ця саможертовність в ентузіазмі? На це можна лише повторити, що не поєднано різні шляхи видаються у пластичному самовитворенні святого. Обидва жертвують кожним образом свого своє «Я», один у процесі задля ніколи не названої, ніколи не формульованої «самості» поцейбіччя, конкретної дійсності; інший задля чогось лише загального і задля різновидів «самості» у вищих, чужих нашому світу, станах усвідомлення. Прицім кожне своє «Я» знову ж таки нищиться у вищому стані, чи то зрештою, щось, і що, зрештою, тут присутнє – воно тьмяне і в кожнім разі не в цьому світі дійсності. Обидва, попри постійні заперечення, нігілісти, адже вони виходять з позитивних переживань і в самознищенні домагаються чогось, того, що завжди – у якійсь царині – має підставу: натомість нігіліст прагне лише до «ніщо»; характерно, що Будда, для котрого протиставлення цьому Ніщо є лише щабель на шляху до нірвани, який треба подолати, вважав це прагнення до Ніщо, до небуття, звичайним жаданням життя із протилежною ознакою і чимось цілком чужим для себе. Нігілізм у чистому вигляді не ентузіастичний, а розпачливий.

Парадокс ентузіастичної віддачі в тому, що в цій віддачі людина водночас і щоразу стає «самістю».

Так довго ти цього не маєш
Тому: помри й вставай
Ти лише сумний гість
На цій похмурій землі

3. Предмет дано ентузіазму специфічним способом. Ентузіастична установка перебуває в русі до чогось, це не означає, що вона є активною установкою, вона радше може виявляти свою дію в активній так само добре як у споглядальній і рефлексивній. Якщо ми кожен рух у душі називаємо намаганням, то ентузіастична установка і є намаганням. Проте це намагання внутрішньо може бути таким досконалим, що звичайний смисл слова тут вже не годиться: воно називається рухом, піднесенням, злетом, рухом нагору.

Предмет, до якого щоразу прямує цей рух, наскільки нескінченно різноманітним він може бути в конкретному, даний специфічним способом: він безпосередньо занурений у всецілість світу, осяяний промінням світла з боку абсолютного і з ним пов'язаний. Висловлюючись у християнському дусі: він осягається не як скінченне, а як розміщений в нескінченне. Відтак установка сама прямує до цілого. Оскільки воно, як таке не може бути предметом для людської духовної структури, то ціле стає жаданим через кінечний предмет, який стоїть у власній постаті, або ж ця постать є сама постать абсолюту. Усе це – характеристика пережитого; про це можна лишень думати, але не як метафізичне тлумачення. (Ці метафізичні поняття, коли їх звідусіль приймати, видається виправдані для психологічного опису; вони феномени виразу про пережите, і пережите стає релятивно найзрозумілішим завдяки цьому поняттю «немовби» це метафізично реально було б так, про що тут ніколи не вирішується).

4. Ентузіазм та реальність. Ентузіастична установка ніколи, звісно, не ширяє у повітрі, але вона потребує конкретної сфери як матеріалу, в якому вона справді дійсності може бути. Вона будується на реальностях в активній, контемплятивній, рефлексивній установках. Прикметною ознакою несправжнього ентузіазму є те, що проста негація будь-якого особливого, що збуджує зовнішні психологічні ознаки стану сп'яніння, віддається мрійництву без матеріалу, без конкретної основи, без проникнення реальностей. Людина впадає в оману, стосовно реальності з уявним ентузіазмом – з простого супротиву без позитивної ідеальної сили, або ж з наслідування в ентузіазмі, «з чужих рук», або ж просто спонукальної епікурейської потреби до сп'яніння відповідно до потреби за містичними станами і хімічними наркотиками – в той час, коли дійсний ентузіазм можливий у проникливому розумінні і переживанні реальностей. Приміром, є ідеї в конкретних одиничних реальностях, але не поза ними. Одиничне

зоча й одиничне, проте це не простий випадок, оскільки через те, що воно є назагал, стає самим в абсолютному розумінні.

Ентузіазм завше з'являється у багатьох різновидах, з огляду на конкретний матеріал, в якому він сягає ідейного проникнення. Такі типи: ентузіазм у метафізичному одушевленні активної установки, у боротьбі із статевою любов'ю, у науковій роботі, у митецькому творенні, у витворенні особистості тощо. Завше, де ентузіазм у крайньому разі утворює провідний момент, отже, де він прожив у реальності і задля реальності і таки на все одважився – в цьому разі йдеться про героїзм: про героїчну любов, героїчну боротьбу, героїчну працю тощо.

5. Ентузіастична установка є любов. Слово любов часто у цьому розумінні вживається мислителями. Проте оскільки у нинішньому словесному вжитку ми користуємося ним у вужчому смислі, про що в будь-якому разі найчастіше якийсь зв'язок перегукується з чимось ширшим, – воно стало загальним позначенням слова «ентузіазм». Як і в інших установках ентузіазм є власне певне життєве, так само загалом важить те, що життя – це любов. Те, що ту любов, приміром, яка описується Платоном як ерос, є водночас характеристикою ентузіастичної установки. Цей ерос вочевидь можна сконструювати і при змозі зробити незмінним[1].

а) Любов – це щось універсальне: це рух у нас через все конкретне (у предметний світ і повернений до нас самих) в абсолютне і ціле. У цьому русі любові виблискує усе водночас. Не буває нічого, що не може бути не втягнутим у цей рух; проте незмога жодній людині, щоб універсально і в дійсності набути цього руху в собі.

б) Любов протистоїть усім одиничним спонукам. Вона у цьому споріднена зі спонуками тим, що вона дана, її не здобувають, що вона є з побаченого за власним бажанням матеріалу, що вона таки приязна, виплекана і, звичена, що вона витворена, але не може робитися. В цьому вона споріднена з тими спонуками, адже вона сама в міру переживання переходить поза межі індивіду, не егоцентрично, не альтруїстично, і взагалі не є нічим частковим, і не має жодної визначеної області емпіричних предметів чи «мною» визначених функцій. Любов може справляти дію спонуками; вона охоплює і творить спонуки, які через це набувають іншого блиску та пережитого смислу, що їм самим не властивий.

в) Все може бути предметом любові, але все є предметом для любові специфічним способом. Це специфічне таке:

1. Полюблене – як було вже сказано для предметів ентузіастичної установки – пов'язане з абсолютом. Полюблене бачиться уміщеним загалом, не як одиничне, а мислиться як ціле. Воно бачиться як кінечне в нескінченному.

[1] Шелер. До феноменології і теорії про почуття симпатії і про любов і ненависть, Галле, 1913.

2. Полюблене вартісне як полюблене. Воно не полюблене так, що вартісне тим, що вартісне. Визнання значущих оцінок як загальних і прямування до них – це протилежність любові. У любові сяє все так, що для люблячого вона взагалі набуває вартості. Це не «цінності», відкриті у любові, проте у русі любові стає усе вартісним. Переживається процес вивищення цінностей. Це ціннісне є абсолютно конкретне, не загальне.

3. Полюблене завше є індивідуумом. Індивідуум є інший вираз для абсолютно конкретного. Логічна категорія індивідууму сповнюється лише в русі любові. Як завжди індивідуум безстороннім лише для люблячого як індивідууму і для всіх інших лише як випадкова частковість, як індивідуум серед багатьох. Для визнавця – це випадок, для діючої особи засіб, для історика пов'язана з цінністю і сконструйована, для логіка безкінечна і тому незбагненна. Емпіричний індивідуум є нескінченність, яка ніколи не вичерпується розглядувачем. Індивідуум любові – це осягнута нескінченність, що як така ніколи не стає предметом розгляду чи пізнавання.

г) Любов і розуміння. Між людьми любов – водночас це те, що в багатозначному смислі означає досконале розуміння. У пізнанні нема жодного сумніву. Воно – це те, немовби знайдено шлях до абсолютної індивідуальної субстанції, але не до неї як до ізольованої монади, а як вміщеної взагалі в абсолютне. Будь-яке психологічне розуміння охоплює одиничні взаємозв'язки, ставить спільність осягнутих взаємозв'язків у конструкції особистості предметно перед нами. Буде цей образ таким багатим, а розуміння таким багатобічним, то залишатиметься прірва між цим розумінням, завдяки якому проте будь-який взаємозв'язок є «загальним» і розумінням всецілого індивіду, що виходить поза межі усього. Ця вецільність не предметна, як предмети пізнавання. Вона для предметного психологічного розуміння є лише «ідея», до якої в нескінченному поступі прямує розуміння. Оце в суб'єктивному переживанні абсолютне розуміння навіть не має з необхідності взаємозв'язку з психологічним розумінням у звичайному смислі. Воно не має потреби у формулюванні, воно взагалі не здатне передати власне.

Як любов, це розуміння – не спокійна поведінка, а рух. Спрямоване воно до абсолютного, тоді воно таки в емпіричному зв'язку між людьми – котрі, певна річ, загалом завше розвиваються – який переживається лише миттєво як щось спокійне. Поміж людьми у даний час воно заявляє про себе як любляче боріння між душами. Ми одважуємося на будь-яку небезпеку, назавжди не зважаємо на жодні межі форми, звичаю, права, засади, і, наскільки кожне людське життя одне з одним скрізь будує і вимагає відстані, ми коли-небудь усуваємо будь-яку відстань. Центр боротьби не центр формульованого всезагального, чинних об'єктивностей – якщо вони часто слугують символом, репрезентативним виразом – але найзагальніше, що називається «духом». Це боротьба, у якій ми безоглядно хапає-

моєя взаємно за коріння душі, усе ставимо під сумнів, щоб прямо через це дійти абсолютного ствердження. Людина сама не може так збагнути себе саму, а лише вкупі з іншою, себе саму в іншому; це процес пізнання душі, сповнений ризику (розриву, найбільш крайньої віддаленості, обману і самообману, порожнього мрійництва, індивідуалістичного усамітнення). І ми не знаємо, куди це веде, одначе, при всьому завше перейняті цілковитою вірою у любов, цією вірою, яка сама робить можливими ті загроби, щоб не бути без любові. У цих любовних боріннях нема жодних мотивів інстинкту до влади (вони – це небезпека, що вмить убиває любов), натомість ми розкриваємо всі сили і так само вони поборюються. Мета цього боріння – процес саморозуміння, – завжди залишається неясною. Це віра в дух, віра у цьому постійно діючому зв'язку один з одним з погляду на абсолютне, яким, проте ми ніколи не оволодіваємо, щоб перебувати в елементі істотного, власного. Ця любов у розумінні не робить життя легким, а складним, але поряд з цим вагомим. Вона творчо і дисциплінарно діє на всю особистість. Усе часткове цього люблячого розуміння не є специфічним, специфічним є любляча засаднича установка, яка стоїть на заваді відхиленню в інтереси ізольованої емпіричної індивідуальності, в інстинкти влади, звичайнісінької самовдоволеності тощо.

Боротьба – основна обставина життя. У світі як чомусь скінченному людина змушена боротись як скінченна сутність. Боротьба, по-перше, неомітна, як простий вибір, як набуття переваг у поведінці, спрямованої прямо проти нікого. По-друге, боротьба за існування (отримання чогось, обмежуючи інших) і боротьба за владу (розширення власного існування); ця боротьба руйнівна або асимілююча. По-третє, боротьба – це засіб любові: боротьба йде не за владу, а щоб внутрішньо ризикувати самим собою чи іншими, щоб ми ставали проникливими, а також «власним Я». Ця боротьба любові не уникає кризових явищ. Їй погрожує та небезпека, що людина «з любові» допомагає неправильно, полегшує, заходжується, де лише безоглядне пізнавання і з'ясування забезпечують процес. Тут у хибній допомозі з любові постає проста турбота і лицарство, що означають переважання однієї сторони. Будь-яка любов, одначе, як вона у боротьбі є без волі до влади, також у помочі існує без тієї форми інстинктів влади, які як лицарство зверхника зазвичай бувають для обох частин такі спокусливі. Боротьба у любові завжди відбувається на однаковому рівні. Там, де однаковість рівня уривається, якась форма влади знаходить своє місце, і боротьба любові скінчується на користь владної поведінки.

Бачити те, що життя є борінням, важливо для погляду на нашу сутність, проте так само важливо угледіти що боріння не завжди боротьба за владу, а дисве також у любові і тут боротьба точиться за субстанцію, оскільки боротьба може бути виразом процесу інтенсифікації розуміння в любові. Ісус же сказав, що він не прийшов, щоб принести не мир, але меч; Епікур, нав-

паки, повчав: nil beatum nisi quietum (щастя лише у спокої – *лат.*). Вчитель любові навчає боротьби, вчитель безлюбовної ізоляції від усього світу навчає лише спокою. Хто існує в байдужій безлюбовності, той за толеранцію супроти усіх життєвих позицій, якщо вони залишають його самого лише у спокої. Хто любить, бореться без розуміння відстані, з настирливістю; проте коли він і не толерантний, він без насильства, без бажання до влади, тому що лише в протилежному питанні, коли ставиться під сумнів, при збереженні однакового рівня, що стосується зовнішнього насильства і влади інтелектуальних та інших знарядь хисту, лише у духовно-душевній боротьбі можна досягти мети розуміння й осягнення того, що, власне, має значення, відносно застосування насильства, то любляче боріння абсолютно толерантне супроти інтолеранції влади і людських інституцій.

Любляче розуміння, це абсолютне розуміння любові постійно взаємопроникає з іншими способами поведінки. Наприклад, психологічним розумінням і співчуттям. Між цими установками лежить стрибок, в той час як просто афективні феномени, в яких вони з'являються, пов'язані переходами. Відтак взаємопроникнення ущільнюється й існує тенденція, що любов переміщується у ці немовби споріднені установки. Ми можемо чітко перерахувати це взаємопроникне:

1. Вже схарактеризоване психологічне розуміння, відчування, осягання об'єктивує людину, робить її предметом посеред інших, забирає у неї її абсолютну індивідуальність, і взагалі будь-яку абсолютність. Також і найвивершеніше психологічне розуміння не є люблячим розумінням. Тому людина в усвідомленні субстанції чинить супротив простому психологічному набуттю розуміння, якщо з цим якимось чином пов'язується людський стосунок; вона пропускає його над собою, бо воно суттєво її обходить, ба, вона навіть не думає про це. Проте з іншого боку немає сумніву, що любов (і ненависть) приводять до руху це психологічне розуміння. Любляче розуміння заявляє про себе завжди у тому, що якісь осягненні взаємозв'язки об'єктивуються, які також означають психологічний погляд. Авжеж, психологічне розуміння без любові і ненависті не заходить далеко, може лише репродукувати, не бачити по-новому. Те, що мовиться психологічно, осягається поняттєво, і саме таке розуміння більше не є люблячим і може розглядатися без любові. Проте у виниканні, і формах того, хто його об'єктивував, воно має поблиск любові чи ненависті. Це розуміння, отож, є саме центром для люблячого боріння, але дещо іншим, не цим самим.

Там, де любов викликає взаємність (до чого завжди існує тенденція) відтак, де людина приймає людину як абсолютне і вміщену в абсолют і своєю чергою дізнається про те саме, – це означає що будь-яке розуміння є певний процес любові. Усе, що у противагах цінностей оцінюється добрим або поганим, шляхетним чи брутальним, гарним чи осоружним, правильним чи хибним, у люблячій боротьбі принагідно дозволяється без втрати любові. Бо

не мета, тут, звісно, скрізь для того, щоб шукати руху до позитивних оцінок, пізнання з абсолютним. Відтак любов жорстока, необачлива, і сприймається лише на віру справжнім люблячим, якщо вона є отакою.

На цьому ґрунтується і те, що в установці емпірично-егоїстичних спонук, яка і урівнює любов з полегшенням, набуттям зручностей, допомогою в егоїстичному, пізнавальна любов відчувається дуже незручною, настирливою, невгамовною, оскільки вона для цього є чимось ворожим і поборюється. Ця спонукально-егоїстична установка жадає від любові визнання власного буття таким, яким воно є, задоволення емпіричних потреб, ознаки любові іншого у цій установці такі: жертовність задля любові, ствердження цінностей скрізь, виправдувати, вибачати за вчинки, бути солідарним в усьому тощо.

Гадана ж любов навпаки виявляє себе із зворотного боку, вона є просто інстинктом влади у психологічному розумінні, як любов, що відхиляє будь-яку жертовність, будь-яку поміч, будь-яку співдію в реально емпіричному разом зі щойно викладеними аргументаціями; хоч і самозрозуміло, що справжня любов має свій вплив в емпіричному; в цьому можна завжди робити грубе негативне випробування любові, чи в реальному (поміч) відбувається самозрозуміле. Любов заявляє про себе лише в реальному.

2. Співчуття не є любов, навіть коли співчуття так само як психологічне розуміння є виявом люблячого розуміння. Співчуття у страждання іншого саме страждає, байдуже, яке це страждання. Співчуття ніколи не має стосунку до абсолютного, а просто заперечує страждання, воно навіть не спрямоване до індивіда як індивіда, а просто загалом. А тому буде принизливо для того, хто переймається ним і відхиляє його, якщо у пронизливій установці порив співчуття, вибух співчуття з боку іншого до нещасного збуджує його останні інстинкти влади, (що саме він, якщо він цілком безвладний, однак через збудження цих почуттів співчуття ще здатний до дій; що він, одначе, може стати предметом головної уваги). Потім, співчуття, у того, хто співчуває, викликає почуття переваги, оскільки справи у нього йдуть краще, оскільки співчутливець у допомозі відчуває свою владу. Це найбільш крайня противага любові, виборсатися у співчутті, всеохопній любові до людей, сліпій помочі, де взагалі є страждання. При цьому ніколи ми не думаємо про індивідуум, про абсолютне, а завжди про самого себе. Ми залишаємося в установці, в якої противага в оцінці страждання і радості є абсолютною. При цьому відсутня любов, якщо і оскільки існує співчуття.

3. Розуміння іншого стоїть у зв'язку із способом поведінки, що не є любов'ю, якщо він (спосіб) виявляється часто: приміром, вихованням, доброзичливістю до іншого. Як вихователь я вивчаю ситуацію та душу іншого, перебуваю на однаковому рівні з ним у взаємності, плекаю наміри, про які тому, кому говорю, висловлююсь інакше. Поведінка вихователя у людському існуванні (через відмінності у віці й освіті та кваліфікації) є

неодмінна поведінка, в якій може діяти певний вид любові, яка, проте, сама без любові сягає успіху, наскільки взагалі дії без любові можуть чинити якраз щось механічне, убоге, нежиттєве. Любляче розуміння має складником зростання цінності з обох сторін, але засіб є не виховання, чиє застосування одразу шкодить любові, але поставлення під сумнів, в якому іде боротьба, безоглядна відвертість, необмірковане бачення. Хто почувається вихованим, той почувається ошуками у власній любові.

У пізнавальному зв'язку я можу на людину ставити оціночний наголос так, що я все ціннісне для себе угледжу в ньому. Те, що Стендаль у любові називає кристалізацією, перевдягання закоханих з усіма цінностями є ілюзорним, оскільки мова йде не про той промінь світла від абсолютного. Це не любов, а однобічний процес нагромадження цінностей, який одного дня кінчається з розвалом цього карткового будинку. Ця сліпота вигулькує з потреби, з кінцевих спонук кінцевого виду, вона пасивна у своєму збільшенні, без боротьби, без руху. Любов світловида. Хто, люблячи, відчуває, що на нього дивляться як на ілюзію, відчуває, що його не люблять. Ілюзорне перевдягання – ворог любові. Людину люблять з її помилками, в її дійсності, що бачиться в абсолютному і пізнається як процес у боротьбі люблячого розуміння. Не викликає любові жодне спокійне остаточне «щось», жоден ідеал, жодне «буття». Готове розуміння, для якого людина стала немовби ідолом, це нерухоме розуміння нібито спокійного, до того ж постійно існуючого не є якимось люблячим розумінням.

Звісно, тут не місце розводитися про статеву любов. Адже є фактом те, що коли йдеться про любов, то вже з часів Платона завше розмірковують про статеву любов. І фактом є те, що найтісніше стверджувалися узгодження статевої любові і любові взагалі і до того ж непримиренна ворожнеча між одним та іншим. А тому доцільно сформулювати наявні тут проблеми. Адже тут осягаються світоглядно вирішальні установки. Насамперед це проблема винятковості в статевій любові, що має світоглядний характер.

Відносно статі можна розділяти сексуальність, еротику і «метафізичну» любов. Сексуальність – психофізичне поле, вона життєва, полігамна, лише матеріал, але не сила світогляду.

Еротика у вужчому розумінні, яка в собі не потребує, щоб мати якусь справу з любов'ю, має у сп'янінні, у кристалізації всіх оцінок, стосовно закоханого, у злеті щось споріднене з любов'ю. Проте – в чистому типі еротики – це лише шумовиння, мов піна, образів, які так само швидко щезають і той, хто переживає, потім досить часто вважає їх ілюзіями.

Еротика має дещо виняткове у своїй власній царині: якраз у мить переживання позачасового, а потім у жагучому бажанні до виняткового володіння на мотивах честі, чоловічої влади, жіночої радості від панування. Проте з плином часу еротика за своєю суттю стає полігамною. Той творчий феєрверк повторюється і минає. А йде це з обох сторін в однаковому

ритмі, він проходить мимо. А коли ні, тоді до руху додаються ревнощі, честь і влада, і, якщо постала громадянська інституція, вона встановлена примусом права і моралі як щось виняткове.

Отож подивімося так само відсторонено, як на еротику, тепер на любов, побачимо, що любов у собі універсальна, зовсім не пов'язана з жодним індивідом. Прикметним є те, що любов на місці ревнощів, жадоби до влади, етики та міщанської інституції може бути джерелом усування еротики з плином часу. Як любов може оволодівати усім душевним матеріалом, так і тут еротикою та сексуальністю. Любов може торкатися кількох індивідів, проте любов в еротичній царині, яка в собі повністю полігамна, стає тут винятковим насильством. Це пережитий факт. Ця виняткова любов повністю відрізняється від ревнощів, бажання до володіння, від жадоби до влади, та понять про честь. Якщо з останніх виникає почуття гідності і самоствердження, здобуття влади і поширення її, то з перших постає осмислене відчуття метафізичної якості переживання.

Сексуальна сфера відчувається безсторонньо, людина просто робить функції неважливими. Еротичне для неї – це гра і не має наслідків для душі. У цій установці ані ревнощі ані метафізичний смисл не можуть бути взагалі проблемою. У стародавній Греції це, видається, вважалося нормальним явищем.

А те, чи сексуальна й еротична сфера є щось креативне, зневажливе чи осоружне, – це в собі стосується людської гідності. Ці сфери ми заперечуємо. У цій установці існує лише любов і для еротики лише аскеза чи компромісна зовнішня законність. Такою часто була християнська позиція.

Якщо еротикою оволодіває любов, тоді еротичне освячується і саме стає причиною для найвищої інтенсифікації рухів любові. Прикмети цієї поведінки такі: а) опір еротичному, нездатність віддаватися вільним еротичним стосункам, як це відбувалося в давньогрецькому світі; б) відмова від осмислення аскези при фактичній аскезі; в) пріоритет любові, яка лише побічно веде до еротики і через неї вона любов пізнає абсолютну індивідуальну та унікальну фіксацію, що не повторюється; г) усвідомлення того, що еротичне людину бере в кайдани; усвідомлення нескінченних душевних наслідків еротичних стосунків, які не піддаються достатньому розумінню з огляду на біологічні та громадянські наслідки; д) еротичне залишається проблематичним і завжди стоїть у суперечці з любов'ю.

Чому цей виняток настає в еротичному через любов – це до кінця не зрозуміло. Можна пояснити це так: оскільки еротичне й сексуальне в собі сприймається як щось негідне, то воно зберігає гідність лише через найсуворіший закон; цей закон мусить бути внутрішнім, і це стає лише у пізнавальних стосунках між двома людьми, що усувають будь-яку розумну відстань між ними; ми проникаємо в найглибшу святість і можемо зберігати свою людську гідність лише тоді, коли тут покладається певне абсолютне. Потім: ми може-

мо ціле (упіверсум, Бог) любити, але не пізнавати в реальності. Дух як реальність для нас є лише особистість. Хто пізнає цю світоглядну засаду, може якщось останнє любити взагалі лише особистість. У реальності ця особистість є кінцева сутність з переміною і смертю. Закохана особистість є символом нескінченного, цілого. Оскільки ми ведемо мову про символ як ті, що розглядають символ для того, хто переживає, є, однак, безпосередньою реальністю, то людина, що переживає, може любити особистість так, що вона у ній цілком особисто пізнає нескінченне. Вона любить не часовий індивід, кінечну особистість, як та ж сама людина присутня для всіх інших, вона любить – лише Платонове вчення про ерос дозволяє збагнути в поняттєвому смислі – ідею. Як людина саму себе, як вона себе бачить і знає, відчуває не як щось останнє, а як явище та символ, так і закоханого. У любові обоє пізнають у русі, у цьому світі в образі кінцевих особистостей нескінченне, ідею, абсолютне. При цьому існує потреба у винятку. Це може бути лише один раз, як щось абсолютне, бо інакше з реального пізнання насправді поставало б просте переживання символу поперемінно з різними індивідами; це було б несерйозно аметафізично. Лише один раз цей промінь метафізичного пізнається в окремих людях. Одноразове є водночас і унікальним. Те, що естетично проста неповторюваність першого і фіксація для першого є переживанням, є у цьому метафізичному переживанні наповнення завдяки унікальному абсолюту. Еротичне є сила, сама по собі ніяка, яка лише хоче людину затягти в пісок, а потім їй робить те, що не дає їй жодної доцільності, жодного раціонального смислу. Фактично внутрішньо воно полігамне, для того, хто пізнає не цей виняток метафізичного походження. Людина може для названих, абсолютно кінечних цілей – з допомогою імперативної етики, міщанського стану, старанності домогтися винятку, однак ця винятковість потім має повністю інший смисл і залишається без абсолютності та глибини. А тоді можна відповісти на питання: чому існує винятковість, і цим уривається абсолютна цінність.

Оскільки любов універсальна, можуть висунути закид, що їй незнайома унікальна фіксація. Результат щойно наведеного пояснення статевої любові був б необхідним тому, що людина свою універсально спрямовану любов заглиблює унікальним чином, лише в статевій любові поза всіма так само існуючими межами. Від статевих стосунків любов набуває характеру, який може статеву любов зробити вирішальною у долі людини. Те, що вона є любов'ю, засвідчується у тому, що при будь-якій винятковості любляча людина завжди відчуває, що її любов зростає, що світ і люди для неї їй сяють; проте таким чином, що певна особистість іншої статі для неї залишається центром.

Мовлене розуміймо ще раз в дещо інших формулах: сексуальність є без вибору, еротика щонайменше полігамна. Як може любов одне й інше примусити до моногамії? В будь-якому ентузіазмі є смисл єдності; він виражає особистість, котра ентузіастично може існувати лише вивершено, викорис-

тонуючи бажання як інструмент для обмеження будь-яких пристрастей та спонукальних сил в ієрархічному ладі. В певній любові сама любов може зникнути як любов, вона стає так само безнадійною для еротики, яка ще може бути такою мрійницькою, такою сп'янілою; їй бракує ентузіазму і подекуди вона скептична і цинічна. Від любові еротиці і сексуальності, цим центром вивищеної життєвості, не залишається ніякої самотності. Вони як центри любові, любові моногамної, формуються, і дають їм унікальним чином фіксовану силу і глибину. Як тільки об'єднавче формування не вдається – а це ніколи не вдається повністю, – любов постає у боротьбі на життя і смерть із сексуальністю та еротикою, при чому тоді часто любов, рідко й сексуальність та еротика, гинуть. Як сексуальність спроможна заважати еротиці, заважати поквапливістю, несформованістю, аритмікою, так і еротика заважає любові. Це боротьба між цими сферами, при чому сексуальність та еротика часто між собою, а всі троє разом лише в рідкісних щасливих випадках входить у життєвий синтез.

Необґрунтоване переживання в ентузіазмі любові, те, що кінечний окремий індивід стає абсолютним та одним, знаходить свої формулювання не лише через платонівське вчення про ідеї, християнський зв'язок з Богом, але може виражатися у наочних символах, чий смисл своєрідно хитається між метафізичною вірою та простим символом. Тут типовими є слова Ґьоте про своє кохання до пані фон Штайн.

«Пояснити собі значущість – владу, яку ця жінка має наді мною, я можу не інакше, як через мандри душі. Авжеж, ми були колись чоловіком і дружиною! А тепер ми знаємо про себе, вкутані у п'янкий дух. У мене нема жодного імені – для нас минуле – майбутнє – усе»[1]. В ті ж самі часи був написаний вірш до пані фон Штайн, у якому є слова, що висловлюють загадкове проникнення у любляче розуміння і які виражають той самий символ мандрів душі:

Чому, о доле, ти дала нам почуття,
Аби дивитись одне одному у серце,
Щоб через почуття усі
Розпізнавати, хто ми є, по суті,
Скажи, що доля нам готує?
Скажи, як поєднала нас вона так щиро?
Бо ти ж в минулому була
Мені сестрою, а мо' дружиною?
Ти суті кожну рису у мені впізнала,
І чула, як лунає найтонкіший нерв,
З першого погляду змогла мене ти прочитати,
Кого розпізнає так тяжко смертне око.

[1] Лист до Віланда, квітень 1776.

Від характеристики любові в особливій формі любові статей вернімося до загальної характеристики. В ентузіастичній любові буває полярна противага видів, яка тут, як і раніше у відношенні до абсолютного має в цьому своє коріння, чи то люблячий з єдності, в якій він любить індивід в абсолютному, стає на один бік: чи-то одним стрибком він повертає свою любов до абсолютного, й розглядає індивід, конкретне, чи отак закріплений в індивіді, так що, видається, абсолютне в ньому постає повністю, – обоє перебувають у згоді, й індивід більше не перебуває в абсолютному, а є сам цілком абсолютне, поза яким нема нічого. Один виявляє любов у цьому світі і забуває світ, реальність; інший любить у світі і забуває абсолютне. Об'єктивований у формулах перший може спертися на платонівське вчення про ерос, в якому ми любимо ідеї, не індивіди. Останній, навпаки, може послатися на сучасні формули, мовляв, він любить індивіда як такого.

Ця противага, з синтезу якої складається справжня любов, зображується в різноманітних образах. Для всіх образів загальним є те, що є серйозним, що йдеться не про дешеві порухи пасивного і без наслідків настрою, які, далебі, хибно називаються любов'ю: наслідки любові переважають в структурі людини, у її житті та діях, у долі: це «або-або» цілком або навіть не цілком. У реальності буття люблячої людини любов, отже, виявляється, на всі випадки. Протилежне їй – ставлення до реальності. Для люблячого розуміння, яке повністю поставлене на надземне абсолютне, не мають значення дії, наслідки і події в світі. Для люблячого розуміння у світі, проте, важливі якраз успіхи, наслідки. І те і те діяльне, рішуче. Один перебуває в акті любові, який його і для нього підіймає в абсолютне іншого, задовольняє, розглядає його можливо з подивом і безпорадно, що за блюзнірство може постати з цього у плині поцейбічних реальностей, проте не розбивається об нього, а продовжує і далі чинити отаким чином. Цей акт відчувається в Божій руці, а тому не відчувається надмірним; істотне відбулося, воно не має важливого значення для поцейбічного світу.

Любов у світі б'ється, контролює себе постійно в наслідках, які постають в реальності, вчиться пізнає, мандрує, відчуває глибоку провину, відчуває збентеження через брак знань та проникливості. Найбільш справжня любов у діях може бути непевною, якраз тому, що вона у діях знаходить реальність важливою, і в зіткненні з нею розвивається і збагачується.

Любов, постаючи із світу, у справжній формі рідко є емінентною (наприклад, Франциск Асизький), вона швидко формалізується, вона – процес розв'язку, наслідком вона має смерть. Противага між ознаками помічної любові та нещастям, яке фактично закладається, є гротескною.

Один любить усе і всіх (Франциск), інший лише індивіда. Проте певним чином звідси над усім сяє любов.

Дівчина втрачає коханого, з котрим вона поєдналася як з єдиним, у той абсолютний спосіб, – він помер, – при цьому, власне, еротичний чи сек-

унікальний зв'язок міг бути відсутнім, – вона змінюється, і то тілесно, є діяльною, приязною, люб'язною до всіх, проте немовби в якомусь іншому світі. Вона строга, однак завжди допомагає, проте відтоді ніхто не відкриє їй серце як індивіда. Фактично вона у тому унікальному зв'язку, який нуко тримає її в якомусь іншому бутті, проте їй не заважає, навіть більше, мабуть, спонукає у цьому світі діяти до кінця свого життя, допомагаючи, піклуючись і бути добросердою.

У цьому випадку таке явище схоже на любов до всіх. Щоправда, тут у центрі стоїть любов до конкретного індивіда (приміром ті святі люблячі, можливо, замінювали її (любов) з цілком конкретною любов'ю до Ісуса). Людська здатність до любові, попри всю універсальну тенденцію, обмежена. Кожен не може любити кожного. Така любов рідко буває взаємною, ба, навіть наштовхується на опір. У разі, коли любов позбувається цього центру, і, повертаючись до абсолютного, ніколи більше не любить індивіда, а любить все, то виникає процес розв'язку, розмивання, зникає творення: при цьому ніхто у справжньому розумінні не відчуває любові. Кожен, окремо, може замінюватися іншим. Любов випадково влучає у того, хто якраз приходить у стосунок з цією любов'ю без вибору. Загибелі таких люблячих можна запобігти лише завдяки матеріальним передумовам звідки-небудь, завдяки інституціям, хоч і вони не завжди наявні в історії (чернецтво, суть святості).

Нарешті, ця любов, окрім світу, відмовляється і від безвибіркового розподілу благ, і допомоги, і стає цілком не світською як містичний, нерухомий стан, як акосмічна любов, яка хоч і має цю назву, але зі своїм ентузіастичним рухом не має більше нічого спільного. Ентузіастичній любові як процесові, як становленню протистоїть містична (любов) як спокійне поєднання; ентузіастичній любові, яка у двоєдності спрямована на об'єкт, протистоїть містична як безпредметне почуття любові.

Будь-яка ентузіастична любов має, де лишень вона виникає в людській історії, щось споріднене. А проте її образ такий різний, бо у своєму вираженні вона побудь-якчасно підлягає певним сформульованим світоглядом, завдяки яким деякі цілі любові прагнуть вияву невимовного абсолютного: Царство Небесне, спасіння душі, ширяння до Одного, етичне самовитворення, пізнання ідей, облаштування в цьому світі у смислі прикутості до абсолютного тощо. Це, власне, не цілі волі. Радше це сформульований – ніколи достатньо не сформульований – смисл, рух ентузіастичної любові, який водночас його обмежує, дисциплінує і несе в собі тенденції для звуження та формалізації.

6. Ентузіастична установка – це установка творчої людини. Творча людина спрямована на ціле в нескінченність. Нею оволодіває воля до єдності під ідею. Процес творення є процес, що перебуває в нескінченності для аналізу, а тому вічно загадковий. Творіння повідомляє людині, яка сприймає, ще раз напрямок до цілого і до нескінченного. Осягненне в чуттєвому є скінченним

як таке, але завдяки своїй спрямованості до нескінченного є символом у мистецтві, фрагментом шляху в науці, метафізикою у філософії.

Творенню протистоїть здатність, творінню – зусилля. Вчення про обдарування не є якимось вченням про творення. Без обдарувань не може здійснитися жодне творення. Але обдаровання самі ведуть лише до зусиль (смаку, методів, зрештою, навчального та дефінійованого, скінченного і такого, що піддається до кінця аналізові).

У творенні постає щось якісно нове, не у тривалості, а завдяки стрибку. Проте, цієї ознаки не досить для характеристики творчого, наприклад, і в хімічних процесах постає якісно нове через стрибок. Творче можна було б знайти у позитивно ціннісному, отже, називати творінням якісно нове, яке є ціннісним. Однак цінність є лише акцентом, який поставлений на річ, вона не робить сутності чіткішою. Всупереч хімічному процесу, який пізнається і конструюється законами, творення не можна досягти жодним законом. Творення є абсолютно індивідуальним, але не пізнаваним як індивідуальне, а лише споглядуваним. Воно може допускати вперше в історії появу кінечного і повчального, це скінченне вміщене в нескінченне, яке виявляє з себе окреме.

Творче як творче є не пізнаваним, пізнається лише окреме, те, що постало кінечним, яке в ньому з'являється на світ. Творче – це граничне поняття, як життя та ентузіазм. Але що є граничним поняттям для ratio, є субстанцією та сутністю для розгляду, що не піддається раціоналізації.

З-поміж виведених форм ентузіазму може й не існувати ніякої абсолютизації, або ж сутністю ентузіастичної установки є те, щоб в абсолютному розумінні заздалегідь бути безумовною, всецілою, отже як переживання. Проте виведені форми і тут є частіше як субстанційні. Насамперед формалізація веде до розмінів. Оскільки ентузіастична установка в окрему мить заявляє про себе у формі посиленого афектного життя, то розмін ентузіастичної установки сусідить з певними афектами. Так у ентузіастичному стані можна вважати сп'янілу людину, або того, хто в нестямі, хто зводить нанівець своє «Я», або ж ощасливленого, форма з якої причини.

Щось таке, що видається схожим на ентузіастичну установку, можна спостерегти в посилених всіляких афектах, в алкогольному сп'янінні, в типових психічних станах. В історичному, епілептичному і ще якомусь іншому психічному екстазі. Вираження тілесного переображення можна якраз бачити тут в надмірному вияві. Оці, відповідно до генези, дуже різні стани вимагають для розуміння усвідомити таку противагу: ентузіастичне переживання стоїть або у найповнішому і всебічному зв'язку з цілою особистістю, з життя котрої воно виростає в постійних зрозумілих взаємозв'язках і – в типових і неминучих хитаннях – залишається існувати як рух; або ентузіастичний процес переживання охоплює людину, і їи – настільки зрозуміле – наскільки незнайоме, з джерел, які самі тільки доступні для каузального розгляду позасвідомих і тілесних взає-

язків. Психозна ґенеза є вирішальною навіть ще й не (лише) для різновиду, змісту, оцінки цього ентузіастичного переживання. Воно може водночас виникнути з цілої особистості і лише прибрати психічної форми; воно може вступати в зрозумілі взаємозв'язки подальшого плину життя. Але воно може, зазвичай, і повністю зникнути і залишатися без зв'язку з особистістю. У лише спогадальному осяганні ми найчастіше будемо схильні до того, щоб просто бачити формальне своєрідних афектів, не субстанцію ентузіастичного, руху.

Також цілком окрім будь-яких незрозумілих психічних причиннєвих зв'язків у зовнішній спорідненості форми афекту залишається полярна противага між субстанціним ентузіазму і простим сп'янінням, яка лише частка зачіпає особистість, між осмисленим, дисциплінованим захопленням, яке не має потреби в тому, щоб досягти найвищого ступеню афекту, і екстазом, в якому афект без перешкод переходить будь-які межі.

Ця противага ідейного ентузіазму, що скрізь формує, і вступає у тривалість особистого становлення, і сп'яніння, яке нічого не формує і є простою психологічною формою без субстанції, характеризують такі формули: ентузіазм є реально фіксованим, живе в кінечному, спрямованій на ціле, сп'яніння забуває усі справи і реальності. Ентузіазм розвиває в собі сили міри й осмисленості, сп'яніння без міри, непередбачуване. Ентузіазм попри будь-яке подолання та жертвування є відданим, бо в ньому видно реальність та антиномії ідейно пронизані відносності предметного існування. Сп'яніння без вірності, бо нереальне; воно – позорне без стосунку з реальністю. Людина раптово полишає справу, яка щойно була предметом її сп'яніння, відкидає її тепер геть; окрім сп'яніння, вона злегка зневажає дійсність або ж без якогось зв'язку зірвий реаліст без ідеї. Ентузіазм важить самим собою в ідеї, має дух жертовності. У сп'янінні існує жертовне прагнення без мети, яке шукає своєї мети, другорядної собі. Ентузіазм домагається того, щоб стати тривалим одушевленням особистості, сп'яніння за своєю суттю є щось тимчасове, що приходить і відходить і залишає за собою пустелю. Ентузіазм має віру, людина сп'яніння мусить довести сама собі і доводить собі якоюсь мірою, жертвуючи з простого жертовного прагнення.

Сп'яніння як мрінництво може розвинути фанатизм. У той час як ентузіаст впертий у дотриманні ідей, але живий у сприйнятті нового, у засвоєнні конкретної ситуації, мрійник здатний до прикметного фанатизму: він охоплений визначеною, сформульованою, відтак уявною ідеєю, він чіпляється за якусь людину, як авторитет (учитель, пророк), підкоряється формулам і зв'язкам, які викрадають у нього свободу і ентузіастичний рух, дають йому натомість позицію і твердість. У своєму самодстві цей мрійник відповідно до потенції є ентузіастичним, проте не будучи ним, він лише екзальтує, але в цьому він ізольований і без процесу. Хоча він ведеться на спілкування з своїм колом, але, порівняно з

живим особистим спілкуванням це залишається абстрактним. Хоча й він покладається на людину як вождя, але ця людина, зрештою, є, власне, байдужою. Хоча й у неї шанобливе ставлення до цієї особистості, проте все-таки немає жодної шанобливості до живої людини, але в типовому обходженні у неї вкрай відсутня шанобливість окрім фіксованих сфер. Хоча й у неї видимість певної самоусвідомленості, як у ентузіастичної людини, але насправді існує самоусвідомленість ззовні, яка у дивній пихатості б'є по всіх, котрі не скоряються ідеї фікс, не прив'язані до вчителя, або ж не належать до товариства.

Розділ другий

Світообрази

Оскільки душа існує в роздвоєнні суб'єкт-об'єкт, психологічний розгляд у суб'єкті бачить установки, в об'єкті – світообрази. Описувати світообрази означає взагалі встановити різновиди, напрямки та місця предметного. Відтак ми намагаємося кинути погляд на щось, що в собі є протилежністю психічного. Світообрази – ніякі не сфери існування, як установки і типи духу. Вони в собі ніщо не психічне, а умови та наслідки душевного існування. Лише коли вони сприйняті силами тинів духу, вони стають складниками життя. Я не можу мати перед собою всі світообрази як картини, мислити про них і водночас таки існувати без них. Вони – прості змісти і лише з огляду на потенцію мають психологічне значення. У мене є намір з психологічного інтересу зробити спробу скласти узагальнений погляд про можливі типи світообразів. Я маю на меті не щось часткове, не енциклопедичне завдання, а повинен зафіксувати найбільш засадничі відмінності та принципи. А тому спочатку в уяві постає накреслення яке спрямоване на спрощення та є досить дієвим. Звичайно, можуть виникнути сумніви у тому, чи така спроба має смисл. Коли ж ми взагалі візьмемося до неї, то, безперечно, не обійтися тут і без формотворчої стилізації.

Отже, під світообразом ми розуміємо сукупність предметних змістів, якими володіє людина. Людину як центр ми бачимо немовби в обведеному лініями колі: від людини в установках ми бачимо функції, які оволодівають предметним, обведене лініями коло і є цей світ предметного, в яке людина замкнута в роздвоєнні суб'єкт-об'єкт. Або ж ми можемо називати світообраз оболонкою, в який душевне життя частково ловлене, частково ж саме спроможне творити з себе, частково ж виходити назовні.

Ми постійно живемо в такій оболонці. Найбільш крайній горизонт свого світообразу ми цілком мимоволі вважаємо за абсолютний. Наш світообраз, зрештою, завжди нам десь і якимось чином самозрозумілий. А збагнеться нам іще й чимало часткового пізнати як відносне, ми, однак, із цією самозрозумілістю житимемо, зрештою, в певній оболонці, з якої ми не можемо вистрибнути. Несамовільно кладемо ми частину світу, якою ми володіємо саме як світообразом. Напевно ж ми з допомогою знань спроможні протиснутись поза межі нами пережитого світообразу, але ж потім наше таки знання робить нас переборно-упередженими: що лежить поза межами цього, нам не видно, бо ж ми навіть і не підозрюємо про це.

Для психологічного розгляду, в якому завжди існує парадоксальне прагнення, вийти з власної оболонки, щоб, стоячи немовби ззовні, оглянути усі форми оболонки, важливо поставити під сумнів кожну оболонку, у якому ми живемо, і знаходити самозрозумілим, а навпаки обумовлювати наперед, що існуватиме лише одна можливість з-поміж інших. Має значення і те, щоб осягнути частковий світообраз як характерний тип, і якомога точніше описати його властивості та можливості. Задля цього необхідно не лише з зовнішнім знанням справи інтелектом засвоювати матеріал з різновидами змісту, але й внутрішньо уявляючи, розуміючи, проникати в оболонки з різновидами світообразу.

Це завдання пізнавальної психології світообразів, знати світ, у якому живуть люди, не лише в думці, але й з розумінням його переживати, безсумнівно, жодним чином не є легким. Нам хочеться відокремлювати, а проте разом з цим раз-по-раз вносити передумови з інших світообразів і дбати про чистий тип. Найконструктивніше тут, – це уявляти собі абсолютизовані окремі світообрази. Оскільки фактично багато людей живуть лише у відтинках теоретично відомих нам світообразів, ми спробуємо уявити ці відтинки справді по-живому. Одначе ж, ми мимоволі завше схильні вважати власне знання, власний світообраз присутнім якимось чином в іншої (людини), власну оболонку, так самозрозумілий в когось одного, припускати і в іншого. Ми помиляємося двічі: тим, що ми очікуємо чогось такого, що не присутнє, бо ж мимоволі власний світообраз постійно переносимо на іншого.

Якщо з психологічного боку ми розглядаємо світообрази як «оболонки», то маємо уявлення, що світообрази також мають суб'єктивні властивості, що вони можуть бути різними, що не слід котромусь одному з них надавати перевагу. Коли ж нами опанувала противага правильного і помилкового, ми будемо ототожнювати цей психологічний розгляд з таким, що має усе за хибне, за обман. Проте ситуація не така проста. Психологічне мислення перебуває тут у певному напруженні: з одного боку кожен світообраз, яким володіє людина, є індивідуальна перспектива, індивідуальна оболонка, який може узагальнюватися як тип, але не як абсолютно найзагальніший світообраз. З іншого боку, ми завжди наперед обумовлюємо ідею абсолютного, загальноприйнятого, всеохопного світообразу, або ієрархічно впорядкованої системи світообразів. У такому розгляді особливий світообраз окремої людини є так само «перспективним» у відношенні до цього загального світообразу, або ж є «певним відтинком» цілого світообразу. Перед головним світообразом виступають різноманітні особисті, локальні, обумовлені часом, характерні народам світообрази. Оскільки світообрази є об'єктивованими силами, творіннями людини, вони суб'єктивні, оскільки ж із кожним таким актом людина вростає у самозаконний світ загального, оскільки ж нею одразу ж оволодіває те, що вона створила, кожен світообраз є водночас об'єктивним.

Оскільки ми розглядаємо світообрази психологічно, отже, самі є залежними від власного світообразу, який, однак, сам передає обсяг, ціле, окремі світообрази якого є відтинками. Психологічний розгляд бере найдавніший за часом доступний світообраз з філософської думки. Філософська робота в нашому мисленні прагне до того, щоб втілити в життя ідею абсолютного світообразу, окрім того вона досліджує в напрямку, значення усіх предметних змістів. Психологічний розгляд прокладає зворотній шлях. У той час як філософська установка несхибно спрямовує свій погляд в один напрямок вагомості, психологічна (установка) бачить заплутане прядиво, яке немовби розкинулося між цим об'єктивним та живою душею. При цьому психологічний розгляд не має потреби у питанні і відповіді на те, чи існує такий загальноприйнятий світообраз. Він відбувається так, немовби такий (світообраз) існує, і в той же час розглядом щоразу передумовлюється найбільш крайні, у філософському мисленні досягнуті горизонти. А коли такого значущого світообразу не існує, і не може існувати, то психологія не перестане досліджувати стеменно так, використовуючи щоразу начебто об'єктивні, цілі світообрази, сукупність можливостей як ідеальний тип.

Це є, власне, психологія психологічного розглядача (вона, водночас, у психологічному світообразі стає предметом), яка разом з собою приносить межі свого погляду. Розглядаючи, психолог хоча й прагне до максимального звільнення змушений, однак, сказати, що він підлягає тій самій необхідності, яку він описує психологічно: мати світообраз у неминучих категоріях, вкупі з неминучою, несамовільною самозрозумілістю бачити найвіддаленіший горизонт. Можливо, у своєму русі він створює напруження між антропоцентричним світообразом, з одного боку, і натиском на об'єктивний світообраз, з іншого боку, і то найбільшою мірою, не виходячи, однак, сам з нього. Наївність, щоб власний світообраз вважати за цей світообраз, він може таки теоретично, проте лише незначною мірою подолати життєво. Завжди залишається ситуація: яким чином ми у чуттєвому сприйнятті перебуваємо всередині горизонту, отак ми й переживаємо принаймні своє «Я» як центр світу, як фактично і за важливістю для нас головне. І назавжди усе і кожне поряд із зв'язками у собі в чужому, об'єктивному світі має і свої особливі зв'язки з особливим «Я», якщо воно асимілюється в його світообразі. В первісному, чуттєво-просторовому світообразі власне місце є центральний пункт світу; отак власне мислення є абсолютним мірилом, власні оцінювання як спрямовані на абсолютні оцінки, стверджуються та відчуваються, власні інтереси ототожнюються з об'єктивними, загальними інтересами людства. Замість невимушеного знания світу ми таки завжди досягаємо лише того, щоб бачити світ більш чи менш крізь окуляри. У цьому розділі, проте, ми ще не ведемо мови про оболонки, які в оцінюваннях, штересах, ієрархіях цінностей як споглядання і вчення про життя набувають

об'єктивної форми (про це йтиметься у розділі про типи духу), але слід схарактеризувати лише можливі світообрази.

З тим, аби показати, що окрема людина бачить і має як світообраз, ми в генетичному аналізі спробуємо послатися на два джерела: на те, що індивідові пропонується ззовні, що набуває він завдяки пізнанню і ситуаціям; і по-друге, перспективи, які виходять від нього і вибір. Перше ставить межі, хай навіть запропоноване буде ще таким багатим: можливо для індивіда в його специфічній побудові те, чого бракує, було б якраз вирішальним. Друге – це інше вираження для «налаштованості», власної сутності, вдачі[1].

Говорячи про світообрази, ми маємо на увазі предметну усвідомленість, горизонти, що їх ми від свого Я предметно бачимо в роздвоєнні суб'єкт-об'єкт. Це формальне протиставлення є лише вихідним пунктом, щоб бачити психологічні взаємозв'язки, які немовби лежать спереду і позаду. У психології світоглядів, у якій ми відсуваємо межі душевного переживання, ми маємо справу не з «актуальним» у дану мить окремій людині світообразом, який завжди змінюється і щоразу пов'язується з чимось незначним, а з потенційним і цілим світообразом, який фактично в розпорядженні окремої людини, навіть якщо й вона в жодну окрему мить не може мати його повністю у свідомості. В цьому світообразі, даному людині, навіть коли він в жодну мить не входить цілком, ми розрізняємо ряди чи щаблі, які характеризують нам способи, в яких світообраз пов'язаний з особистістю.

Те, що ми називаємо світообразом, є для нас не просто протиставленням, яке нас не зачіпає, а воно більш чи менш врощене в нас. Те, що ми називаємо душею, своїм Я, особистістю, є завжди цілим, у якому світообрази асимільовані так, що з їхнім відпадом перестає (існувати) і душа. Що для психологічного спостерігача є світом людини, для неї самої часто буває лише фактичним переживанням, усвідомленим нею предметно лише тут і там, не як ціле, і поставленим перед нею.

---

[1] Те, що кожен з нескінченності можливого предметного бачить якусь частину, лише сторони, було осягнуто ще в добу досократівської філософії у вигляді часто повторюваної формули: подібне ми пізнаємо лише завдяки подібному. Кожен бачить лише те, що йому адекватне, подібне до нього. Душа і речі мусять бути спорідненими. Ось приклади цьому: Геракліт: рухоме пізнається лише через рухоме. — Емпедокл: «Землю ми помічаємо лише завдяки землі, воду — завдяки воді, божественний ефір — завдяки ефіру, спустошливий вогонь — завдяки вогню, любов завдяки любові, принаймні і завдяки суперечці у сумніи суперечці». — Платон: око — не сонце, але з-поміж усіх засобів сприйняття найбільш подібне до сонця. — Плотін: «Ніколи б око не побачило коли-небудь сонце, якби воно саме не було сонцеподібним; отак і душа не може бачити гарне, якщо вона сама не гарна. А тому кожен нехай спочатку стає богоподібним і гарним, якщо він хоче бачити добре і гарне».

Ґьоте:

«Не було б око сонця в'язнем,
Якби могли ми взріти світло.
Чи ж не живе в нас сила Божа,
Що все божественне нас так дивує.

1. Пережитий, зрощений з душею світ, який не формулюється і предметно не усвідомлюється, але емінентно є дієвим. За ним ми можемо спостерігати лише ззовні й описувати його, і людина, що переживає не знає про нього. А коли ми, розпитуючи людину, намагаємося дізнатися, що вона знає, з думкою встановити завдяки цьому світообраз, то від неї усвідомлює цей пережитий, дієвий світ, наявний не лише як «знания про життю», як здатність, як почуття й цінність, а саме панівне, що найпершою чергою характеризує людину.

2. Об'єктивований, усвідомлений, поставлений перед людиною світ, про який вона може давати відомості, не має потреби у тому, щоб припинити (своє існування), й одночасно бути зрощеним з її душею. У нас існує процес, який те, що в нас присутнє, безперервно поставляє перед нами для нашого усвідомленого знання, процес, який у нескінченному поступі з вузького світу нерозв'язуваного врощування спричиняє появу внутрішнього, іншого світу. Це виглядає таким чином, немовби щоразу на краю цього усвідомленого світу він, дедалі зростаючи, несвідомо, але фактично має свій вплив, і невпинно продовжує процес об'єктивації до цілісного світообразу для усвідомлення, даючи йому поживу.

3. Просто усвідомлений, не пережитий світ є психологічно мало дієвим. Засадничим фактом є те, що усе предметне як таке перебуває у царині загального і може передаватися. Ми можемо, набуваючи знань, зовнішньо засвоювати велетенські світообрази, не зрощуючись з ними. Це оболонки, які наявні, але вони нічого не означають, не впливають, не створені і не пізнані. Вони просто усвідомлені, не засвоєні. Характеристикою освічених епох є те, що ми оточені світообразами, з якими наша душа не зрослася, в яких ми не живемо. «Помилкою нашого часу є те, що кожен бондур чогось навчився» (Гербель).

Ці три, так відокремлені способи існування є в індивіді, взаємопроникаючи один в одного, завжди в купі. Хоча й, відповідно до міри, якийсь один чи інший може переживати.

Коли переважає безпосередній, зрощений, не як усвідомлено-предметно посталий світ, то світ з необхідності водночас є вузьким, обмежений чуттєво-просторовим оточенням, конкретними, індивідуальними відношеннями. Класичним прикладом цього є ті малописьменні діти, котрі впадають у безмежну безпорадну тугу за Батьківщиною, коли вони з рідної домівки приходять на своє перше місцеперебування. Отут видно, як міцно людина і світ зрощені і є одне, і людина як ціле перестає жити душею, якщо вона втрачає свій світ. «Оточення хворої на ностальгію дитини стосується цілком і повністю її особистості, вона цілком несамостійна і безпомічна, якщо ми беремо її з цього (оточення). Вона потім мов та рослина, вирвана з ґрунту, у який вона вросла всіма коренями. Дитина, звісно ж, була б не в змозі, в рамках колишнього середовища асимілювати ок-

реме нове. А з повнотою нового і з цілковитим відокремленням від колишнього вона лише цілком безпорадна, позбавлена будь-якої опори, будь-яке самоусвідомлення, яке існувало у взаємозв'язку з оточенням, для неї втрачено. І вона усвідомлює, що втратила все: світ вимер, вона сама мертва, без почуттів[1]. З батьківщиною вона втратила своє «Я».

Завдяки процесу формування, який, зрештою, веде до переважання об'єктивованого, усвідомленого світообразу, що цим самим вступив у сферу загального, і світ, з яким людина одночасно зрослася, дедалі більшає. Ця людина більше вже не стоїть перед цілковитою втратою сукупного світу, як це трапилося з ностальгічною дитиною. Великі шматки її універсуму можуть бути відірваними від неї, але вона все таки завжди має решту життя в світі, який ще існує для неї. Проте завжди життя душі має потребу в цьому врощеному, цьому конкретному, індивідуальному світі, в якому загальне іманентне, є саме дійсним.

У світообразі просто загального, просто усвідомленого не існує ніякого життя. Світ присутній тут лише як «вивчене знання», у формі конструкцій та фахів, мови і думки, але він лише картковий будинок, ніякий, якщо він не стає конкретним, відтак, не закріплений у «серці», «внутрішньому стані», в адекватному самопізнанні, у чуттєвій реальності. Існує два види: 1. На місце живого світу проступає схема, на місце з пережитого, об'єктивованого світообразу, проста форма його ж самого. В той час, як ми, приміром, у споглядальному, безпосередньому завжди по-новому формуємо й осягаємо предмети, в конкретності і життєвості, завмираємо чи засліплюємо себе готовими схемами, як такими, через які ми сприймаємо будь-яке предметне. Замість того, щоб сприймати, замість того, щоб жити споглядально, ми підганяємо лише під схеми, і фактично нічого більше не бачимо. Ми задовольняємося тим, що ототожнюємо і є фактично сліпими. І багатство схем може обманути життя, в той час як у найпростішій безпосередній споглядальності існує більше життя. 2. Але наочні, наповнені змістовно, не лише формально багаті світообрази людина може засвоювати зовнішньо, не живучи в них. Такі світообрази поміж просто усвідомленими є несправжніми на противагу лише формалізованим. Ми знаходимо людей, які всі можливі світообрази використовують мов вбрання. Знання про світообрази не є ще несправжніми, та коли ми використовуємо знання, щоб у житті видаватися неабиким, і фактично існувати у цих світообразах то, вважаймо, що шлях до несправжнього прокладено.

Фактичне взаємопроникнення трьох способів, щойно схарактеризованих окремо, означає не лише процес, який веде від безпосереднього до випорожненого, радше може навпаки – і фактично переважно – з просто

[1] *Див.* мою дисертацію: «Ностальгія і злочин» (В архіві кримінальної антропології. Там казуїстика).

усвідомленого світообразу може виходити процес пробудження та формування душі. Просте знання стає імпульсом й основою для пізнання; що спочатку було формальне, тепер наповнюється.

Усі ці процеси, які пізнає світообраз душі, ми можемо з іншої точки зору назвати процесами диференціації. З-поміж них ми розрізняємо:

1. Щойно описаний нескінченний процес, у якому душевне життя, в якому щось із нього, що вже було наявне і пережите, усвідомлюється предметно, саме змінюється, зростає, урізноманітнюється.

2. Розширення здатності осягнення і пізнання, переживання, яка, окрім цього, завдяки тому опосередкуванню усвідомленості, немовби зростаючи, ширшає: з'являються нові паростки.

3. Процеси диференціації хитаються між двома екстремумами: на одному боці стоїть розгортання спрямованого, впорядкованого світообразу, на іншому боці пробивання вгору хаотичної маси змістів, які просто пульсують, не стаючи всецілістю, які наявні просто як маса, не будучи здатними без якогось процесу зростання, певної сили. В розвитку намагання до єдності і зв'язку, і намагання до повноти навіть протиставлені, але в синтезі, власне, процес диференціації є можливим: усі предмети існують назагал предметного; завдяки зв'язкам постає зміст; контроль завдяки цілому та асиміляція завдяки цілому визначають кожен окремий зміст, і з новими змістами це ціле саме стає новим і зміненим. Рух вперед і назад поміж окремим, індивідуальним і цілим, загальним є життєве у процесі диференціації. Отак у диференціації, що зростає, світообраз розвивається як ціле і визначається розуміння кожного індивідуального предмету. Окреме є для душі чимось іншим, з огляду на всецілий світообраз, яким вона володіє. У різних світообразах той самий предмет виглядає інакше, і з розвиванням нашого сукупного світообразу для нас розвиваються індивідуальні предмети. Шляєрмахер: «Що повніше ми можемо любити і творити індивіда, то більше гармонії ми знаходимо у світі, що більше ми розуміємо організацію універсуму, то багатшим, нескінченнішим і більш схожим на світ стає для нас кожен предмет».

4. У всіх світообразах ми можемо бачити, що розвивається ряд від безпосереднього горизонту індивідуально-зосередженого світу до абсолютної нескінченності. Скрізь ми розміщені, принаймні, в чуттєво-осягнене нашого випадкового оточення в просторовому, мов у душевному. Потім відбувається перший стрибок слідом за речами. Минуле, згадане, відсутнє, майбутнє, зрештою, змикаються у світообраз, у якому сьогодення є лише місце, яке стає особистим місцем, байдужим до світообразу як загального. Потім настає другий стрибок: в нескінченне. Світообраз у розширенні ніде не має меж; і окреме, теперішнє стає вже відчутно безмежним. Найбільшою ж мірою незвичайне розширення в нескінченне світу повяжується з найдужчою інтенсифікацією сьогодення, конкретного.

У цій низці щаблів світообразів вихідним пунктом є безпосередність, яка лежить ще перед само усвідомленим роздвоєнням суб'єкт-об'єкт, щ родок, який живе і ще не об'єктивований; зрештою, шлях веде до синте зу довгого ряду роздвоєнь суб'єкт-об'єкт через ідею нескінченного до єд ності, яку можна описуваги, як містичне зімкнення у роздвоєнні суб'єкт об'єкт, або як функцію нескінченного рухомого духу. Психолог-спостер гач ніколи не в змозі знайти «цей» світообраз. Якщо ми його наперед обу мовлюємо як ідеальний тип, то з психологічного спостереження видно, що він постійно зникає в зародках, які ще не розвинулись, і в безпредмет ності, яка, згідно з ідеєю, стає на краю нескінченності.

Те, чим є нескінченність світообразу, не можна осягнути прямо в по няттєвому розумінні. Світообраз є незамкнутим, він закінчується нап рямками, ідеями, посиленнями; він, до того ж, ще й не ціле, а стає ці лим. Нескінченне є всеохопним, в якому розміщений увесь сформова ний світообраз, який, як форма, може бути лише скінченним. Нескін ченність завдяки напрямкам, відчуваним у дусі, наповнена, але не стали предметною. Для того, в кого усунуті всі світообрази в нескінченному, вона означає, що в кожному зв'язку предметність не готова, що ще нес кінченне, неусвідомлене і непредметне є можливим. Нескінченне є на віть не світообраз, а світообраз в нескінченному як оболонка не підда ється кристалізації; оболонка не міцна, думки не скам'янілі як система; змісти кінчаються скрізь запитуванням та антиноміями.

Коли нескінченність мислиться як предмет, вона втрачає свій специ фічний характер. Помислена нескінченність навіть як предмет стала скін ченною, стоїть переді мною, як сформоване, відтак скінченне поряд з ін шими скінченними. У цій формі нескінченність більше не є самим собою, а проста безкінечність: безкінечність – це лише формально нескінченне, позбавлене змісту, ненаповнене і не наповнюване, просте вічне «повтор не», як воно відоме як безкінечність числових рядів, як безкінечність збі рання, як безкінечність випорожненого бажання до влади тощо.

Безкінечність світообразів, отже, означає: вони не кінечні, не готові, не замкнуті; вони в течії, вічно фраґмент, ненаповнені як ціле при будь-яко му наповненні всупереч безкінечності; вони не безкінечні, бо тоді вони були б порожні; вони попри будь-яку форму і будь-які межі, які вони ма ють в собі, як всецілості є безформними, безвидими, простими ідеями.

В історії філософської думки ми знаходимо так само затяте відхилен ня нескінченності, мов захоплення нею. Для Платона, для Арістотеля, можна вдатися до узагальнень, для стародавньої Греції (окрім декотрих досократиків) нескінченне є поганим; міра, межа, замкнутість, форма – ось істинне. Πέρας (перас – межа) – щось краще аніж Ἄπειρον (апейрон – неозначене). На думку Джордано Бруно, романтиків, Канта нескінченне є власне тим, що дає злет, поринути у яке означає ентузі-

ам. Геґель, котрий тут осягає життєве, і, однак, черпаючи його у понятті, хоче впіймати, з'ясовує істинну нескінченність супроти поганого, відтак, нескінченність супроти безкінечності. Ця істинна нескінченність, однак, наявна для нього, є навіть формою в собі, вивершена, є філософською системою і окремою ідеєю. Цим самим з початкового осягання життя, відповідно до впливу, знову постала нежиттєвість, з нескінченності знову, хай навіть ще й так заплутана, скінченність. Геґелівський світообраз в дії більше не фактична, а просто висловлена нескінченність. Геґель ще раз відтворив давньогрецький світообраз.

Нарешті, диференціація означає відокремлення одне від одного специфічних, характерних, визначених світообразів, так що вони поряд один з одним чи один над одним знаходяться в всецілості світообразу взагалі відокремлено, водночас і усунуто. Нам важливо розділити сфери відповідно до їхнього світоглядного значення; багато чисто інтелектуальних, безбарвних, невпливових розрізнень та окремих визначень на даний час не мають істотного значення.

Коли ми розглянемо думки про останні поділи світообразів, то знову повертається поділ на три частини, що існує вже тисячоліттями, який, певна ж річ, не простий, а багатозначний, який раз-по-раз розчиняється але й так само виринає; він може бути цілком тривіальним і цілком глибоко продуманим. Отож, розташуємо просто звичайні позначення, які певним чином стосуються аналогічного:

Світ; душа; Бог. – Об'єкт; суб'єкт, єдність суб'єкта і об'єкта. – Третє є абсолютне, метафізичне чи ціле. Перші дві царини передаються багатьма парами слів, які в будь-якому разі не мають одного і того ж смислу: природа; дух. – Природа, культура. – Буття; мислення. – Чуттєво-просторове; осягненне. – Зовнішнє; внутрішнє. – Зв'язки в поза один одним; зовнішнє стає внутрішнім. – Необхідність; свобода. – Незнайоме (чуже) за смислом; смисловий.

У цьому поділі з'являється знову перевізник усіх наших основних поділів, парне поняття суб'єкт-об'єкт. Поряд з об'єктом перебуває суб'єкт як зміст світообразу і над обома абсолютне як єдність суб'єкту та об'єкту: всеціле.

Ми, як ті, що займаються психологічним розглядом, у якомусь місці самі стаємо об'єктом, набуваючи з нашим психологічним світообразом своє місце. Це можливо, бо ж, звісно, ми, як суб'єкти, що розглядають, не виробляємо ніякого остаточного, а лише приймаємо змінений погляд суб'єкта й отаким чином наша точка зору сама може знову ставати об'єктом: там, де ми щойно стояли як суб'єкти, це згодом є наш об'єкт. Суб'єкт узагалі є навіть сферою світообразу.

Наведений поділ, удосконалюючись, урізноманітнюючись, поєднуючись, обчищаючи типи і знову збагачуючи їх, видається таким, що не під-

дається руйнації як певна можливість поділу. Він покладений і в основу наступного. Він є наочним відповідно до змісту, частини розрізнені за видом споглядальності і за видом ідей.

Три сфери не є відокремленими, як тільки ми споглядально бачимо і досліджуємо певний конкретний предмет. Той самий предмет перебуває в усіх трьох сферах: як чуттєво-просторовий об'єкт, як пізнаваний зміст, як зв'язаний до абсолютного через промінь світла, що йде з метафізичного. Також і поділ на три частини в жодному разі не збігається з методами мислення, формами ratio; майже кожен метод ми намагалися застосувати до трьох сфер.

Коли ми ці методи мислення кладемо в основу як мотив поділу (отже, замість специфічних наочностей форми предметного взагалі) і розглядаємо ці форми як сфери світообразу, напрямок, який вийшов з Кантового мислення, прибравши вигляду неокантіанства, то ми набуваємо сфер, які почасти збігаються з тією, яка розглянута як суттєва, але своєрідним чином є ненаочні, підпорядковані, правильні, але не результативні для характеристики світообразів у психологічній вагомості. Ми можемо у логіці ізолювати форми будь-якого предметного взагалі або категорії, які важать для будь-якого предметного, які перебувають ще перед різноманіттям предметного, вони в своїй сукупності.)[1] Така логіка була б головною наукою не лише з-поміж наук, але й перед будь-яким предметним узагалі.

З таких фундаментальних категорій неабияке значення мають протиставлення буття і становлення, механізму й організму, дійсності й цінності тощо. Накинуті таким чином на сукупність предметного тенета дають поділи і сфери, які завдяки своєму, украй формальному значенню мають своєрідну здатність до характеристики: вони показують нам більше установки й узвичаєне мислення, влучно позначають обумовлені завдяки реальним, власним законностям структури нашого предметного сприйняття, особливо ж філософські та метафізичні світообрази в їхній абсолютизації. Там їх використовуємо насамперед ми. Вони є різновидами раціонального, які почасти з'ясовані в «Установках», почасти з'являються згодом як абсолютизовані панлогістичні чи раціоналістичні світообрази.

Важливо допевнитись і в тому, що, розглядаючи ці форми як форми, ми більше не маємо перед собою світообразів у їхній наочності, а лише вивільнені форми. Займаючись оцінками, наприклад, властивостями оцінчих акцентів (протилежністю, значущістю тощо), логіка в той же

[1] Гегель називає таку логіку «зображення Бога, яким він є перед створенням природи та скінченного духа» (3, 36), або ж «світом простих сутностей, звільнених від будь-якої чуттєвої конкретики» (3, 47).

чає, відповідно до свого смислу, нехтує і цим самим втрачає наочні змісти, до яких прикріплюються оціночні акценти. З логіки ніколи не витворюється наочна змістовна філософія, світогляд, з логіки оцінок, яка завжди, відповідно до своєї сутності, є предметом оціночних акцентів, не виникає ніякого світогляду; вона не спроможна створити бодай якогось наповненого світообразу.

Насамкінець, зробимо кілька зауважень про джерела, завдяки яким ми приходимо до розгляду світообразів.

1. Життєписи визначних особистостей показують разом з людиною світ, в якому жила людина, який вона бачила, зазнавала його впливу і якому тим самим відповідала. Деякі біографи прикметно показують нам світообраз у середовищі особистості (наприклад, Юсті, Вінкельман; Ділтей, Шляєрмахер). Вони показують нам людину, засвідчуючи нам, який світ жив у її свідомості, – метод, який був саме найнаочнішим у декотрих особистостей, які були меншою мірою виражені, а більшою сприйнятливі споглядальні, особистостей, чиє значення в загальному розумінні, баченні, підсумуванні, опосередкуванні, впорядкуванні, в репрезентативному належать світові.

2. Головне завдання полягає в тому, щоб поряд із цим вивченням світообразу окремих людей, працювати, проникати навів усі напрямки світообразу типових образів та творів. Науки, якими вони є не лише у дану мить, а якими вони одного разу були як вираження предметного бачення, отже, як вираження світообразів, бо в ньому відчуваним є щось типове і необхідне, стають при цьому матеріалом та засобом. Ми ж, однак, потрапляємо в безкінечне при спробі унаочнювати собі типові світообрази, якщо ми хочемо зобразити їх якось у подробицях: відтак, неодмінно мала б з'явитися енциклопедія знання. Натомість має значення розгляд психологічного дієвого, специфічного та своєрідного світообразів, отже, головного в них і суб'єктивно дотичного. Так само, як ми у психології сприйняття не описуємо жуків і метеликів, а маємо справу з оптичними, акустичними сприйняттями, з якостями, намаганнями, зі сприйняттям руху, просторовості, часовості, так і в пізнавальній психології світообразів не з хаосом чи з системою мислимих понять узагалі, а з психологічно дотичними напрямками понять. Предметного і психологічного дослідження потребують тут, як і раніше, цілком різні види розгляду, вони ставлять цілком різні акценти важливості. Але психологічний розгляд є побічним, усі інші він обумовлює заздалегідь як матеріал. При цьому у центрі завжди стоїть для нас ідея людської особистості, чиїми оболонками є оці світообрази.

3. Розгляд і порівняння історичних форм світообразу дають чудовий погляд на можливості, як він, зазвичай, з'являється, якщо ми від окремої особистості повертаємося до цілого народів, віків, станів. Перед цим наскрізним поглядом постали історичні наслідки світообразів у конструктивній формі, як їх, приміром, Гегель зобразив в історичних частинах своїх творів, потім стосовно естетики (як форми фантазії) особливо Вайсе та Фр. Т. Вішер.

А. Чуттєво-просторовий світообраз

Якщо ми, як ті, хто розглядає, стоїмо перед душевним життям окремої людини, і при цьому рухаємося самі в середовищі нашого чуттєво-просторового світообразу, то ми бачимо кожне душевне життя в певному тілі оточеним просторовим світом. А коли порівняємо те, що ми знаємо про цей навколишній просторовий світ, з яким дещо наявне для душевного життя і дещо для нього вагоме, то завважаємо: не все, що оточує душу, що там існує як розмаїття фізичних та хімічних сил, діє і на неї; з фактичного навколишнього світу якийсь відтинок є світом жаги, який взагалі має свій вплив на тіло. А що з навколишнього світу як жага діє на нас, це в жодному разі не все входить у нашу свідомість, що уявляє; зі світу жаги, що як такий чинить дію, але залишається поза усвідомленням, підноситься вужче коло предметного світу. Об'єктивний світ як наявний для природознавця, світ жаги як вибір світу, що діє на організм і на, предметний світ як інший вибір того, що виступає супроти свідомості і сам є «світообразом» – це три категорії, відповідно до яких спостерігач аналізує сьогоденний у часі і просторі, безпосередньо дієвий та осягнений світ душі.

Ф. Уекскюль[1] разюче піддав цьому способу розгляду світи, в яких живуть тварини, насамперед безхребетні. Об'єктивно, шляхом розгляду та експерименту він встановлює, що впливає на окремі організми, а що не впливає, й отаким чином може спроектувати картину про світ, наявний для тварини як жага; він часто є украй вузьким вибором відносно світу, на який, з свого боку, тварина чинить зворотну дію (відносно світу впливу), або ж відносно об'єктивного світу природознавця (при цьому мова не про душу, а лише про об'єктивні, природознавчо осягненні факти). Отак існують організми, які реагують лише на окремі хімічні якості, або на оптичні світлові приманки; ще більш диференційованим є щабель, якщо вже форми предметів виявляються дієвими. І завжди дивує те, як мало поширений – який часто чужий нашому світові – світ жаги цих безхребетних, – яким чином існує цілком доцільний взаємозв'язок між цим світом жаги, життям і життєво-необхідними зворотними діями тварини, і якими різноманітними є світи, в яких тварини живуть завдяки вибору з боку своєї здатності до жаги.

Коли ж тут мовиться про труднощі, зрозумілі об'єктивно лише з біологічного погляду, і навряд чи суб'єктивно з психологічного, психологічний розгляд тільки отут, де ми на противагу до невідомого нам життя душі тварин – починає на основі переживань пізнавати наш власний світообраз. Безпосередньо пережитий тепер образ світу є вихідним пунктом

[1] Основи біологічного світогляду. Мюнхен. 1913.

для всіх подальших. Звісно, для людини він є так само специфічним і одною з безкінечних можливостей, от як, приміром, різняться між собою світи видів тварин. Наш світ сприйняття – це людський світ. В будь-якому разі він нам довершено самозрозумілий: кольори, тони і пахощі, обрій і небесне шатро, м'якість і твердість предметів тощо.

Індивідуальний аналіз того, яким чином одиничне переживає це, веде з іншого боку, в цілісність психологічних зв'язків. Адже, яким чином ми бачимо теперішній світ, це може бути подібним до бачення у чисто чуттєвій засаді, у виборі, осяганні, наголошуванні на істотності, проте, це залежить від нашого спільного і такого ж самого образу світу, наших переживань, нашого минулого. Після цих моментів акцентування можна було б виокремити світ вагомості (світ значущості, світ інтересів).

Значний крок для розширення просторового образу світу робиться тоді, коли світ після безпосередньо пережитого стає змістом нашого уявлення. Почавшись із спогадів про власне минуле, збагатившись досвідом та відомостями з боку інших, воно завершується з розвитком того, чого жодна людина не здатна бачити і сприймати, але що принципово сприймається і, як присутнє, може розкриватися. Отаким чином, одразу ж, у фрагментарних початках у голові кожної людини постає географічно-космічний образ світу, який розгортається до надто розмаїто сформованих та впорядкованих образів. Цей розвинутий космічний образ світу має два різні в основі типи:

По-перше, грецький (античний) тип: він витворений в Арістотеля та Птолемея. Світ скінченний, от як куля (Парменід), у вигляді сфер, упорядкованих навколо головного вогню (Піфагор) з землею в центрі та кількома іншими склепіннями аж до крайньої сфери. Тут не існує ніякої нескінченності, а лише один, обмежений, добре впорядкований космос. У Данте, представника середньовіччя, він ще існує як скінченна географія Всесвіту.

Неодмінно треба справді проникнутися відчуттям цього образу світу як самозрозумілої передумови будь-якого розглядання просторових речей, з метою, щоб осягати внутрішній переворот і потрясіння, який означає другий тип. Найпроникливіше, на основі переживань, його розвинув Джордано Бруно, після того, як Коперник довів, що Земля обертається навколо Сонця і навколо самої себе. Всупереч астрономічному відкриттю, що не виключало скінченності світу, Джордано Бруно пережив і розвинув образ, що є нашим і донині. Хто в безпосередньому сприйнятті спостерігаючи за зоряним небом, що уявляється таким єдиним, і, керуючись астрономією, розчиняє його, спочатку на око відрізняє планети від миготливих зірок, потім кольори зірок (визначаючи ступені охолодження), потім – туман і скупчення зірок, потім щільність зірок у різних частинах неба, і відтепер ці спостереження розвиває в межах мислимого: усі ці зірки будуть скупчення у одній великій лінзі, в якій ми в найбільшому колі, мо-

жемо бачити велику щільність зірок, на полюсах же їх відносно небагато; Чумацький шлях – це сузір'я, скупчення зірок, яке оточує крайні межі цієї лінзи; деякі туманності можуть бути іншими такими лінзами; коли він (спостерігач – !) бачить і далі зірки й туманності, яких не відобразить жоден прилад, хіба що фотоплатівка, вставлена на цілі години за телескопом, відтак він дізнається про рух нашої цілої Сонячної системи у напрямку сузір'я Геракла невідомим шляхом тощо. – І хто простує цією дорогою бачення і мислення, той неодмінно, виходячи з переживань, набуває світообразу, який подає зовсім інше уявлення, аніж той образ обмеженого космосу: в мислимому нескінченність розкрита чітко. Усталеність в мислимо-просторовому світі порушується. До цього додається часова перспектива, через розгляд історії землі, закарбованої в закам'янілих пластах і вимерлих видах тварин, що становить лише невеличке щось в астрономічному світі, і в якій, з огляду на час, два тисячоліття людської історії є лише ледве помітна мить. В образі нескінченного потоку та релятивації зринають можливості, які ставлять під сумнів наше спільне існування як існування у просторовому світі: зникнення планет; ще неймовірно тривалий, подальший розвиток, перед яким той, що промайнув для нашого історичного знання, є лише першим кроком; величезні проміжки часу доісторичного людського життя, перед якими ми перебуваємо якраз на початку історичного розвитку; питання, з якої причини настав цей переворот в безкінечно тривалих проміжках часу; уся дотеперішня історія з'являється як проста мить пробудження, якій належать в майбутньому незвичайні перспективи, але постає питання, чи це пробудження не є проста проміжна мить; можливість більшості духовних світів поза нашою планетою тощо. Це думки в чуттєво-просторовому образі світу, що існують і без його абсолютизації, абсолютизовані ж, вони намагаються прибрати специфічно-безкінечного характеру.

У цьому таки світообразі безкінечність може заповнюватися. Тобто споглядання ми, вчинками, які вказують напрямок і в завжди незавершеному світі вони відбирають у людини центр, абсолютне місце в будь-якому відношенні. Це безкінечне є релятивація будь-якого чуттєво-просторового. Цей світообраз не існує як проста думка безкінечності, а будь-яке чуттєво-просторове переживається в ній (думці) інакше, не так твердо, не зовсім остаточно. Усе кінечне, бачене й усуване в безкінечному, відтак, з одного боку, позбувається своєї величі, стає чимось нижчим, з іншого ж боку в цілісному зберігається як відносне. А коли вже увесь чуттєвий світ знікчемнів в нескінченному метафізичного, потойбічного світу, то дехто з утратою того метафізичного світу нізнає цю нікчемність кінечного в безкінечному космосі і перетворює її на складник власного життя.

Противага цінностей цієї безкінечності чуттєво-просторового світу зовсім не є необхідною противагою, а передає пізнання, здатні до син-

тому, бо ще ж існують інші, як просторово-часові, нескінченності. Шиллер, приміром, величне бачив не в просторі, і Гегель бачив у ньому лише погану, порожню безкінечність; цілком очевидно, обидва тут угледжували лише беззмістовне повторення, не заповнення в розгляді і переживії асиміляції думок. Лише на основі цього пізнання безкінечності зрозуміла Кантова формула: існують лише дві величні речі, зоряне небо наді мною і добра воля в мені.

Тепер майже кожному відомо про безкінечність просторового світу. Проте, виходячи з переживань, існують, ще три типи. Має значення те, який із світообразів супроводжує людину, в якому вона живе відповідно до настрою, займаючись розглядом. Усі ми тривалий час живемо цілком у чуттєво теперішньому, декотрі ж ніколи не уникають цих сфер, вони не переживають жодного світу, ніколи вони не удостоюють зоряне небо бодай одним позирком, великі географічні та астрономічні обрії ніколи не бувають у них на думці. До речі, існує один висловлений тип переживання: помічено, що попри будь-яке піднесення над чуттєво-просторовою теперішністю людина, одначе, завше перебуває в обмеженому космосі стародавніх греків, у якому лише вона й здатна існувати. У нервовій симптоматології цей зрозумілий зміст може певною мірою виявитися у страсі і в почуттях пригнічення з поглядом на небо, в уникані зоряного неба під час актуального розгляду (бо знання про безкінечність унеможливлює розглядати зоряне небо як обмежену гармонію сфер). Відтак постає немовби почуття оманливої коловерті світу, де людина за своєю природою потребує обмеженого космосу.

Трьом описаним типам, – безпосередньому світообразу, побаченому за безпосереднім обмеженому космосу і просторово-часовій безкінечності ми протиставимо інший, перехресний ряд типів чуттєво-просторового образу світу. Безпосередній образ світу як щось живе в переживанні є багатим і розмаїтим, повен картин та форм, завжди одушевлений, значущий та цікавий, нам шкодячи і сприяючи, вимагаючи опанування і сприймати як межу й опір. З цього безпосереднього переживання, в якому всі нізніші знаходяться вкупі в зародку, диференційовано розвиваються три образи світу: природо-механічний, природо-історичний і природо-міфічний. У низці розвитку з переважанням природо-міфічного світу з'являється природо-історичний, і, нарешті, природо-механічний образ світу. Звідси, у зворотному напрямку, відбувається спочатку різке відокремлення і наукова, чиста обробка; відносно природо-міфічного образу світу це виглядає проблематичним.

1. Природо-механічний образ світу, ніколи не бачиться прямим розглядом, а шукається непрямо з допомогою аналізу та абстрагування, експерименту та математичного підрахунку. Теоретично мислиться, що в основі явищ лежить щось, що залишається як матерія, енергія, атом тощо, як щось найбільш кількісне. Світ є лише вимірюваний рух і потенційний рух. Пере-

візником дослідження є математика; і, просто, якою мірою застосовується математика, такою ж може поставати образ світу. Усе якісне, власне, споглядуване, усе, що з'являється в собі сутнісно, виштовхується зі світу. Природа декваліфікується, а відтак позбуваються душі. Вона охоплюється в точні поняття закону, а тому піддається ліку та оволодіню. В цьому образі світу це означає лише: ми пізнаємо все тільки такою мірою, як це ми в змозі зробити. Природа стає знаряддям духу, механізмом, апаратом, відтак за змістом вона стає цілком абстрактною, цілком загальною. У цьому світообразі видно не те, що зазвичай називається дійсністю і має повноту, але специфічну недійсність, якою, оскільки вона є сторона будь-якої дійсності, має місце вияв у ній якнайбільших впливів. Цей світообраз охоплює так само те, що в природі шляхом обчислення повністю підпорядковане нам, отже, насамперед – світ у своєму просторі і часі.

Задоволення завдяки природно-механічному світообразу тим дужче, чим більшою мірою притаманні йому вияви відповідно до своєї суті можуть поставати в ньому, відтак, якою мірою в них міститься вимірюване; теоретично результати процесів можна вирахувати заздалегідь, експериментально підтвердити, тож між теорією та виміряним фактом відбувається тривала взаємодія. Коли ж цей світообраз одного разу запанує в головах, він переноситься на все. Він стає присутнім, приносячи задоволення, де втрачає свої суттєві ознаки: теоретичне обчислення експериментальних ефектів, що слід контролювати. Мислять просто лише про феномени, пов'язані з тим теоретичні уявлення, що лежать в основі теоретичних уявлень про щось, дотримуються не панівної теорії, що розвивається в собі, а завжди при цьому (ad hoc) витворюють які завгодно теорії. Причому не вимагається, щоб через теорію відкривалося щось нове, і щоб стверджувалися наслідки теорії, а раді тому, що можна вихолощеною теоретичною схемою передати повноту споглядуваних фактів. Відтак втрачається смисл опанування та попереднього підрахунку як чогось вирішального і ми відчуваємо радість, просто фантазуючи у формах механічного світообразу. Так психіатр радіє з «міфології мозку», психолог – із численних теорій про надсвідомість. Вимірам, числам, експериментам ми надаємо такої ваги, що все це як просте виробництво стає самоціллю, не знаючи до пуття, навіщо усе це робиться. А тому тішимо себе думкою, мовляв, усе це коли-небудь дасть свої плоди. Отак механічний світообраз вбивчо діє на будь-який розгляд, збіднюючи, утискуючи його. Людина ж відтак певна, ніби щось пізнала, в той час як вона просто перенесла форми без власного змісту. У світі не буває нічого, що механічно в цей спосіб не було б переосмислено: життя – це дуже складний механізм; світ, згідно з механічними законами, взагалі гине від «теплової смерті»; механічні аналогії нехай і тлумачать життєві явища; життя людського суспільства, держав, стає механічним, наприклад, мислиме в геог-

графічному плані. Людина є атом, який у суспільстві вступає у зв'язки. Життя людської поодинокої душі з'ясовується в аналогії до фізико-хімічних рівнянь з допомогою складників та їхніх зв'язків.

Механічний світообраз в теоріях працює з останніми силами, останніми частинками і з простором та часом як чимось міцним, абсолютним, з чимось, що підлягає мірі, яка залишається однаковою. Видається, ніби існує лише порожня безкінечність частин, простору, часу, і жодної безкінечності відносно механічного світообразу. Розпад цих кайданів скінченності, яка закладає механічний світообраз – кайданів, які взагалі розпалися лише релятивацією цілого механічного світообразу у світообраз, – став можливим, мабуть, завдяки іманентним властивостям механічного світообразу. Загальна теорія відносності має все, що абсолютним чином покладено в цьому скінченному світообразі: релятивовані розміри простору, часові відтинки, міра. Значення цього розпаду в тому, що він є не просто думкою, а в тому, що з цієї релятивації усього немовби абсолютного виявляються теоретичні обчислення, які пояснюють вимірювані феномени (обертання Меркурія, певних фізичних експериментів). Механічний світообраз як фактичний світообраз у собі самому, що потрапив у ріку, яка є безкінечністю. Загальна теорія відносності мусить бути засадничою не лише для фізики – як про це ми чуємо – а вона, як вивершення механічного світообразу, мусить справляти на нього зовсім інакше спрямований вплив аніж, дотепер на усвідомлення світу.

2. Природо-історичний світообраз будується на розглядах, що їх як якості та форми ми беремо і членуємо у їх чуттєво багатому вияві. Природа постає у різнобарв'ї. Зв'язків ми дошукуємося як споглядальних, не як теоретичних, як типів, образів, не як законів. В образі типів та прафеноменів, з яких може мислитися поява різноманіття, чи в яких воно на вершині немовби в найчистіших образах, цей світ робиться впорядкованим володінням. Приємне занурення в окреме явище, хай то буде комаха, кристал, гірська порода, хмара, прикипання до видимого, близького, чуттєво-споглядальна установка, морфологічний смисл для будь-якого витвореного є характерним для цього світообразу. Будь-який розгляд і сам рух як споглядальне мають своє місце в цьому світообразі.

3. Природо-міфічний світообраз передає те, що з погляду і того й того дотеперішнього є просто переживанням, просто душевним, символічним, не об'єктивним у самому переживанні, проте цей світ предметний. Вигляд краєвиду не просто вигляд суб'єкта як явища, а суб'єкт розглядає вигляд у предметному цього краєвиду. Цей світ, який знайшов свій образ насамперед у міфах і поезії, з вихідної позиції понять про реальність природо-механічного та природо-історичного образу світу – недійсний. Він означає лише нескінченно переплетену, багату на тонкощі та суб'єктивну

реактивність на вигляд, форми, явища природи. Свого словесного виразу цей світ знаходить в аналогіях та символах, своєму посталому вигляді в духах і міфах. Якщо природа стає такою казкою, то нескінченно багато чого у таких образах світу в жодному разі не уявляється як щось просто суб'єктивно-свавільне. Принаймні це необхідність нашої людської будови душі, яка завжди і щоразу проступає як щось подібне, аналогічне, творчо з переживань, як певна картина. Це цілком самозаконна сфера, яка в природних міфах розглядалася в романтичній природній поезії, у багатьох філософіях як щось «реальне». Бачити цей світ означає переживати його, мислити про нього, проте мислити не природо-механічно чи природо-історично, але розглядати його систематично, як феноменологічно присутні аналогії, симпатії тощо. Психологічна теорія спроможна вести мову про відчуття душевного і духовного у природному світі. Формулюючи об'єктивно, феноменологічно, людина знаходить у цьому світі нескінченні зв'язки та аналогії, наскільки вони в усій історії відомі, починаючи з вавилонського вчення про зв'язок між рухом зірок і людською долею – усе до всього у цій природі перебуває у внутрішній спорідненості: люди, зорі, тварини, рослини, органи, мінерали, метали. Це майже скрізь відображено у письмовій формі, яка розглядає, розтлумачуючи цей образ світу, взаємопроникнення реальних зв'язків і колишніх світообразів, чисто поняттєвих зв'язків, і цих внутрішніх відношень, що знаходять свій вияв у спорідненості, аналогії, симпатії, символіці, так що усі ці зв'язки завжди збігаються в одне недиференційоване загальне поняття про реальність, так що вони використовувалися і використовуються саме як природо-механічні погляди для пророкувань, провіщувань, для продовження «магічних» дій, і це нам не заважає з цього взаємопроникнення, справжнього природо-механічного і природо-історичного, відволікатися і видивлятися на власний світ. Між цими світами існують стрибки. Якщо теософія завжди з'ясовує цей природо-міфічний світ у формі природознавства, то ця тьмяна задушливість її матеріалізації є лише наслідок свавільного непережитого, просто вимисленого і формального суміщення неоднорідних сфер. Існування у цій задусі стоїть у противазі до вільного, значущого розгляду без обмежень чи звуженості, без хибних висновків і без розміну понять про реальність у цьому багатому і легкому, значущому і жахливому світі природоміфічної сфери. Природа у своїй різноманітності осягається духовно і душевно. Відчуття спорідненості, таємничості у природі, довір'я до неї стає живим. У найбільших глибинах – це споріднені і надійні сили, які бачаться в природних явищах. Проте так само природа хаотична, зла; цей світ – це світ жаху. Природно-міфічне як жива цілісність водночас зазнає дії демонічного, – це єдність і водночас руйнація. В недиференційованому образі природного світу ця сфера була якраз тягарем і

страхом для людей, і навіть після з'ясувань про неї, вона такою і залишиться, проте у неї вже риси реальності, що належать природо-механічному і природо-історичному світові, і вона вже більше не в собі, а є інша реальність, яка одразу ж переходить у філософські образи світу.

Осмислені формули і твердження, що передають цей світ, і намагання його впорядкувати, усистематизувати, ведуть до чогось нескінченного (infinitum), є напрочуд влучні, але надто часто просто формальні, проте в них є закономірності. Завше їх визнаватимуть як «психологічні» закономірності. Чи то тут є предметна сфера, доступна як чисто предметна цілком без психології іманентного дослідження, – це й дотепер не доведено результатами діяльності. Очевидно, що ніщо предметно осяжне при цьому не може дати тлумачення. Проте так само очевидним залишається справжність нашого переживання, з'ясування і дія якого належить від цілісності розгляду світу.

Для чіткого розуміння зв'язків важливо встановити цілковиту відмінність естетичного розгляду від природо-міфічного образу світу. Естетична установка є формальною, яка змістовно може наповнюватися усім. Оскільки ж сучасна сфера як зміст філософського мислення, специфічної міфічної науки, теософії, на даний час вже не має ваги, то її помилково називають естетичною, бо ж естетична форма є те, в чому лише сучасна людина віддається цим спогляданням і робить їх доступними.

Міфічний образ світу не має меж, принаймні таких, як якийсь інший. Технічний світ, приміром, а також душевно-історичний світ втягнутий у це коло. Навіть машини набувають міфічного життя.

Три типи спроможні таки сходитися в самому індивідуумі та увійти в синтез, але свого цілковитого витворення, свого найчіткішого розвитку вони сягають, одначе, в однобічній формі окремішньої реалізації. Вони всі одного разу були абсолютизовані до філософських образів світу; природо-механічний образ світу до механістичного образу взагалі завдяки матеріалістам від Демокріта до XIX століття, природо-історичний образ світу до натуралізму, що містить органічне, життєве та багате, якісне різноманіття в серцевині свого образу (наприклад Гекель, а потім біологізм до натуралістичного способу висловлення філософії життя, що є філософія духу) і природо-міфічний образ світу до романтичної натурфілософії (міфічне осягнення світу, теософія і своєрідна філософія Фехнерса).

У конкретному ці образи світу існують часто один з одним у боротьбі або застигають в абсолютно протилежному нерозумінні. Для вияснення цього слугують такі приклади:

а) Ґьоте у своєму вченні про кольори запекло боровся з механічним поясненням Ньютона; через це він сам зазнавав нападок з боку фізиків або ж не сприймався усерйоз. Обидва не розуміли себе: Ґьоте вважав механічне пояснення природи чимось абсолютним, натурфілософією, в той час

як вона, одначе, була лише абстрагуючим з'ясуванням зв'язку для розуміння та опанування природи з цього погляду[1]. Так само Ґьоте абсолютизував свій власний природо-історичний процес і помилявся, бо ж він не розпізнавав сутності іншого. Він був відданий природо-історичному образу світу чуттєвої споглядальності, її вияву як такому і відчував цілковиту порожнечу, безплідність і відсутність кольорів механістичного дослідження, що декваліфікує; він хотів упорядкувати те, що було дано; не з'ясовувати з допомогою чогось, чого ніхто не бачить і не може пізнавати. Його засадничі категорії були прафеномени, розвиток і зростання, категорії, що споглядальне виражають як таке, і які у природо-механічному образі світу взагалі не мають місця. Погляди Ґьоте у вченні про кольори є природо-історичного і феноменологічного виду, а також психологічного, куди проникає міфічний образ світу.

Тут вони так само не піддаються доторкові, оскільки є вираженням власних сфер образу світу, як механічні погляди у своєму домашньому колі.

б) Романтична натурфілософія намагалася природно-міфічне споглядання аналогій та зв'язків поставити на місце як природоісторичного так і природомеханічного погляду, коли вона ці споглядання частково передавала у логічних формах цих останніх образів світу. На противагу природознавству, хай то механістичному чи морфологічному, вона природу як ціле розглядала живою і душевною. Замість закономірного розвитку без душевного і бездуховного у природних явищах вона бачила вияви темних душевних дій, чуттєвих вольових сил. Воля як природна сила діє магічно, усвідомленню цей таємничий світ відкривається у ясновидінні. – Реакція природознавства була неминучою. Плутанину у пізнанні природи в механічному та історичному смислі і міфів про природу треба було розв'язати. Наслідком цього була нова абсолютизація механічного[2].

Боротьба світообразів завжди починається з абсолютизації, бажання відкинути значення якогось світообразу відносно всього і всіх: природа – жодною мірою не простий мертвий механізм, жодною мірою не проста життєвість, жодною мірою не простий міфічний світ. Вона – все, але лише для того, хто дивиться позитивно і хто в миті бачить виняткове, не для того, хто заперечує, хто з кожного погляду приймає лише «ні» відносно інших.

Боротьбі між трьома світообразами протидіє синтез. Досконало чистим неможливий жоден з них трьох; те, що якраз залишається джерелом

---

[1] Так Ділтей влучно характеризував противагу.

[2] Два анекдоти фон Уекскюлля разюче вказують на противагу механічного і природо історичного світообразу: На питання, звідки з'являються ночви, гессенський сільський юнак відповідає: вони «ростуть» на деревах у лісових хащах. Котрась дівчина з Берліну одразу ж пояснила «з чого зроблено»? – з дерева; проте звідки береться дерево. На твердження ж, що дерева не робляться, вони ростуть, дівчинка відповіла: ну й що, десь їх таки роблять. Світ бо в очах одного — це таємниче зростання і становлення, в очах іншого — лічилка і розглядається поверхово.

боротьби, вимагає, однак синтезу. Найчистіший механічний світообраз не обходиться без останніх якостей, без якихось розглядів, які не повністю переходять у міру і математику. Природоісторичний світообраз постійно використовує механічні міркування, які субординують його. Будь-який опис природи є передумовою відповідним чином відомого механічного як складника, навіть коли опис має зовсім інше на меті, аніж механічні міркування; наприклад, механічне в анатомії не того виду, щоб постали і шукалися нові механічні погляди, а мета, щоб розглядати цільові організації як такі, і цим самим знаходити осмислений опис, мета, яка підпорядковує механічне, яке уможливлює кожен окремий цільовий зв'язок. Межі природоісторичного світообразу, які постають у вигляді прафеноменів, пратинів, ідеї життя, ідеї матерії, ці межі, що означають напрямки, але щось таке, що ніколи остаточно не пізнається, з постійною легкістю переводять споглядача в природо-міфічний світообраз. Тут є початки, які завжди приваблюють, щоб у просто споглядальній вглибленості переживати те, що для природоісторичного світообразу не має ніякісінького значення, проте для цієї нової сфери відіграє конститутивну роль. Отаким чином природо-міфічне з огляду на свої складники завжди пов'язане з природо-механічним і природо-історичним і ніколи не відокремлюється від нього в чистому вигляді.

Оцінювання природи протилежне за видом. Воно розглядалося як зло, як те, що викликає жах, і як щось байдуже. Або ж у ній бачили вивершений лад і красу, з неї брали доказ для існування Бога як будівничого світу, і почувалися захованими в ній. Анаксагор вважав життя вартісним, бо ж людина здатна розглядати розташування зірок на небі. Ціцерон з натхненного опису цілої природи, спираючись на Арістотеля, подає доказ існування богів. Такий спосіб мислення живився від нього аж до епохи Просвітництва. Джордано Бруно і Шафтсбері спиралися на життя всієї природи як божественний витвір. Нарешті Кант повторює подібний погляд на природу:

«Сучасний світ відкриває нам такий незмірний майданчик різноманіття, ладу, доцільності і краси, що усе це можна угледіти в нескінченності простору чи в його необмеженому поділі, що навіть попри знання, яке у змозі набути наш слабкий розум, ніякою мовою незмога передати своє враження про такі численні і незмірно великі чудеса, про будь-яке число, щоб виміряти потугу природи, і навіть наших думок забракне для будь-якого обмеження, тож наші судження про ціле неодмінно приберуть німотного, але тим промовистішого подиву».

Але Кант, котрий нічого не має проти застосування такого розгляду природи, наводить його лише для того, щоб відхилити намагання аподейктично виводити звідси доказ існування творця світу.

Три схарактеризовані світообрази були описані як такі споглядальної установки. Ці світообрази водночас є осереддям активної установки. Хоча й пізніші світообрази можуть вводитися в це осереддя активної уста-

новки, та потім вони, зазвичай, пропонують перш за все форму часово-просторового або ж лише прибирають (такого) вигляду.

Отож, розгляньмо цей світообраз, у якому діє людина, – ми матимемо в аналогії до трьох чуттєво-просторових світообразів форми технічного досягнення, ірраціональної здатності та магічного впливу. Природо-механічний світообраз підлягає людині; якою мірою світообраз сягає, – це людина може обчислювати, обробляти; тут вона може створювати які завгодно знаряддя, які треба урізноманітнювати, якими може послуговуватися майже кожен. У даному чуттєво-просторовому світі постає новий, технічний світ машин. Через нього, на основі планування і підрахунку, раціоналізується сам людський світ, усе в світі, відтак механізується, перетворюється на виробництво. Цілий світ, усе має технічний бік, який можна осягати отаким чином. Але з іншого боку ніщо не має просто технічних сторін. Тут постійно існує межа технічного, яка сама в технічному відношенні раз-по-раз вимагає здатності. На основі відповідно до технічно-механічного досягнення існує потреба в конкретній діяльності – виходячи з граничних випадків найрегулярніших орудувань машинами, і саме ще тут – у здатності, у мистецтві. Вплив на просто феноменальне, природо-історично описуване, але не орудуване, має потребу в рішенні, ризику, відповідальності, але йому бракує абсолютно попереднього обчислення, але опанування технічних передумов завдяки позитиву в «життєвому досвіді», «інстинкту», «розумінню», «знанню життя» домагається якраз здатності, яка не просто переноситься, а радше набувається особисто або є вроджена. Усвідомлення зробленого і здатності зробити зводить речі до простого матеріалу, до завжди замінюваного, до зневажливого в собі, що має просто кількісні властивості, а також просто кількісну цінність. Усвідомленню залежності від здатності і від долі притаманна шаноба, яка суб'єктивно відповідає незбагненній повноті предметного світу в природо-історичному світообразі.

Коли ж, нарешті, природо-міфічний світообраз береться як середовище активності, постає магічна дія. Магічне відношення означає вплив внутрішнього на зовнішнє, на інше – взагалі без опосередкувань, без причинневих зв'язків, цілком безпосередньо непросторово, немовби з потойбічного світу.

Оскільки будь-яке осягання є охопленням низки опосередкувань, через які щось з'являється, магічна дія є незбагненною. Оцю незбагненність, магічне відношення ми, безсумнівно, нізнаємо лише в певному місці світу дії нашого духу на тіло, через яке як засіб ми самі здійснюємо усі наші висловлення, усілякі впливи, різні види діяльності. А коли у нас виникає бажання ще й багато чого охопити з тілесних механізмів, психічних причин-

[1] До поняття магічного, див. Гегель, W.W. 7, 11, 155 і далі.

ших зв'язків, воно завжди залишається побічним, і навіть близько не підходить до того магічного відношення. Отут ми пізнаємо, що проста думка вступає в чуттєво-просторовий світ. Це пізнання є джерелом для поширення гадано-магічної дії над усім світом, який отаким чином поринає у форму природоміфічного світообразу. Усі аналогії, символічні зв'язки в світі, які у міфічному виглядають мов казка, оцінюються для можливостей діяльності. Від мріинницької активності віруючих аж до прорахованих вчинків, які повністю мають форму технічного раціоналізму, тут тягнеться ряд, який з переміни чуттєво-просторової реальності, зв'язки якої для нас опосередковані, виникає разом зі своєрідним предметним світом міфічного; і з перенесення пережитого магічного співвідношення духу і тіла на інші співвідношення, у яких воно (магічне) не дано. Отак магічне відношення стає немовби магічним технічним прийомом.

Мистецтво залишається межею техніки, магічне на тому ж місці – умовою здатності, проте всі три сфери є істотно відмінні одна від одної.

Магічна техніка об'єктивізується в ритуалах, інституціях, чаклуваннях, здатність в особистостях і в традиції; технічне стає новим світом, відтак виникає технічний світообраз.

Цей технічний світообраз різноманітний тому, що технічний світ стає всесвітнім; оволодівати ним, опановувати його, проникати в нього, загалом не вдається нікому, або ж не багатьом. Більшість людей протистоїть йому, не розуміючи його, він для них – друга природа, але світ, якого вони не опановують, а якому підлягають. Він стає тягарем і, зрештою, для людей набуває власного життя: машина живе для неї, цей увесь світ є влада, сила. І те, що людина підпорядкувала собі, те, що для неї було засобом і цілковито власністю, для інших стає чимось гіршим, аніж опір природи. Цей розвиток, чий зв'язок тут незмога з'ясувати соціологічними неминучостями, веде до того, що технічний світообраз можна схарактеризувати двома протилежними типами.

Один тип живе у здатності і в опануванні технічним. Хоч йому підходить твердження Бекона: natura non nisi parendo vincitur (лише скоряючись, ми перемагаємо природу), проте цей процес означає для нього творення, розширення технічного світообразу. Він є винахідником. Технічне захоплює таку людину як середовище її власної активності, яка не піддається підрахунку, яка зберігає своєрідну середину між діяльністю та розглядом: це зовсім не якась активність у типовому смислі, бо ж відсутня відповідальність, провина, конкретна ситуативна діяльність цілком індивідуального характеру, радше створюється лише знаряддя, яким спочатку треба орудувати; з іншого боку це не якесь чисте споглядання, адже якраз з допомогою цього знаряддями досягаємо і маємо на меті величезні важелі впливу: радість творця світу у винаході. Таким чином винахідник живе мов володар і творець технічного на краю технічного світу, володіючи

здатністю, але не скорений простим успіхом. Він відчуває радість технічного, бо ж він творить, як організатор в організації, облаштовуючи її, і при цьому пізнає свою владу та вплив власної думки в існуючому апараті. Обоє не відчували б жодної схильності до того, щоб обслуговувати машину, і бути звичайним членом облаштованої ним організації.

Зовсім інакше технічний світообраз має вигляд в очах того, хто приречений в ньому працювати, мусить коритися йому, хто правильно підтримує дію механізму, але не творить, тобто є рабом, а не творцем апарату. Безкінечне повторення, проста кількісна вартість, просте зусилля без творчого підходу – ось чим задовольняється така людина у своєму житті.

Між двома полюсами існує низка проміжних щаблів: відхилення у технічному, коли ми розглядаємо і вловлюємо оком, надає частковому успіху через усвідомлення цілого, в якому ми перебуваємо, більше смислу. Якщо вже не можливе ніяке мистецтво, існує, однак, є усвідомлення щодо підпорядкування цілому, от як почуття обов'язку, мета якого очевидна і ствердна. При цьому людина непрямо підходить до пізнання того, від чого будь-яке технічне залишається залежним, до пізнання несподіваних моментів, нарешті до кількісного, усього того, що існує в природо-історичному світообразі. Це пізнання через контраст з технічним, якщо воно взагалі коли-небудь виникає, стає інтенсивнішим й усвідомленішим. Приміром, лікар, якраз завдяки контрастному пізнанню підходить до всього, що можна технічно зробити й обчислити, до пізнання життя і до пізнання свого мистецтва; і до цього пізнання він підходить серйозно й переконливо, так що воно може бути складником життя, лише через всеціле опанування та цілковите розуміння технічного, на що тут, як і раніше, неодмінно і надалі буде спрямована вольова активність, переосмислення.

Усім тим, хто працює чи творить, чи пізнає у технічному світообразі, можна протиставити просто споглядача ззовні, котрий недіяльно у чистому спогляданні неодмінно дивиться на цей світообраз інакше, більшою мірою байдуже, ізолює його легко, естетично, спирається чи злиться на нього, але неодмінно не засвоює його ніколи.

У наш час, який в нинішньому (останньому) столітті пізнав незвичайний переворот у технічному світообразі, незнаний дотепер в історії, своєрідно зневажатиме, ненавидітиме технічне або ж особливо захоплюватися ним. Зневажливе ставлення до технічного, отже, до всілякого виду підприємств, організацій, апарату, машин, не зможе не рахуватися з тим фактом, що з невідь-коли все наше життя, а нині лише ще відчутніше, спирається на технічне як передумову. Своєю чергою, підносити до небес технічне означає забувати те, що воно є лише засіб, лише знаряддя; а де смисл, де мета, де ціле, – про це технічний світообраз нам не говорить. «Користь» – слово вживане: але чим є воно, і чи воно остаточне, – це питання, через яке технічний світообраз неминуче вступає в інші зв'язки.

Б. Душевно-культурний світообраз

Чуттєво-просторовий світообраз не можна уявити без душевного, але не навпаки. Душевний світ конкретний, споглядальний, реальний, як і той чуттєво-просторовий світ, але він не відсторонено, не ізольовано існує поряд з цим, а лише даний через свої об'єктивації в чуттєво-просторовому світі. Звідси душевний світ завжди є одна сторона «природи»; цією своєю стороною він завжди замкнутий у вже описані світообрази, які такою ж мірою оточують його; і цей (душевний) світ можна так осягти у формах механічного, простого різноманіття не осягнутих феноменів, формах містичного.

Інша, специфічна сторона душевного світообразу, через що вона є особливим світом – це те, що осягається, тобто внутрішнє у противазі до зовнішнього природи. Це внутрішнє бачиться зсередини, однак, шляхом розгляду, як феномен і зв'язок, як смисл, як мотив і тенденція тощо. Відокремлюємо ми це осяжне, розглядаємо його для себе, то маємо ще перед собою споглядальне, але не дійсне: типи, немовби математику душевно-духовного світу; шляхом розгляду ми конструюємо такі типи, хоч і з погляду на реальності, щоб створити засіб пізнання дійсності, але ж немовби у не реальному просторі. Це процес нашого цілісного психологічного розгляду у цій книзі. Скрізь, де ми розглядаємо душевно-культурні світообрази як реальності, ми перебуваємо водночас у чуттєво-просторовому світообразі. Ще всередині цього останнього ми скрізь робимо стрибок у душевно-культурний світ: так, ми щоразу переходимо з одного в інший світ, якщо бачимо, вивчаємо природну чи культурну місцевість, фізичну географію чи антропогеографію, фізіологію життєвих органів, а також мозку чи психофізіологію, чи розглядаємо порушення у м'язах чи такі порушення, наприклад, в істериків, як ознаки душевних процесів, чи ми дивимось на м'язи та їхні механічні порухи на обличчі чи міміку на контакт сміху тощо. Усі види душевно-культурних світообразів можуть через це розглядатися, або як частини механічних та інших природних світообразів, або як специфічно осяжні внутрішні світи. Оскільки ж душевні світообрази видно у природних формах, вони діють також характерним для себе чином. Соціологічний, психологічний, політичний світообраз можна сприймати як природний світообраз, і ми докладаємо зусиль, маючи певність у тому, що можна виявити: складники, закони, синтези складників, теорію, пояснення, усе на основі даностей, що не піддаються осягненню. Психологічні теорії душевних складників і їхніх поєднань, закони національної економії (наскільки вони не вважаються ідеальними типами) відповідають природо-механічним уявленням; історичні ідеї про

дух народу, раси, думки про висхідні історичні процеси в субстанційних періодах на подобу зростання у віці відповідають природо-історичним та природо-міфічним способам уявлення.

Отак в уявлення про душу та культурний світ переплітаються усі напрямки світообразів. Тепер, полишаючи увагою ці переплетіння, можна спробувати і схарактеризувати специфічні риси зрозумілого у його типових формах.

1. Безпосередній світ. Жодна людина не володіє просто чуттєвим змістом сприйняття як своїм світообразом, а кожен несе збагненне у свої душі. Однак своє практичне розуміння, наприклад, у нашому реагуванні на людей, на вчинки, на мистецькі твори ми усвідомлюємо предметно. Воно фіксується та формується без розрізнення. Ми живемо у світі зрозумілого та осягненного, не знаючи цього, не критично, не контролюючи себе, обмежено. Це і є безпосередній світ.

Як усім зрозуміло, без запитань, що сучасність, узвичаєне соціальне середовище, завжди залишається однаковим, власне життя душі, почування, і бажання зберігаються для когось окремого. На все інше дивляться і судять про нього цілком наївно немовби повністю узгоджене з самим собою. В принципі існує лише «розумне» (власне існування) і «нерозумне» (що не узгоджене з цим). Коли ж випадково чується дата, оповідь з минулого, з чужих світів, то подія розглядається як цілком у сутності однакова з сучасним. Світ цієї людини безісторичний. Вона живе лише у безпосередньому і навіть не підозрює, що живе у вузькому горизонті, не підозрює, що за цією межею взагалі ще щось існує.

Життя в цьому світі безпосередньо зрозумілого, власного, – це життя в цьому світі як (світу якогось) абсолютного. Не існує ніяких порівнянь, а тому ніякої проблематики, відтак жодного усвідомлення власного існування як чогось особливого. І навіть зі знанням про зовнішню екзистенцію інших внутрішніх світів ця обмеженість буття як життя залишається, ще зберігаючись, у безпосередньому. Чуже сприймається з нерозумінням, зводиться до мотивів та цілей власного світу, розглядається так, немовби воно постало з чиєсь злої волі чи дурисвітства.

Це життя що поблизу, проникає, навіть коли ми набуваємо пізніших світообразів осягненного, всередину нас самих широкими струменями, при чому непомітно для нашого ока. Наш світ переповнений ними. Нормально буде, якщо доводиться жити у цьому безпосередньому світі і керуватися ним.

Безпосередній соціологічний світообраз може бути дуже багатим, а конкретне, що зворушує окрему людину, є настільки різноманітним, що усвідомлене, сформульоване сприйняття цього всього у своєму житті означало б всеохопний, почленований світообраз. Майже всі пізнають багато з того, що, одначе, не підходить їхньому фактичному світообразу.

1. Світ іншого і чужого. Спершу, коли пізнається щось зрозуміле не лише у фактичній реакції суб'єкту, а предметно, тобто зі знанням (справді, є можливим розрізнення, осягнення, порівняння; через це виникає вперше почленований світообраз осягнених змістів, відтак духовних створів та душ.

Найперше видно те, що взагалі існують інші, невідомі світи. Отже, у свідомості зринає: існує ще щось інше і в долі, в установленнях, переживаннях. Відтак виникає цікавість у тому, щоб познайомитися з цим іншим. Не гублячи самого себе, як безпосереднє, що засвоює невідоме, радше стверджуючи і порівнюючи себе, людський дух відкривається для невідомого, щоб побачити його і, самозберігаючись, розширити свій світообраз поза межами власної реальності та пізнання. Цей крок спочатку зробили стародавні греки; невідомі народи і культури у своїй екзистенції та невідомий в їхніх очах набули предметності, що гідні знайомства і пізнавання. Геродот і є для нас представником цієї першої, дивовижної, ще по-дитячій і наївної установки відносно «іншого».

У порівнянні світообраз членується. Царини духовного відокремлюються як пізнані області; розділяються форми логічного, естетичного, релігійного, політичного, економічного тощо; і суб'єкт як осягненна душа протиставляється об'єктам як осягненним змістам, що є виразом, творенням, середовищем та предметом цієї душі. Численні окремі взаємозв'язки духовного відособлюються отаким чином у світообразі, що виникає, на царині із власними законами, які існують із внутрішніми зв'язками і зі строгою впорядкованістю. Але всі вони знову зв'язуються один з одним, оскільки переплітаються в суб'єкті. Ці установки, відособлюючись перед сукупністю людського світу, тому й розчленовуються на полярну противагу. Одні будують світообраз об'єктивної культури, інші – (світообраз) людей та переживань. Перші є цілком об'єктивні, другі спрямовані суб'єктивно-психологічно. Розумінню об'єктивного смислу, змістів, вільного від переживань існування, протистоїть розуміння людини та її переживання. Зрештою, жодне з них не є можливе без іншого, фактично і те й то вкупі завжди діяльні. Полюси лише зрідка, зближуючись, збігаються, через що світообраз стає порожнім, стерильним; потім його зростання урвається. Об'єктивно нагромаджується лише ще безкінечний історичний матеріал, суб'єктивно ж його сприймають розумінням завжди за певними типами та правилами, і то, вимушено, і «спираються» на нього. Однак є можливим узагалі описувати світообраз предметного, світ нечуттєвого, загального, об'єктивного; це цілком непсихологічний, нелюдський світообраз «усвідомлення взагалі», філософський світообраз. Можливо й навпаки, – усе розглядати з психологічного боку і так само подавати однобічний світообраз душевного існування. Обидві однобічності треба раз-по-раз перевіряти як минущі точки зору, щоб усередині синтезів деда-

лі розширювати віддалі до світообразу осягненного взагалі. Цей синтез, зрештою, відбувається в конкретному історичному розгляді, а те, чого досягло розуміння, виявляється лише в зображенні та осягненні окремих історичних феноменів, у казуїстиці.

Об'єктивний світообраз культури є видимим на противагу до суб'єктивного світу переживання, немовби світ «у собі», незалежно від переживання та творення: світ нечуттєвих, трансцендентальних законностей, логічне, естетичне, науки; – далі світ соціологічних структур: техніки, політики і стратегії, права, держави, церкви; економічних законів, організації та всілякого виду апаратів; фахів, бюрократи… взагалі: світ об'єктивного духу.

Об'єктивний світообраз культури і суб'єктивний людський світ можна ще в кількох словах схарактеризувати в ізольованих формах, яких вони прибирають, якщо більше не пов'язуються між собою:

а) Об'єктивний світообраз культури уявляється ізольовано, може набувати надзвичайного багатства у змістах незнайомої і взагалі чужої людської культури, і набув цього в окремих науках духу, але скільки часу залишається без будь-якого стосунку до суб'єктивного світу переживання, стільки ж часу він має зовнішній характер. В області духу він має певну аналогію до механічного світообразу природи. І хоч він охоплює численні окремішні власні закони об'єктивних культурних зв'язків (економіка, право, політика, стратегія, красномовство, мова тощо), проте ніколи не проникає у внутрішнє. Оскільки всі об'єктивні культурні змісти побачені й охоплені, оскільки їх можна опанувати, немовби вони цілком самостійні та зі своїми законами – навіть коли вони ніколи ніде не можуть «робитися» самі – оскільки на творчих людей дивляться неправильно, (навіть якщо й теоретично про них думають як слід), то в тих людей, котрі підлягають цьому типу світообразу, існує характерна людська сліпота (в історії та житті) і цілком дріб'язкове розуміння про щаблеві відмінності між особистостями. На особистості тут завжди дивляться лише поверхово, з огляду на «успіхи», «погляди», «діла» і відповідною мірою поціновують, якщо ці досягнення є чимось новим для того, хто знайомиться з ними. Через дріб'язковість у ставленні до особистості, відмінностей у субстанції часто рецептивно спритним індивідам дають незмірно перебільшену оцінку, а з іншого боку, існує дріб'язкове упадання, ніякої міри у дотриманні відстані, майже по-дружньому не приязне спілкування з великими цього світу. У присуді сучасників завжди визначальними є зовнішні успіхи та ефекти (попри всілякі теорії про протилежне). Скрізь відповідно до зовнішніх культурних змістів робляться можливі, а відповідно до особисто-психологічного мотиву і неможливі порівняння: між людьми зовсім іншої сутності, які лише немовби то пов'язані з подібними речами. Характерною є і безпомічність особистості, якщо її робота не вписується в усталений об'єктивний культурний образ: от як, певною мірою, з Ніцше – його щосили намагалися зарахувати до поетів.

б) Полярним корелятором до цього світообразу є образ суб'єктивного світу переживання і людини. Перший можна було б назвати «раціональним», зовнішнім, цей споглядуваний, внутрішнім; перший носить насильницький, другий природніший характер. Тут люди і всі культурні змісти розглядаються з погляду на людину та різноманітність її сутності. Той перший світообраз значно краще підходить для засади точних науково-дослідних штудій – бо ж усе більшою чи меншою мірою об'єктивне, – цей останній заманює до розпливчастості в мисленні, до недбалості будь-яких понять, стоїть супроти взаємозв'язку з людським розумом, вільним поглядом та субстанціине людини, із розумінням про справжність та несправжність переживання, з певністю інстинктів, з внутрішністю. Людина тольованого об'єктивного світообразу стоїть – попри будь-яку протилежну теоретичну думку, і своє енергіине, що подає їй культурну поживу, спілкування – безмежно самотня у пустелі занять та оцінок; вона ж перебуває у різноманітних внутрішніх зв'язках, які вершать її долю; в той час, як перша будь-яке порушення зв'язків з людиною відчуває як минуще боляче переживання, бо ж у принципі вона не живе з нею душа в душу. В тольовано мислимому світообразі душі людина існує без огляду на будь-які об'єктивності, не відчуває жодних мук, якщо порушить «об'єктивну» правильність, засади, імперативи; людина, перебуваючи тут, не переймається об'єктивним вивченням предметів, якщо вони не становлять змісту її душі, або ж уявляються такими.

3. **Безкінечний світ осягненого.** Як може уявлятися природа в обмеженому космосі, так і будь-яка диференціація в осягненому світообразі може зводитися до замкнутого цілого різних форм і сфер. Існує лише обмежене число можливостей. У великому і назагал відомо, що таке людина і її культура. Історія свідчить, які численні форми існування були можливі, форми, з яких черпалося можливе. Вони самі є відрізком з можливого і будь-яка зміна повторюватиме лише колообіг вже колишніх форм. Замкнутий світообраз продовжує існувати і надалі, якщо майбутнє бачиться як щось нове, не як повторення. Людина знає себе, перебуваючи в розвитку, шлях якого вона оглядає: хай то історія з міфічного погляду однозначна от-як християнський процес спасіння з цілком певними стадіями гріхопадіння, визволення, та останнього Суду, де людина існує на якомусь названому місці цього процесу; або ж хай то існує віра, поступально розвиваючись, з метою досягнення якогось щастя, суспільної злагоди, технічної культури тощо і будь-яке минуле перетлумачується на поступ. У кожному випадку такого замкнутого світообразу – що, кожен зокрема, викладається в так званих історичних філософіях – людина почувається немовби на второваному шляху. В будь-якому русі вона стоїть твердо, бо ж у самому русі є відомий їй смисл і закон. Людина знає і те, хто вона така.

На противагу цьому кінцевому, замкнутому світообразу існує спосіб бачення зрозумілого, – цей спосіб пов'язаний з подивом та запитаннями, бо ж він бачить нескінченне. Останнє ж не втримується в жодному замкнутому образі, не змикається колом, й не уявляється в якихось вичерпних головних обрисах. Тільки часткове спроможне осягати людина, і вона щоразу хоче підійти до створення провізорського сукупного образу, який, постаючи, вже подоланий. Своєю чергою, нам не дано бачити і знати смисл та плин цілого. Нам дані лише відрізки цілого з невідомих шляхів. Нове пізнання в подальшому плині життя спочатку покаже, що у ньому чекає на людину. Навряд чи багато чого буде реалізовано. Лише натяки є тим, чого навчає історія про можливості людини, якщо їх поставлено на нескінченність, яка ще полягає перед нами. Кожен, хто почувається (чимось) живим, свідомим того, щоб своєю власною екзистенцією співдіяти в цьому майбутньому, своїм власним поводженням, своїми рішеннями та вчинками вирішувати щось остаточне: життя безкінечно важливе, бо ж завдяки йому самому вирішується питання про душу. Його не відібрати ніяким замкнутим спільним образом, воно є проблематичним, завдання, відповідальність та пізнання, яке не знаходить свого завершення. Замкнуті образи людини та її історії апелюють до звичаєвості, правила, і спонукають уникати відповідальності та смислу (попри те, що вони можуть непрямо спричинити найдужчу активність). Напрямок на нескінченне осягненого апелює до живої духовності, її ініціативи та потуги (хоч він може непрямо звести до нескінченного споглядання з утратою власної сутності). У світообразі нескінченного розуміння перед людиною безмежно лежать можливості переживання та культурні змісти. Вона бачить обмеженість та відносність існування власної душі та культури, оскільки існує об'єктивний образ (адже субстанція життя як суб'єктивна сила може відчуватися при цьому предметному образі нескінченною відповідно до потенції). Якраз на межах досягнутого нею розуміння вона правильно бачить безмежність можливостей в невизначеній далечіні. Для того, щоб підвести це переживання нескінченності до розуміння, існує тенденція, саме способом перевірки звертатися до чогось найневідомішого і найвіддаленішого: до зовсім незнайомих культур, до найдивніших людей, до психопатологічного. У частковій збагненності, у частковому узгодженні з давно відомим і самопізнаним вона тим дужче відчуває далеке і нескінченне. Безкінечність осяжного виступає аналогом поряд з безкінечністю у просторовому.

Відтак стає можливим історичний світообраз, який заперечує звужений історичний розгляд цілого на користь споглядального аналізу усіх окремих складників з простою ідеєю цілостей (душі, особистості, суспільства тощо). У наукове поле діяльності вступає точна диференціація постановки питання і відвернення від загальностей. «Віки», «народи», вважаючись раніше чимось самозрозуміло єдиним і схематично цілим, тепер безкінечно розкладаються, розглядаються й часткові зв'язки, от-як економ-

вічні, політичні, релігійні, нарешті і біологічні, причому не можна оцінювати кількісно далекосяжність їхнього казуального значення. Соціальні групи, сили конструюються з розумінням на типи, яким в жодному разі, при цьому не надають емпіричного значення, натомість їх створюють і знову, виходячи з потреби, відкидають. Сам світообраз стає плинним, якщо його поставлено на нескінченність.

Усе осягненне інстинктивно одразу ж дістає оцінку. Як таке в своїй сутності воно носить ціннісний характер, в той час як будь-яке природо механічне залишається без ціннісного акценту, оцінюватися може просто як заміт. Світ зрозумілого – це водночас світ оцінок. Граничні уявлення зрозумілого світообразу несуть це оцінювання емінентною мірою. В чистому розгляді людина здатна, звісно ж, оцінку зберігати. Проте оцінювання є завжди прокладення шляху, щоб прийти до розгляду, і завжди дається оцінка, якщо предмет простого розгляду сприймається живим відчуванням.

Граничні уявлення є кількох видів: по-перше, уявлення про культурні цінності (віки і народи) і, по-друге, уявлення про людські особистості. І те й те уявлення завжди вирішуються потім, якщо усвідомлюється нескінченне; потім вони втілюються в ідеї, відносно яких, представляючи схематично, шляхом розгляду виступає повнота сконструйованих, визначених типів, проте вони як ідеї в інтенції до конкретних культур живі і сущі. Граничні уявлення є світоглядно найбільш характерними. Як людина дивиться на віки і культури, і як дивиться на людину, так вона і характеризує її. Поза цими горизонтами дійсного в емпіричному смислі людина бачить міфічний світ; природоміфічному відповідає душевно-міфічне царство. Ці три різновиди граничних уявлень: культури, особистості та міфи душі, – можна охарактеризувати приблизно так:

1. **Культури.** Той самий час, той самий народ змінюється в осягненні наступних поколінь, наприклад, Схід, еллінізм, Рим, візантінство, Середньовіччя, бароко тощо. Три чинники, маса доступного об'єктивного матеріалу, спроможність бачення наших пізнавальних органів і потреб, ідеали, бажання нашої душі визначають картину минулого. Екзистенція та доступність матеріалу лежить поза психологічною постановкою питання. Спроможність бачення потребує в собі вправляння, індивідуально ж, згідно з налаштованістю, різна, кількісна і в напрямках обмежена. Фактично відмінності виявляються у різному, а то й грубому підході до наслідування античності упродовж століть. Визначальною силою для пробудження спроможності до бачення, оскільки вона наявна, є прагнення до ідеалу. Власний ідеал бачиться здійсненим у минулому і для власного ідеалу дошукуються дійсного минулого. Це бачення ідеалів у часах чи народах зумовлене схильністю людини у земних, обмежених явищах взагалі оводнювати абсолютним ідеалом як мірилом та зразком, або ж навпаки, воно пригнічене схильністю дивитися на все обмежене лише як шлях до ідеа-

лу, лише як фрагмент, як антиномічно-двозначне. Історичний світ оцінюється з типового боку немовби інакше, то з огляду на те, що людина вірить у поступ або ж любить добрі старі часи. Віруючий у поступ стоїть завжди на висоті, у минулому він бачить лише попередні щаблі, здогади про свої успіхи і думки, і постійно домагається багато чого в цьому. Тому з оптимізмом він дивиться у майбутнє. В сучасному йому світі він бачить позитивні, величні сторони, що задовольняють його. Інакше справи тут з тим, хто озирається назад: у сучасному йому світі він бачить розтліле, занепале, грубе, неспокійне і в реакції на це він шукає добре в минулому. Ця установка була наявною у всі часи:

Вже Гомер говорить про живих людей: οἱοὶ νῦν βροτοί εἰσίν (вони є тепер живими). Гесіодові відомий золотий вік, Біблія мовить про рай. Пізня античність вважалася занепалою і любила класичну добу як взірець. Відродження та гуманізм вірили в античність як ідеал, романтизм у Середньовіччя. Для Джордано Бруно сучасна йому епоха була найгіршою, для Фіхте його вік – вершина гріховності. Кінець ІХХ ст. характерний настроями, що передають згасання fin de siecle (кінець світу).

У Європі античність і середньовіччя, потім Схід, Індія, Рим, в останні сторіччя майже кожна культура якогось часу піднесена до ідеалу, відтак бачилася у розгляді як провідна ідея. Поперемінно захоплюються то примітивізмом то надвитонченістю, духом філософії чи красномовства, безпосереднім чи рефлектованим, індивідуалізмом чи колективізмом.

У мінливості і багатстві осягань, які постали, на чільному місці стоїть античність. На цьому конкретному прикладі даний феномен висвітлюється типовим чином.

Уже пізні греки відчували своє власне минуле класичним. Від них цю установку перейняли римляни, очима ж римлян та пізніх греків Відродження дивилося на античність: як певне класичне, єдине, завершене, варте наслідування. Слід відмітити типову відмінність у сприйнятті античного світу з боку романців і німців. Романці (доба Відродження в Італії і в Франції пізніше), власне, бачили лише стародавній Рим. Ціцерон, порівнюючи римську і грецьку культуру, знаходив неабияку перевагу римської і романці більше не робили ніякої різниці в цьому, і, називаючи античність, мали на увазі і відчували Рим. Античність як така на противагу Риму була побачена лише німцями у XVIII ст. й ідеал елліна осяяв ту епоху проникливо, у «шляхетній простоті і мовчазній величі». Згодом німці диференціювали це первинне розуміння в історичних штудіях та оціночному переживанні, так що після здолання абсолютного класичного ідеалу змогла вкорінюватися повнота ціннісних ідей у розширеній, полярно роздвоєній, багатій і дуже суперечливій, відтепер лише пізнаній еллінській дійсності: Прихильність Буркгардта до моральної чистоти та заповзятливості аристократів, агональних та колоніальних людей гомерівської і післягомерівської доби, упадання Ніцше перед трагічним періодом в історії давніх греків у VI–V ст. до н. е., зрозуміле пошанування класичної доби Перикла, захоплення бурхливим розвитком

усіх видів мистецтва і всіх філософських думок у IV ст. Платона й Арістотеля, Праксителя, Скопи і Лісиппа, поцінування чудової наукової епохи III ст., любов до пізньоантичної релігійності та абстракції. Отаким чином це призводить до того, що нині найрідноріднші духовні тенденції можуть «еллінське» брати собі мірилом та ідеалом, на який вони спираються.

2. Люди як особистості. Подібні основні форми людського бачення повертаються знову: котрийсь дивиться однаково на всіх людей у їхній сутності, що для нього немовби самозрозуміло, і навіть коли він під інтелектуальним впливом теоретично стверджує протилежне: власне він знаходить будь-яку відмінність лише у «злій волі» і в «тупості», люди різняться тим, чи їм притаманне щось «нове» та «інтеліґентне». Котрийсь інший бачить різницю у цілі, але за певними схемами, в які він впорядковує, немов рослини за видами, усіх індивідів зі шкірою та волоссям. Котромусь третьому для наукового аналізу визначальною стає нескінченність переживань індивіда та тривалий горизонт. Особистість у його очах стає ідеєю.

Звичайне розуміння бачить у людях ідеали або ж занепад, інше ж розуміння бачить різноманітність людської сутності без уже фіксованих присудів про її цінність, вільне у трактуванні чогось фактичного.

Одне розуміння бачить лише типи та схеми, інше – індивідуальні особистості. Історичні образи без огляду та їхню дійсність можуть ставати типами, коли вони проходять крізь історію, як, приміром, Александр, Цезар. З іншого боку, розуміння з силою прямує до дійсності і реальність історичних постатей стає для людини як власне царство духів останнім горизонтом. Реальна постать ніколи не стає абсолютним ідеалом, кожна залишається нескінченною в сутності і не стає типовою схемою. Чинячи супротив тенденціям до апофеозу та абстрактної ідеалізації людина у колі великих постатей знаходить єдину реальність духу і душ, які ощасливлюють. Коли й вона в жодній часовій сутності не спроможна оволодіти самим абсолютним, то, однак, ці люди для неї є найпевнішою запорукою відносно абсолютного, якою мірою ця запорука взагалі з'являється ззовні і не зсередини. Її світообраз душ обмежений не образами олімпійських богів, не сонмом ангелів і святих, а саме цими особистими, нескінченними, навіть завше ще й проблематичними постатями. Її споглядання закінчується тут у ніколи не завершеному розгляді особистостей.

3. Душевно-міфічний світообраз. В історії рідкісним випадком є те, що людські особистості утворюють останній (крайній) споглядальний горизонт. Цей горизонт вхоплюється радше світом міфічних уявлень про душі, куди береться вкупі і людська душа. Типові образи, які інколи витворюються з реальних постатей шляхом апофеозу, уявляються водночас у вигляді демонів, богів, ангелів і святих. Цей світ фантастичний, водночас і конструктивно чіткий і прозорий. Ці образи часто містять у собі куди менше проблематичної психології, аніж реальні люди, бо вони заздалегідь розглядаються

як типи та конструюються «з необхідності». Як усе душевне, і цей світ у чуттєво-просторовому стає іманентним. Водночас природо-міфічний світообраз є коном для цього душевно-міфічного світу.

У піднесеній формі душевно-міфічне царство мислиме і конструйоване. Наведемо приклад з Плотіна: людська окрема душа контрастує зі світовою душею, із душею мозку, з земною душею, з душами тварин. Порівняння світової та окремої душі дає приблизно таку картину: світова душа творча, окрема душа ні. У світовій душі усі сили перебувають в гармонії, одинична душа зламана і половинчаста. Світова душа не володіє ніякою пам'яттю і ніякою рефлексією, бо вона не живе в часі. Людина у своєму часовому існуванні пов'язана з пам'яттю та рефлексією, але світова душа живе у позачасовому пізнанні, якого вона набуває не ззовні, а має завдяки своїй природі.

Такі конструкції можна було б вважати плідними і для розгляду реальної людини. Пристосований до таких конструкцій спосіб нашого душевного життя правильно оцінюється; от як Кант характеризує сутність нашого розуму через контрастування до сконструйованого «intellectus archetypus», до «споглядального розуму». На думку Плотіна не існує ніякої конструкції, а дійсність, яку ми називаємо міфічною. Цілий світ таких міфічних духів та душ є мислимий: він постає, коли окремі властивості нашої душі (інтелекту чи вдачі) відпадають або коли намагаються зробити те, до чого ми нездатні, або ж коли властивості нашої душі, які у нас притлумлені і пов'язані з іншими властивостями, абсолютизуються і мисляться як безмежно розвинуті.

Однак душевно-міфічний світ не є чимось первинно вимисленим (ці смислові конструкції є радше його останній продукт). Він пережитий, як природо-міфічне, пережитий у значеннях, у відношеннях, у всіх настроях і пізнаннях, які нині називають просто «естетичними». Найбільш внутрішні пізнання саморефлексії знаходять міфічну проекцію, сумління, неусвідомлене, боротьбу мотивів, способи самоомани і самообману. Отаким чином наша власна душа стає міфічною сутністю, скажімо, двійниками, демонами-охоронцями, спокусами чорта. У душі міфічна історія, яка з'ясовує теперішній стан, приміром, у неї надчуттєва батьківщина, яку втратила через зухвальство, божевільну гординю, гуляння, і намагання належати самому собі. (Плотін V, I, I). Тут у цьому світі душа забуває своє походження, але завдяки спогадам спроможна знову піднятися. Така міфічна історія в жодному разі не вимислена тільки інтелектом, вона знаходить, якщо й не доказ про себе, радше, таки, своє джерело в переживаниях, даних у цьому світі. Плотін, приміром, описує це (IV, 8, 1): «Часто, прокидаючися з тілесної дрімоти, і виходячи з того світу, повертаючись до себе, я бачу дивну красу: згодом я непохитно вірю у власну належність до кращого і вищого світу, завзято витворюю в собі найпрекрасніше життя і єднаюся з божеством…»

Кожне з трьох граничних уявлень духовного і душевного може абсолютизуватися. А стає уявлення про культурні кола, супровідну дію духу часів панівним, то індивіди зникають; особистість є лише симптом, понесений, задіяний, проте лише знаряддя. Грандіозна історична перспектива в очах окремої людини більше не має ваги. А коли уявлення про особистості є чимось останнім, то людина з легкістю набуває божественних рис, оскільки вона абсолютизована. Уявлення про неї розмірами перевищують її саму. А коли, зрештою, душевно-міфічне оволодіває уявленнями, то людина крок за кроком пізнає себе, будучи оточеною демонами. Усе має неприховані значення, вона сама стає носієм незбагненного смислу у первісних і надчуттєвих зв'язках.

Усі ці абсолютизації є різновидами метафізичного образу світу і набувають у ньому визначеності та поширення.

Знання про різноманітність людських можливостей, розуміння чужого, знання про світи об'єктивного духу, цього незвичайного найсуперечливішого всеохопного і створеного світу завдяки щільному зв'язку розуміння й оцінок стає панівним: порівняння робить власне існування проблематичним і набуває певності в інстинктивному бажанні; могутнє примушує до внутрішнього підпорядкування і до задоволення у простому пізнавальному розгляді та наслідуванні. Якщо з таких тенденцій, зрештою, абсолютизується історичний і психологічний образ світу, то можна вести мову про історизм і психологізм. Людину, котра впадає у цю абсолютизацію, можна схарактеризувати так: замість того, щоб з'ясувати щось, вона вже розуміє. Замість того, щоб вибирати, стверджувати чи поборювати, вона визнає усе дієве просто тому, що воно було і було дієвим. Зображення розвитку справи для неї ідентичне з критикою. Замість того, щоб, приміром, поборювати філософську систему, або ж замінювати її іншою чи підкорятися їй, вона просто запитує, яким чином вона виникла, і знаходить радість у цій системі як і в будь-якій іншій, підтримуючи її, не виводячи з неї зв'язку для себе. Абсолютизуючи розуміння, людина, зрештою, знебувається своєї особистої екзистенції. Для неї важливим є все, а тому нічого. Історія і безмежне розуміння слугує їй або для того, щоб виправдати все постале або ж навпаки: вона показує їй немовби шлях чорта, котрий з кожним кроком історії руйнує цінісне; потім історія служить їй для того, щоб все це заперечувати; бо оскільки вона все розуміє, вона скрізь бачить негативне, зло як снівдіючий чинник. Отак людина втрачає силу власного життя, і для неї залишається захоплення усім або заперечення усього, або ж те і те впереміж, в будь-якому разі пасивне видивляння і просто реактивне відчуття цінності. У неї зникає усвідомленість сьогодення, смислу та нескінченної важливості миттєвого існування, усвідомлення у прийнятті рішення, відповідальності, одне слово, живої екзистенції.

Ця схематизація історизму вимагає подальшого з'ясування відмінностей. Абсолютизація може йти у двох напрямках: по-перше, абсолютизація нескінченного розуміння до змісту життя, по-друге, абсолютизація певних, фіксованих, обмежених історичних та психологічних осягань.

Неминуче й те, що розуміння можливого стає безмежним; розгортається нескінченна діалектика; протиставлене є так само зрозумілим; будь-яке правдиве можна ще раз поставити під сумнів; остаточна фіксація ніколи не буде можливою. Коли цей розвиток, об'єктивно і закономірно обумовлений, стає панівним способом, так що через це ми ставимо перешкоди бажанням та оцінюванням, виникає нігілізм, який легко, як протидія, спричиняє вимогу в обмеженому світообразі, в необхідному отупінні, в насильницькому перериванні нескінченної рефлексії. Так Ніцше вважає, що людина змушена втратити своє життя або в нескінченному пізнаванні, або ж, живучи, має потребу в якісь ілюзії чи в якомусь хибно обмеженому горизонті. Існує, однак, третя можливість: те, що людина володіє світообразом нескінченного розуміння та безмежного бажання істини, що в її очах цей плинний світ не абсолютизується, а стає середовищем, у якому набувають розквіту якраз її власні сили та імпульси, з тим більшою певністю цілком конкретно і правдиво, без втрати своєї особистості через просто загальне. Безмежне пізнавання може залишатися засобом і ніцшеанське «або-або» не існує як психологічно необхідне.

Друга абсолютизація – це абсолютизація обмежених історичних світообразів, які стверджують визначені, фіксовані формули відносно різновиду людської діяльності та життя як остаточні (наприклад, про характер людини, про історичні закони зростання і занепаду тощо). Ця абсолютизація діє паралічно, бо в ній пізнання має щось замкнуте і через це заперечне, що, між іншим, не відповідає її власній сутності. Щодо чистого пізнання завжди залишається проблематика і питання і неможливість до кінця розгледіти конкретний випадок; тому індивідуальне завжди залишається поза пізнаваним, і підпорядковане життєвому рішенню. Нескінченна рефлексія апелює до живого акту, якого вона не в змозі відняти і виснажити, замкнуте пізнання дає стійкі формули і ними ґвалтує конкретне. В той же час, як абсолютизація нескінченного розуміння веде до нігілізму, абсолютизація фіксованих, історичних осягань веде до певного життя, яке проступає у збереженні існуючого, оскільки воно історично постало один раз. Той нігіліст занурюється в пасивний стан: на місце життя у нього виступає розгляд світової історії, на місце конкретної діяльності в миттєвій ситуації розмови про великі всесвітньо-історичні перспективи. Отупілий, однак, здатний діяти так, але він водночас застигає таки у звичаях існуючого, відносно яких він знайшов достатнє для себе виправдання.

Історизм у Німеччині блискуче представлений, з одного боку, Геґелем, з іншого – історичною школою. Удару життєвим засадам Геґеля завдав Кіркеґор, Ніцше

є виступив проти способу мислення історичної школи. Прикладом цього історичного мислення є певною мірою відчуття радості Геймса в історичній релятивації, наскільки ця радість в собі приносить достатнє задоволення і нічого більше не вимагає; його слова: «Одним з найчіткіших кроків, які можна взагалі зробити, буде той, коли, наслідуючи попередні звершення історн, щось таке, що донині вважалося чимось догматичним, чимось об'єктивно ідеальним, метафізикою чи релігією, вічним закарбованим ми зводимо до чисто історичного і сягаємо аж до своїх початків у рухливому людському дусі. Спосіб мислення історичної школи Ділтей, підтримуючи її, влучно передає словами: «Чисто емпіричний спосіб розгляду панував у цій школі, палке заглиблення в особливість історичної події, універсальний дух історичного розгляду, цінність окремо-наявного факту прагне визначати лише у зв'язку з розвитком, та історичний дух вчення про суспільство, який положення і правило для сучасного життя шукає у вивченні минулого і, зрештою, для нього духовне життя в кожній точці є історичним».

С. Метафізичний світообраз

Те, що поряд з чуттєво-просторовим та душевно-культурним світообразом ставиться ще й метафізичний, неминуче видається неприпустимим тому, хто у цьому угледжує лише всілякі байки, фантазії, поетизування понять. Нам важливе не виправдання якихось образів, а їхнє зображення та характеристика; має значення лише те, щоб бачити, що має силу в людській душі. Що котрийсь називає віршуванням, те в усі часи, однак, і саме у великих людей, психологічно було найдієвішим. Те, що світ не вичерпується тим, наявним чуттєво у просторі і часі, і тим, що осягається, відчуване, внутрішнє, – це людина завжди переживала, хоч і її органи видимо не розкривають їй ніяких інших споглядуваних світів.

У той час, як в обох інших напрямках конкретно-споглядуване як таке шукалося у своїй нескінченній різноманітності, в той час, як там, якщо йти слідом за безпосереднім, можна таки щось ще вимислене й уявлене принципово, і завжди наочно мати перед собою у просторі і часі, тут світообраз виходить на щось цілком інше: на ціле (чи всецілість) і на абсолютне (чи безумовне, останнє). Людська структура духу така, що абсолютне є немовби місце для людини, куди вона неодмінно мусить щось ставити, вона хоче на практиці, не знаючи цього відносно себе, у своєму житті, або ж мислячи, робити для свого усвідомлення. Вона мусить (якось інакше психологічно не можна) ставити туди щось, і хай то буде Ніщо, хай то буде теза, хай не існує ніякого абсолютного. Влучно сказано про фанатичних атеїстів, що вони моляться своєму не-богу.

Чим є абсолютне, ми тут не будемо ставити і вирішувати питання. Ми лиш послідовно хочемо дізнатися, чим абсолютне могло бути для люди-

ни. А ставити питання про абсолютне для людини означає дізнаватись про його сили. В характеризуванні типів духу на це питання можна дати певну наочну відповідь. Тут ми, принаймні, типізуємо лише світообрази. Світообразами ми називаємо те, що предметно існує перед людиною, що протистоїть духові, і навіть не є силою духу. Світообрази зображуються як щось об'єктивне, немовби особливі простори чи споруди, типи духу мають такі світообрази своїм істотним виразом і своєю умовою, але світоглядні сили не завжди, з огляду на свою сутність, мають потребу ставити перед собою предметні світообрази, свого виразу вони набувають і в діях і в шкалах цінностей.

Отож спробуємо подати просту об'єктивну типологію метафізичних світоглядів. При цьому ми твердо стоїмо на тому, що для всіх (них) більшою чи меншою мірою має значення:

1. Скрізь ми будемо слухати про окремі розгляди з чуттєво-просторового чи душевно-культурного світу. Вони, однак, мисляться не як такі, а як покажчики на ціле й абсолютне. Зіткнення понять, які свій матеріал мають у тих споглядуваних світах, з поняттями з лише формальних і раціональних сфер з погляду тих світообразів тому і заплутане, так само, як смислове з погляду метафізичного світообразу.

2. Просте логічне міркування показує нам, що ціле й абсолютне не може, однак, бути для нас предметом, бо потім ми як суб'єкт протистоїмо йому як об'єкту, отже ми, як суб'єкти назагал не існуємо, разом у ньому, отже ціле не є ціле. Звідси з реальної необхідності психологічно завжди виникає рух, якщо якийсь метафізичний світообраз предметно викристалізувався. Відтак це призводить до того, що фактичні метафізичні світообрази власне ніколи не є «ціле», а «цілості» поряд з іншими і над ними.

3. Предмет у метафізичному світообразі для того, хто живе у цьому світообразі, є власне, дійсний, принаймні, дійсність. Якщо в котроїсь людини спитатися про її метафізичний світообраз, то ми можемо запитати пряміше: що, зрештою, для неї є дійсне? Метафізичний світообраз в жодному разі не завжди є вершиною у пірамідальній структурі світогляду. В якомусь типі духу, приміром, у тому, у якому цінності, відтак протиставлення і повинність, чи у якому смисл, який він спочатку має реалізувати, означає (щось) останнє, або ж у якому світ є тим, яким він (тип духу), творячи, робить з нього, в такому типі духу метафізичний світообраз відступив або назад, або на другу лінію, або ж став зовсім ніяким, або ж якраз ворогом і спокусником.

Питання, власне, про дійсне, «яке утримує світ у самій середині», стоїть у центрі формулювань про метафізичні світогляди; питання про архі, принцип, первісне, хай то буде матеріал, сила, вчинок, слово, смисл тощо. Відповіддю на це питання є метафізичний світообраз. Наші узвичаєні уявлення,

немов б'ючи по обличчю, спростовує, приміром, Платон, коли говорить, що світ ідей – ὄντος ὄν – є істинно існуюче, і навпаки, чуттєвий світ у просторі і часі – φε μή ὄν – не дійсне. Отак метафізики (тобто і філософи, котрі ці світообрази, які фактично були живими в людських умах, формулювали або, по-новому творячи їх, пробуджували спочатку в душах) завжди розуміли инше ступінь дійсності. Після того як процес було помічено, по якому людина могла пробігати вгору чи вниз по цих ступенях дійсності, ці ступені збігалися з шкалами оцінок; оцінка і насамперед противага і повинність вишикаються, однак, чимось другорядним для того, хто живе у метафізичному світообразі мов у своїй власній атмосфері.

Питання, що є дійсність, типовій сучасній людині, котрій важить її живе почуття видається досить простим. Справді, у фізичному світообразі існує вимірюване; відтак, дійсне існує в просторі і часі і через це в будь-якому разі має сторони, просторові і часові, – тобто вимірювані. А тому у фізика вимірюваність та дійсність тотожні. Це поняття про дійсність часто є поняттям про природознавство, якою мірою воно також має справу з кількісними, не вимірюваними речами, або ж з речами, які цікавлять природознавство відносно їхньої, не вимірюваної сторони. Така дійсність дефінійована як та, що якимось чином проходить через сприйняття смислу; вона також і просторово-часова, але якісно чуттєва. Потім дійсність душевного світу є те, що справляє дію у просторово-часове зовнішнє, виражається, має наслідки, а те, що жодним чином не проступає назовні – це для психолога є недійсним. Ці світи дійсності можуть створювати певні логічні труднощі (потенційність та актуальність, те, що лежить, в основі та явище тощо), для нас у конкретному випадку це не є серйозно сумнівним, чи дійсність лежить перед нами, чи, коли виник сумнів, що слід тоді запитувати і досліджувати, щоб встановити дійсність (а саме якесь існування в чуттєво-просторовому світі).

Проте, ця дійсність, у якій живуть люди, ніяким чином не є єдиною. В нашому психологічному розгляді ми, звісно, не маємо наміру встановлювати, чим є для нас дійсність, а чим є дійсність для людей взагалі. Психологічно світи різних людей – це фактично різні дійсності, і якраз цілком сучасним людям невтямки, чи, попри будь-яку теорію та всілякі розмови про дійсність, ми не живемо, бува, не усвідомлюючи цього, і в інших «дійсностях». Критеріями того, чи такі дійсності іншого виду наявні для якоїсь людини, є наслідкові дії, що їх ці світи справляють на її душевне життя, її почуття, її настрої, її вчинки, очікування, сподівання.

Про певний світообраз дійсності можна й не говорити, якщо «безпосереднє» є просто дійсністю. Навпаки дійсність спочатку постає для людини як противага недійсному, якщо безпосереднє ставиться, контролюється, впорядковується у зв'язок. Взаємозв'язок пізнань та мислення з безпосереднього спочатку будує для людини наявну для неї дійсність. Адже дійсність

для людини ніколи не є в готовому вигляді. Якраз у противазі до безпосередньо даного вона легко стає розташованою за нею, лише розкриваючись, у чому будь-яке безпосереднє є вказівкою, знаком, простим явищем.

Наразі переглянемо типологію метафізичних світообразів у трьох напрямках. Отже, ми знаходимо ряд типів: 1. За місцем метафізичного світообразу як окремого цілого в сукупності світообразів узагалі; 2. За змістами метафізичних світообразів; 3. За суб'єктивними типами філософського мислення.

Місце метафізичного світобразу як одиничного цілого назагал світобразів взагалі.

У метафізичному образі світу людина може жити як загалом, що охоплює її в кожен час і скрізь. Вона може жити в безпосередній цілості, або ж настає роздвоєння на поцейбіччя і потойбіччя: метафізичний образ світу став потойбічним, людина живе в ньому не повністю, не завжди, а лише часово, або ж вона ніколи не живе в ньому, а просто кидає туди свій погляд, своє уявлення, свої думки, свій догматичний зміст.

Життя в безпосередній цілості світу нічому не дозволяє звільнитися її абсолютно усамостійнитися. Усе, найшляхетніше і найбрутальніше найбільше і найменше, тривале і миттєве, занурене для людини в метафізичне, через промінь метафізичного просвічене. Скрізь людина почувається захищеною, осілою. Для неї не буває нічого такого, в чому і через що вона не має прямого доторку з абсолютним. Абсолютне всесучасне і всепроникне. Абсолютне – не абстракція, не думка, не щось поряд з іншим і над іншим, а справді ціле, і воно присутнє в чуттєвій конкретності і живому досвіді. Воно справді всеохопне, і воно не виходить за межі конкретного, не є позаду, не є «тим світом», а присутнє безпосередньо в мені і в моєму світі. Це образ світу, що є лише противагою до хаосу образів світу і змістів, що розпадаються, це образ світу, у якому усе нескінченне, різноманітне як певне ціле не мислиться (воно є недієвим), а переживається і пізнається. Оскільки будь-яка частина є назагал то все має значення і жодне одиничне не має абсолютного значення. Коли ж воно осягнуте не як таке, то воно таки постійно пізнається в цьому образі світу отаким чином.

Метафізичний образ світу безпосередньої, не роздвоєнної цілості світу ми мислимо по-середньовічному. Це образ світу давніх греків (філософів). Це Гьотівське відчуття світу і вимога та жадання Ніцше. У найпримітивнішому житті це можливо і як останній результат нескінченної диференціації у форми спричиненої усіма розділеннями нової нескінченності.

Якщо ж цей метафізичний образ світу висловлюється, то в своєму смислі це одиничний образ світу. Він не вкинутий в порожнину простору потойбіччя, а проникає в усі конкретні образи світу, охоплюючи їх. Люди-

на «наноблива до речей», що їх вона відчуває, бачить, пізнає. Не постає жодного вивільненого світу, який був б метафізичним, а все що є, також є метафізичним. Живучи, ми живемо вже безпосередньо в метафізичному, і ніколи не маємо потреби у стрибкові в щось незнайоме. Проте, оскільки ніщо як ціле не є одиничним, одиничне таки пізнається лише нами, а ціле лише в одиничному – отаким чином усе носить символічний, притчевий характер. Це не означає, що воно було б символом для іншого, тому що ніщо, звісно, є в ньому. Воно, проте, є тим, що окреме водночас є цілістю і в цілості, тобто символом.

Усе мислиме висловлення цього метафізичного веде, однак, мимоволі до формулювання, яке видається, відокремлює **два світи**, світи окремих частин, конкретностей нашого життя і світи того цілого. Відтак завжди з цього виникає вчення, а потім життя, для якого це відокремлення, відокремлення **потойбіччя** і **поцейбіччя** стає основною структурою образу світу.

У цьому відокремленні поцейбіччя світ роздвоєннотий: на одному боці знедушевлене, байдуже, скінченне, пропаще поцейбіччя, що його треба здолати, в якому живемо лише ми, яке лише ми одні розглядаємо, конкретно, і до якого ми прикуті: на іншому боці потойбіччя, яке лише істотним, існуючим, нескінченним, власним, якого треба домагатися, проте від якого ми стоїмо на віддалі, якого ми не бачимо: в якому ми не живемо, але для якого ми живемо.

Потойбіччя може бути сповнене формами, які є проекціями поцейбічних розглядів в той інший світ. Життя це не життя в цьому потойбіччі, а проста віра в нього, проста спрямованість на нього. Всяке значення в поцейбіччі, яке в собі ніяке, мусить бути виведеним з цього чужого світу, і виправданим. Відтак постають картини думок та імперативи, які звідси формують ніяке поцейбіччя. Проте потойбіччя як таке, неминуче здійснює процес випорожнення. Поставши з безпосередньої цілості, силоміць зафіксоване перед ніяким поцейбіччям, і неймовірними силами формуючи його завдяки розвинутими з нього думками та імперативами, воно, насамкінець, саме, як субстанція стає нічим; у момент, коли зринає скептичне питання, воно зазнає краху. Відтак, коли поцейбіччя спустошене, яким воно було, принаймні є таким, з'являється розпачливий нігілізм.

Оскільки ми живемо у роздвоєнні «суб'єкт-об'єкт», форма потойбічної думки є неминучою для найсильніше можливого вираження, супроти якого вчення про безпосередню цілість і вчення про демонів і до них подібних діє миляво. Жодна форма образу світу як оця не спроможна охопити людину так, осягти як всецілість, надати їй мету і смисл, позицію і віру.

Роздвоєння на поцейбіччя і потойбіччя відтак, поряд з розпаданням на нігілістичні сумніви набуває нового синтезу. Роздвоєння стає не як строго ствердженим, а перетвореним на ієрархію **видів дійсності** або ж **щаблів дійсності**. Завдяки таким щаблям людина живе скрізь в усьому, навіть і на

нижчому щаблі. Потойбіччя є наявним, проте через нього не зникає і поцейбіччя, а в самому поцейбіччі потойбіччя присутнє на різних щаблях. І коли найменший щабель дійсності, насамкінець недійсне усунуте, відкинуте, чи лише відкидається, то, одначе, наше реальне життя не зникає разом з ним, а має його лише в собі, щоб в процесі зростання відкинути його.

Дуже очевидно те, що в мислимих формулюваннях такого виду **ступінь цінності і значення** збігаються із ступенем **дійсності**, причім у нестійкий спосіб. Сама реальність не має жодного ступеню. Дещо є дійсним або недійсним. Коли мовиться про ступені буття, то йдеться про те, що негативна цінність називається недійсною, позитивна ж цінність дійсною. Коли все дійсне існує між абсолютно ціннісним та абсолютно ніяким, тоді можлива і мова про ступені дійсного, якщо мова йде про ціннісне. Проте просте розділення дійсності і цінності є недостатнім для розуміння характеру цих метафізичних образів світу про ступені дійсності. В будь-якому разі в той ступінь потрапляють усі лише можливі ціннісні противаги і при цім ті розгляди, які навряд чи можуть передавати ціннісні акценти, проте вони самі не є цінністю, насамперед ідея **субстанційного**. Ступінь дійсності та процес усунення назагал зазнають краху: недійсною є чуттєвість, яка через духа звільняється від **визначеності**, недійсним є гріх, омана, неістинність, недійсним є час, бо він не усунутий у вічності, недійсним є просторове, яке існує не в нескінченному, недійсне взагалі будь-яке скінченне, яке ізолює свою скінченність і поза межами якого не існує. А тому недійсним є індивід як скінчене, дійсне своє своє «Я» як нескінчене; і навпаки – недійсна також проста нескінченність індивідуального.

Ось так метафізична дійсність стає потойбіччям, куди переноситься усе ціннісне і все субстанційне, в якому скрізь свою участь має поцейбічне, проте у тій мірі, наскільки воно ціннісне, смислове і субстанційне. Усі сили, що виходять з уявлень про дійсне, зв'язуються з тими, що виходять з цінностей, імперативів, смислу і насамперед з ідеї про субстанцію, щоб цей метафізичний образ світу виражався, позиціонувався і справляв дію на людину.

II. Змістові типи

1. Міфологічно-демонічний образ світу примітивний, безпосередній для всіх народів землі. Раніше він був більш реальним, аніж природо-душевні образи світу. Дійсність цих метафізичних сил переживається з особливою силою; тлумачення подій у цьому напрямку є чимось самозрозумілим. Питання про єдність, хаос тощо не існують. Демонічні сили просто присутні і для примітивного є дійсним, абсолютним, якщо ці слова, що походять з диференційованого утворення понять з будь-якими обмеженнями ми переносимо на ці незнайомі і ранні стани.

Цей світ формується для міфології. Міфологічний образ світу стає більш чи менш замкнутий, перебуває у взаємному зв'язку, навіть якщо з логічного погляду він ніколи не буває зрозумілим, позбавленим суперечностей. Він знайшов свою пластичну форму у грецькому вченні про боги, які показують світ ієрархічно впорядкованим, які із змістами, доступними найбільш смисловим тлумаченням, з допомогою споглядань, що безпосередньо нас охоплюють. Можливо тут нескінченно переважає зміст, різновид світообразу розглянуто згідно з цінністю про нас, вершини, яка зросла з універсальної міфології усіх народів.

Характерним для міфологічного образу світу є таке: тут розглядається і розвивається **не думка, обґрунтовується** не поняття у мислимих і споглядальних відношеннях, а **ведеться розповідь про історію** (яка дійшла до нас завдяки традиції чи розкривається як щось самозрозуміле, і в будь-якому разі не допускає жодного обґрунтування або ж лишень висуває вимогу; обґрунтувань, принаймні, ми навіть не дошукуємось). В цьому світообразі ми живемо, дошукуємось не в думках, а дошукуємось у подальшому розгляді та дійсності, про що повідомляє знаюча людина. Історія про виникнення світу і богів (теогонії і космогонії), про плин світового процесу аж до останніх речей (світовий суд, есхатології), історія життя, походження, присудів богів і богинь та демонів, генеалогії утворюють тло для розгляду миттєвої конкретності; правила і звичаї, вчення про магічні впливи створюють засіб втручання для людини, бо вона тут не просто розглядає, але й займає активну позицію.

Наочні історії та форми утворюють різноманіття, що виходить з глибоких за змістом картин, якими в сучасному світі насолоджуються як «мистецтвом», поширюється у наш час на прилизані казкові розповіді про природознавство з теософічними уявленнями; вони охоплюють справді пережите, як реальність не по справжньому витворене, як гра і використане, як сенсація.

Якщо одного разу у диференціації форм духу постав після цього філософський образ світу, якого треба схарактеризувати, тоді до міфологічного ставиться більшою чи меншою мірою свідомо питання – питання про обґрунтування. Якщо це питання ніколи не буде таки первинним, а дифензивним, воно, однак, вже рано стає інтегруючим фактором міфічного опису. Мимовільно людина спирається на щось. Оскільки це не просто авторитет, традиція, прабатьківська мудрість, цей світообраз завжди приходить до **специфічних джерел пізнання,** які не кожному і не в будь-який час доступні. Це особливі різновиди внутрішньої спроможності бачення, особливі стани усвідомлення. А тому шлях, щоб дійти до цього світообразу вивершується в тому, щоб досягти цих особливих станів усвідомлення. Обґрунтування полягає не в логічній очевидності, не в загальнім розширеній наочності, а у вимозі змінювати себе самого, свої стани усвідомленості, привести в собі появу чогось специфічного. Тлумачаться

не людські пізнання, переживання, конфлікти і підносяться у філософський світ, а спочатку з цілком інших джерел, завдяки перетворенню душевного життя, твориться метафізичний світ. Отак різноманіття світових царств може виникати відповідно до різноманіття станів усвідомленості на противагу до філософського світообразу, який апелює до нашої загалом людської структури та здатності. У буддизмі, приміром, «окремі сфери усвідомленості уявляються водночас як визначені сфери світу». Поняття «щаблі усвідомлення» і «світи» чи «світові сфери» у буддизмі повністю переходять одне в одне і все, що Будда вочевидь таким фантастичним способом повчає про різні сфери світу, стосується також лише досвіду медитативного усвідомлення (Бек, Буддизм, 11, 52).

Цей специфічний досвід почасти доступний психологічному дослідженню, почасти досвіду, залежному від певних ненормальних процесів душі (що ми знаємо завдяки психопатології) або ж це типові продукти приборкання, як частково можна бачити, і то лише частково в історичних та гіпнотичних механізмах в наш час.

Демонічно-міфологічний образ світу, вступивши у диференцію, відіграє велику роль. Принаймні, у виведених, напівсправжніх образах, вони відповідають схильності людини до чогось чудесного (просто як до чогось чудесного), схильності до таємниці і чогось такого, що сповнене таємниці. Ці образи присутні в усіх сторіччях аж до тепер. Шафтесбері зображує їх[1]:

«Ми з неабиякою вченістю розводилися про природу духів та явищ, дивовижні звістки про них викликали неймовірний подив у наших друзів, – своїми захоплюючими розповідями ми намагалися перевершити один одного, вигадуючи казна-що, щоб лишень інші були в захваті. Проте ніщо так не дивувало їх, як те, що було якесь незрозуміле, загадкове: ніщо так не вдовольняло їхню цікавість, як те, що сповнювало жахом. Одно слово, щось розумне, розсудливе і зрозуміле не припадало їм до смаку, і найохочіше вони сприймали те, що суперечило природі і ладові, і не перебувало в жодному стосунку і в жодній злагоді з іншими речами в світі...»

Шафтесбері веде мову про «наймоторошніше історії, які звичайним способом подаються з виявом пихатості та хватьковитості, з надмірною авторитетністю у тому, ніби мовиться про якусь істину». Скептицизм викликає у таких людей злість. А тому котрийсь, зрештою, не витримує, бо ж це занадто отак брехати про те, що свідчить усе людство: тому немає перешкод, щоб такому казати: не бреши, а думай що кажеш: і взагалі у людини нехай не буде ніякого бодай найменшого вдоволення, свої мріяння вважати дійсністю і любов до істини хай не буде половинчастою як пошук чогось нового і незвичайного, пов'язаного з бажанням справити враження і бачити здивування. «Бо ж яке більше вдоволення буває в людини… як хіть слухати про рідкісні та неймовірні речі і розповідати про них. Якою дивовижею таки є схильність збуджувати до чогось нечуваного і чуда».

[1] Shaftesbury, Moralisten, Ubers. in der phil. Bibl. S. 131 ff.

Загалом апелюючи до людей по-справжньому, напрочуд витончено, розширюючи джерела досвіду – в чому нема нічого специфічного – на противагу до цих напівістинних образів Ґьоте у своєму образі світу стверджував **демонічне**. Демонічне для нього щось позитивне, творче (Мефістофель не демонічний, бо ж він лише неґативний); воно відчуване лише через антиномічність, у звичайному розумінні через випадкове, відчуване у несвідомленому, відчуване в «констеляції». Воно непередбачуване, лише уявне, не осягнуте. Воно не піддається аналізові, але надпотужне. Воно не споглядуване, існує хіба що у своїх виявах. Воно знаходиться у людині і в задумі і в долі, або ж в одному й другому водночас: у долі й особистості як певному сполученні. Воно не страхітливе, але знаходиться у потрясіннях найглибинніших реальностей нашого існування, воно не чудний світ поряд з чимось нормальним, проте це сила, що належить до рушійних чинників будь-якого буття.

Стверджуймо, що Ґьоте висловився про це спорадично, з метою, щоб бачити цей образ світу у його цілості. Його знаменита узагальнена характеристика **демонічного** має своє місце в поезії та істині: Це те щось, що рухається лише в суперечностях не осягається жодним поняттям, а ще менше якимось словом. «Воно (демонічне) не було чимось божественним, бо ж видавалося нерозумним: не людським, бо ж воно не мало жоднісінького розуміння: не щось чортівське, бо ж було доброчинним; не англійським бо ж часто вічувало радість від шкоди. Воно (демонічне) – випадок, бо не доводило жодного наслідку: воно скидалося на передчуття, бо вказувало на взаємозв'язок. Усе, що нас обмежує, для нього самого видавалося проникним; з необхідними складниками воно немовби поводилося свавільно; воно стягувало час і розширювало простір. Лише в неможливому воно начебто подобалося, а можливе воно відштовхувало від себе з презирством. Ось оцю сутність – тобто втручатися у все, усіх розділити, і нібито їх поєднати, – оце я найменував чимось демонічним за прикладом стародавніх.

І хоч те, демонічне може заявляти про себе в будь-якому тілесному і нетілесному, ба більше, найприкметніше висловлюватися про себе у тваринах, то оце демонічне переважно стоїть у найнезбагненнішому зв'язку з людиною й утворює владу, не суперечну моральному світовому ладу, але таку, що наскрізь пронизує цей лад, так що ми могли б вважати одне за інше, за напрямок.

Для феноменів, зазначених в цьому контексті, існує безліч імен: бо ж усі філософії та релігії повинні прозаїчно та поетично розв'язати цю загадку і намагатися покінчити з цією справою, що їм при цім залишається неприйнятною.

Це демонічне є найстрашнішим там, де здебільшого проступає в котрійсь людині. Це не завжди... люди, у котрих немає ані духу, ані хисту, і котрі рідко заявляють про себе власною щиросердністю: проте від них виходить незвичайна сила і вони чинять неймовірну наругу над будь-яким створінням, ба більше, над складниками, і хто може сказати, куди сягатиме така дія? Усі моральні сили об'єднавшись, безсилі супроти нього, марне те, що світліша частина людини запідоз-

рює у цій людині якийсь обман чи ошуканство – натовп ведеться на таких людей. Досить рідко, а то й ніколи не буває однолітків схожих на них, їх можна долати нічим іншим, як самим універсумом, з яким вони розпочали борню: з таких спостережень далебі і з'явився то особливий, незвичайно крилатий вираз: Nemo contra deum nisi deus ipse (ніхто не супроти Бога, якщо не він сам).

(Зрозуміло те, що демонічне перебуває у взаємозв'язку з надчуттєвим. – Те, що це є певною мірою всецілим, випливає чітко у з'ясуванні впливу побудов, що передається так: «Усецілий вплив залишається завжди чимось демонічним, чому ми і слугуємо.»[1])

Демонічне характеризується **неґативно**: «Це будь-що те, чого незмога вирішити розумом і розсудком[2]». Поезія наскрізь переинята чимось демонічним, і переважно у чомусь неусвідомленому, у тому, що надто коротко «підступає до будь-якого розуміння і будь-якого розсудку, а тому вона (поезія – прим.) діє над усі поняття[3]».

Пізнання реального життя у його складнощах – не якесь специфічне джерело особливих станів усвідомлення – призводить до пізнання демонічного. «Ми доходимо до того, що в таких випадках починаємо вірити у вищу дію, у щось демонічне, котрому молимося, не роздумуючи, що треба з'ясувати про нього глибше[4]».

Якщо демонічне не роз'яснюється глибше, то його таки можна описати у всіляких виявах; про його умови можна казати ось таке: «Воно залюбки обирає якісь похмурі часи. В погожому, прозаїчному місті, от як Берлін, воно навряд чи вишукає нагоду, щоб заявити про себе[5]». Демонічне зазвичай супроводжує будь-яку пристрасть і в любові знаходить свій складник[6]. Демонічне перебуває в людині, в подіях, власне у зв'язку між одним та другим: воно знаходиться у природі, що й завважує Ґьоте в цілком неоднорідних речах. Принаймні у людині демон – це абсолютно індивідуальний характер[7].

Як в той дарований тобі для світу день
Стояло сонце і вітало всі планети
З законом згідно за яким
З'явився ти на білий світ.
Таким ти мусиш бути. Від себе ти не можеш утекти.

При цьому Ґьоте тлумачить: «Демон тут означає як неминуче і безпосередньо висловлена, при народженні обмежена індивідуальність особи – це щось характерне, через що одиничне, попри неабияку схожість, відрізняється від якогось іншого[8].

---

[1] Cottasche Jubilaum Ausgabe, 25, 124, ff.
[2] Еккерманн. (Reclaum), 11, 204
[3] II, 207
[4] II, 190
[5] II, 229
[6] III, 211 ff
[7] 2, 252
[8] 2, 355

Згідно з думкою Ґьоте не кожне індивідуальне і характерне є демонічним. Демонічне з охотою кидається на значних осіб, здебільшого, коли у них високе становище[1].»... «Що більша посада у людини, то більшого впливу зазнає з боку демона[2]». **Ось таким чином людина і демонічне протистоять одне одному**. Людина «завше мусить чатувати, щоб її провідна воля не збивалася на манівці[3]». А коли людина перебуває під демонічним впливом – Ґьоте вимагає, що має значення те, щоб наша краща природа трималася стійко і не дозволяла демону чинити наруги, мов ідеться про якусь дрібницю[4]. – А потім: «Людина повинна докладати зусиль, щоб щоразу правильно чинити опір демонові[5]».

І навпаки це означає: «Затемнення в просвітлення людини визначають її долю». Ми примушені до того, що демон щодня веде нас шибениці, і каже і спонукає, що нам завше треба робить. Проте добрий дух полишає нас і ми робимося мнявими і нипаємо в темряві[6].

Окремих людей, Фрідріха, Петра Великого, Наполеона, Карла Авґуста, Байрона, Мірабо – їх Ґьоте називав демонічними. А про себе самого він (Ґьоте – прим.) говорить: «Воно (демонічне – прим. пер.) не лежить у мені, але я підлеглий йому[7]».

Наполеон: «Він (демон – прим. пер.) пронизував його найбільшою мірою, так що навряд чи хтось інший може з ним зрівнятися. Ось тут Наполеон був молодцем![8]». Завше просвітлений, завше з ясним розумом і рішучий, щомиті перейнятий достатнім завзяттям, щоб те, що він бачив виграшним і необхідним, одразу ж запускати в діло. Його життя – це хода напівбога, від битви до битви, від перемоги до перемоги.

Про нього можна було б таки сказати, що він перебував у стані постійного осяяння[9].

Карл Авґуст: «Навіть спочилий великий герцог був демонічним за вдачею, сповнений безмежної дієвості та неспокою, так що його власна імперія видавалася для нього надто маленькою, щось найвеличніше було б для нього звичайнісінькою дрібницею[10]. З смертю великого Герцога, воно (демонічне – прим. пер.) перебувало на такому щаблі, куди аніхто не мав змоги сягнути. Воно приваблювало людей власною і спокійною присутністю, при чім він (демон – прим. пер.) так само не мав потреби у тому, щоб виявляти добродушність і приязнь. Усе, чого я слухався його поради, мене тішило, так що у випадках, коли моя тяма і мій розсудок чогось не сягали, я був змушений питатися у нього, що слід робити, і коли він висловлювався,

[1] II, 207
[2] II, 62
[3] II, 62
[4] II, 64
[5] II, 217
[6] III, 159
[7] II,204
[8] II,204
[9] III, 159
[10] III, 204

керуючись інстинктом, я завше заздалегідь міг бути впевненим в доброму успіху. Для нього було б неабиякою втіхою оволодіти моїми ідеями і величними поривання-нями; бо коли його б покинув демонічний дух, і залишилося б щось людське, то він не зумів б нічого розпочати від себе і від цього просто злився б[1].

Мірабо мав цілковиту слушність, коли послуговувався зовнішнім світом і його силами. Він мав хист, дар розрізняти речі, проте талант відчував як демон силоміць зваблює його своєю природою, так що він цілком і повністю віддався йому і потрапив у його залежність. Отак він був оточений прекрасними силами, які пронизували його, мов полум'я…[2]»

Загалом демонічне **пізнається у подіях:**

«Познайомившись із Шиллером я відчув, як мною оволоділо щось демонічне: ми могли здибатися раніше, пізніше, проте зустрілися ми якраз у той час, я – після своїх мандрів по Італії, а Шиллер утомившись від філософії, – це це мало значення і для нас обох було величезним успіхом.[3]»

«А взагалі вони можуть знайти що в житті людини середнього віку може трапитися поворот, і те, що в юності її все вдовольняло і їй в усьому щастило, нині водномить усе змінюється і в одну купу звалюється горе і біда. Проте чи вони відають, як я собі думаю про це? На людину завше очікує погибель! Кожна незвичайна людина має певну місію, яку вона покликана виконати. Виконавши це, людина на землі більше не потрібна у цій постаті і пророцтво використовує її знову для чогось іншого. Оскільки тут на землі все відбувається природним шляхом, то демони роблять їй щоразу якусь підніжку, аж поки людина, зрештою, не заламається. Так сталося з Наполеоном та багатьма іншими: Моцарт помер у свої 36 років, Рафаелеві було стільки ж, Байронові – трішки більше. Але всі вони найдовершенішим чином виконали свою місію».[4] Отаким чином я не в змозі вберегтися від думки, що демони, щоб ласувати людством і якнайкраще володіти ним, підставляють під нього окремі фігури, привабливі настільки, що кожен з нас домагається їх, але вони такі великі, що ніхто не може досягнути їх. Так вони поставили Рафаеля, у котрого і думка і дія була досконалою. Так вони поставили Моцарта… І так само в поезії – Шекспіра…[5]

В будь-якому разі дивовижно, як Ґьоте бачить скрізь демонічне в неоднорідних сферах. Порівняймо **такі рядки**: «Кожна найбільша ефективність, кожна значуща сприйнятливість (aperçu), кожен винахід, кожна думка, що дає свої плоди і має наслідки, не перебуває в чиїйсь владі і вивищується над будь-якою силою індивіда… Якраз демонічному притаманно те, що він всесильно робить з людиною все, що хоче, і вона несвідомо віддається йому, вірячи, що діє з власних спонук…[6]»

---

[1] II, 208
[2] II, 261
[3] II, 62
[4] III, 170
[5] II, 107
[6] III, 166

Про визвольні війни: «Загальна нужда і загальне відчуття сорому охоплювали націю як щось демонічне…[1]»

Ґьоте знає «Демона Гіпоходрп», перед котрим упадають прикуті до письмового столу вчені і державні службовці[2]. Нудьга та ніохондрія означають злих демонів[3]. А демон жаху проходить Європою після землетрусу в Ліссабоні[4]. Надмірна квапливість і похмурість – це небезпечні демони[5]. З огляду на світоплин це означає: «Світ не повинен прагнути так хутко до мети, як ми про це мислимо і бажаємо. Адже завжди присутні гальмівні демони, які скрізь перебувають поміж цим і скрізь виступають супроти, так що назагал хоч і відбувається поступ, проте дуже повільно…[6]»

В цих рядках впадає у вічі те, що для Ґьоте існують **добрі і злі демони**. Ця противага визначальна для характеристики цього образу світу: Ґьоте мовить про щасливих і клятих демонів[7], котрі сперечаються за людину. Він знає антидемона[8] і приємних демонів[9].

Отіллі (у своїй праці *Wahl verwandschaffen*) каже: «Я вийшов зі своєї колії, і тепер незмога туди увійти. Видається, що якийсь ворожий демон оволодів мною, і стоїть на перешкоді десь ззовні, а то я прийшов би до єдності з самим собою[10]».

Загалом Ґьоте зрідка вказує, як світобраз демонічного як сили, що присутні в нас, які не сприймають демонічне, а лишень шукають того, щоб впасти в оману несправжнього: «Певний забобон у демонічних людей ніколи не зникає, в будь-який час він знайде своє місце, там, де проблематично істинне, до якого в теорії ми ставимося з усілякою повагою, у використанні може приємнішим чином рідпитися з брехнею (принагідні слова Калюстро[11]).

«Нічого нема презирливішого аніж мораль демона
В устах людей, в котрих відсутня людяність[12]».

Демонічне у Ґьоте є все, що суперечить ладові, логосу, гармонії, і не просто щось неґативне, а є складником цього ж. Незбагненне, яке нами оволодіває в найважливішому, є демонічним, те, що кожен пізнає по живому, хто не прип'ятий до чогось поверхового чи до усталеного схематичного образу світу, змушений переживати як страхіття. Саме оце демонічне, що напевно з простих думок перетворилося на предмет, Ґьоте наскрізь

[1] III, 220
[2] III, 179
[3] 22, 100
[4] 22, 32
[5] 39, 62
[6] III, 185
[7] 4, 90
[8] 14, 173
[9] 14, 194
[10] 21, 285
[11] 30, 178
[12] 4, 193

наочно побачив у його виявах, відтак заперечне в будь-яких формулюваннях, що перебуває, хай і не повністю в єдності, але у напрямку до єдності. Ґьоте у своїй проникливості залишається повністю поцейбіч, у пережитих видимих виявах, лише в чомусь незначному воно хапається до образу давніших міфів; до проникнення в «демона» як немов особистої сутності, і зрідка до астрологічного визначення через розташування планет і до передіснування і до магічних дій (Макарій).

Демонічне у Ґьоте не шукається, а лише пізнається й викликає повагу, у межах свого пізнання. Відтак цей образ світу перебуває у противазі до теософічних конструкцій тих, хто використовує оце демонічне як матеріал, шукає його, щоб себе вибудувати і жахатися, а потім у них з'являється хіть до нього, щоб зробити його предметом, замість того, щоб взяти собі як певну межу.

2. Перед міфічно-демонічним світообразом філософський образ світу характеризується так: він спирається не на авторитет, на звичайне сприйняття і віру, на самопевність; навпаки він апелює до власного, набутого в оригінальному пізнанні розгляду людини взагалі; він спирається не на об'явлення, не на специфічне пізнання в особливих станах усвідомлення, але у взаємозв'язках обґрунтування завжди у людини бере до уваги, автономну евіденцію. Він мислимий у противазі до простого символу, хай то це буде реальний символ чи митецький символ, він осмислений не сформований; а тому він не як картина, але доступний лише завдяки медіуму мислення.

Якщо ж ми поглянемо на типологію філософських образів світу, то поперше, об'єктивна типологія буде можливою можливого після питання: Що у сфері абсолютного може існувати для людини; і що для неї є цілим і по-друге **суб'єктивна типологія,** яка б мала розвивати **філософські типи думки**. Типам абсолютного протистоять типи того, хто мислить по-філософському. Те, що одне й друге, існує не як таке, а як вираження сил, які треба розглядати як і типи духу – про це говорилося неодноразово.

Змістові типи, принаймні, опишемо так:

а) **абсолютизація одиничних конкретних образів світу**. Раніше це позначувалося як механізм, натуралізм, психологізм. Абсолютизація специфічного образу світу до цілого відбувалася часто і відбувається щоразу, вона видається неминучою необхідністю для того, хто живе переважно або виключно в такому образі світу і тепер переймається філософською спонукою до абсолютного і до цілого. Усю цю абсолютизацію можна розбити на два всеохопні типи: один з обох світів, чуттєво-просторовий, чи душевно-культурний, абсолютизується, і виникає або матеріалізм або спірітуалізм, що одне й друге розуміється в найширшому смислі, до яких потрапляє багато особливих різновидів. Один узагальнюючий розгляд світу виходить з об'єкта (матеріалізм), інший від суб'єкта (спірітуалізм). В обох випадках йдеться не про специфічно-метафізичні образи світу, бо ж проста ізолююча абсолютизація, лежить перед вже описаними образами світу. В обох випадках мова

йде про вивільнення від пізнання і про конструювання мислення в порожнечу. Попри противагу усі ці типи форми духу дуже споріднені. Зміст може бути неоднорідним, бо ж тут скрізь той самий тип мислення. Відтак вони можуть розуміти одне одного і поборювати, вони можуть і виявляти інтерес один до одного. Приміром у психіатрії в тій самій голові легко уживаються міфологія мозку Вернікеса і психологічна міфологія Фройда. Матеріалізм епікурейців і спірітуалізм стоїків могли поборювати одне одного, бо ж перебували на однаковому рівні.

Філософ, котрий свідомий такого стану речей, наголошує на тому, що він не відходить ані від суб'єкта, ані від об'єкта. Він не хоче бути ані матеріалістом, ані спіритуалістом, бо на ізолюючу абсолютизацію він дивиться, як на помилку. Таким чином філософія ідентичності вихідним пунктом взяла «індиференцію абсолютного»; Шопенгауер, який стверджує, що він вперше, виходячи від суб'єкту чи від об'єкту, уникає помилки, виходить «від уявлення», першою формою якого є розпад на суб'єкт та об'єкт. Цей тип має, зрештою, певне спільне: замість абсолютизації конкретних світообразів, він дізнається спочатку про форми мислення взагалі, про категорії всіх світообразів, про те, що повинно бути головною наукою, яка має значення для всякого предметного. У цьому мисленні він осягає щось нове. Він вірить немов би у мислення, абсолютизує форми і тепер набуває нового специфічного світообразу, який дістає назву раціоналізму і панлогізму.

б) **Раціоналістичний і панлогістичний світоообраз**. Замість слів про світ, як ціле, чи твердження, що він – це матерія, чи щось конкретно-наочне, як абсолютне, ми розуміємо тут світ, як логос, як космос, як міру і число, як буття, як становлення тощо. Це форми пов'язування наших розглядів, форми, які можуть закидатися на все як певні тенета, осягнуті тут як абсолютне. І цими формами, і їхніми протиставленими взаємозв'язками можна, не вдаючись до нових пізнань, мислити. Людина схильна, принаймні, коли спочатку переживає дивну силу мислення і те, що є можливим завдяки цьому, вважати свої думки якраз за абсолютне, й абсолютне знаходити лише в думках на противагу до всього іншого, до розгляду, який просто є ілюзією. Логіка і математика спонукають до таких переживань і до таких аспірацій. Мислення вже для Парменіда було усім тим, від якого поставало усе інше як щось зневажливе і неправдиве. Крізь усю історію філософії проходить оця думка, сформульована, приміром, Спінозою: Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum (ідеї мають той самий лад і зв'язки, що й речі – лат.). Великий крок Геґеля полягає у тому, щоб, принаймні, ще раз надати цьому неабиякої вагомості, і цим самим усім дотеперішнім позиціям цього світообразу думок, що абсолютизуються, надати місце та характеристику. Геґель у своїй логіці розвиває ступені думки в діалектичному русі і дотеперішні осягання абсолютного знаходить лише як абсолютизацію лише однієї можливої точки зору ratio. Йому ми завдячуємо чіткому погляду на ці позиції:

стільки то різновидів поняттєвої форми, стільки то різновидів абсолютного відносно раціоналістичного світообразу. Окремі категорії логіки є точками зору, на які неодмінно покладається абсолютне. Абсолютне є буття (Парменід), є ніщо (Будда), є становлення (Геракліт), кількість (число, Піфагор), об'єкт (Ляйбніц, Монада), субстанція (Спіноза), суб'єкт (Кант, Фіхте). Для самого Гегеля абсолютне як дух є усе, будь-яке окреме є лише як мить (= момент). Логіка і метафізика збігаються.

в) Негативна теологія. Мисляча людина раз-по-раз пізнає, що вона мислить, і мислячи, те, про що думає, робить об'єктом, що вона цим обмежує його, що вона цим самим більше не має цілого, що її предмет став кінцевим. Ці неминучі властивості раціонального постійно усвідомлюються і потім ціле світообразу закінчується тим, що про ціле можна говорити, користуючись лише негаціями та парадоксами. Через це від знання услизає те, що є метою пізнавання, досягання, віри, що є не висловленим, ненізнаваним, але стає симптомом сил у людині і напрямком її нескінченних домагань. Згідно з формою цей світообраз простого показування без змісту (docta ignorantia Кузанського) у стародавній теології є таким доладним як і в кантівській філософії, такими ж неоднорідними, напевно ж, можуть бути і ці світогляди.

Безнадійність наочно зробленого перенесення категорій нашого мислення на абсолютне чи надчуттєве у зв'язок з сильним намаганням усе таки знати про абсолютне, і з необхідністю, так само позбутися будь-якої мислячої інтенції до абсолютного, засвідчується, приміром, прекрасно у відомих формулюваннях Авґустина: Intelligamus deum, si possumus, sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatoren, sine situ praesentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem nihilque patientem. (Розуміймо, коли змога, що Бог є Той, Хто без якості Добрий, без міри Великий, без необхідності Творець, без місця перебування Присутній, Котрий не є і всюди є, без часу Вічний, Хто беззмінний, але робить усе мінливим, Хто нічого не знає).

Негативна теологія набуває своїх покажчиків трьома способами – спосіб via eminentiae (наростання властивостей цього світу; вживання слів «над», наприклад, надбуття, надчуттєве, або «Все» наприклад, всезнання, які є позитивними лише видимо), спосіб via negationis (через просте не, через усунення меж, які має все у нашому світі, наприклад, межа любові тощо), спосіб via causalitatis (через вказівки з того, що для нас близьке і пізнане, на те, з чого це мусить виникнути, наприклад, думка: абсолютне мусить бути таким, що свідома діяльність, узагалі смисл, любов тощо, обґрунтована в ній, не може через це бути хаосом, мертвою, випадковою).

г) Міфічно-спекулятивний світообраз. В негативній теології заперечується метафізичний світообраз на користь творчій життєвості, містичній глибині переживання, рухові у напрямку до ідей. Міфічний світообраз проходить перед мисленням, абсолютизації – хай то конкретних світообразів, хай то форм – як такі осягаються якраз негативною теологією, тому

пізнаються і відчуваються звужено: ціле не може бути для нас предметом, оскільки цим самим воно стає частиною та обмеженим.

Те, що ціле присутнє, в цьому не сумнівається й неґативна теологія. Але мати перед собою ціле як світообраз, як найбільш крайні горизонти нашого буття, мислити про це, розглядати – це потреба людської природи, яка ніколи надовго не долає неґативну теологію. А тому постійно проступають великі філософські школи, які є вершиною того, в чому люди більшою чи меншою мірою фактично живуть немов у своєму світообразі – найпереважніше тоді, коли вони засвоїли собі неґативно-теологічні формули та погляди.

Ці великі філософські світообрази, викладені, скажімо, Платоном, Плотіном, Середньовіччям, Геґелем, є усім одночасно: вони містять міфічно-демонічні складники, містять абсолютизації, панлогізм і мають як певний елемент неґативну теологію. Ці світообрази є всецілості. Жити у такому світообразі означає мати передумовою в кожному разі найвищу освіту. Будь-який погляд про те, що це не так «правильно», не стоїть на заваді тому, що ці світообрази, в тому числі і минулі, постійно охоплюють людину. Їх характеризують як вирішування понять (Ланґе), як ґалерею між мистецтвом та наукою (Шопенгауер).

Ці світообрази неминуче є предметними проекціями духовних сил і людської душі. Всередині роздвоєння суб'єкт-об'єкт є лише вибір, яким є предметна проекція, чи як чуттєва міфологія, як абсолютизація конкретного чи форм, чи як символ мистецтва (в установці, що ізолює), чи як реальний символ спекулятивних світообразів. Предметні змісти цих світообразів у їхніх найрозвинутіших формах є не лише якимись символами для людини, – ними вони стають для нас, ми насолоджуємося ними романтично та ететично або ж з них не по-справжньому робимо собі сенсацію, – відносно людини вони мають радше силу реальностей. Оскільки ж ці спекулятивні світообрази мають свій смисл лише як цілості, не в окремих частинах, то виходить так, що коли-небудь їхню реальність, так би мовити, небезсумнівно не можна ставити на один щабель зі щоденною конкретно-чуттєвою реальністю (остання є реальність «меншою мірою», але виразніша), що потім, далі, раз-по-раз до кожного фактичного виступу таких світообразів прилягають образи, які вихоплюють окреме, ізолюють, і потрапляють в особливі форми міфічного, демонічного, такого, що абсолютизує.

Змісти міфічно-спекулятивних світообразів знаходяться між двома полюсами: абсолютне бачиться як (певна) позачасова, вічна сутність ідей, законів, форм або як унікальний надчуттєво-історичний процес. Що дужче позачасове буття форм чи ідей проступає у смислі Платона, то дужче образ стає чисто поняттєвим, вільним від будь-якої міфічної споглядальності. Ідеї, у середні віки, хоч і стають гіпостатизованими сутностями, і поняттєве водночас стає такою ж мірою міфічним, як-от у

Платона ідеї, принаймні, загальні поняття, але є абсолютним як об'єктивне, те, що є, існує. Що більшою мірою абсолютне бачиться як становлення, як унікальний процес зі своїми загрозами, своїми актами творення, своїми беззаперечними рішеннями, своєю свободою на противагу необхідності безчасового і загального, то більшою мірою неминуче проступає міфічна споглядальність. У Платона виступають міфи там, де ставиться під питання світ становлення, чуттєвості, в той час як світ позачасових ідей осягається цілком неміфічно.

Оскільки все пізнане якимось чином стає загальним, унікальне ж і становлення, зрештою, є цілком ірраціональним і лише наочним, то перед міфічно-спекулятивним світообразом постає характерна противага способу мислення: один має міфічне за предмет розгляду, бажає знати про нього, об'єктивно усвідомлювати його. Інший чинить опір з інстинкту, що все знане лише загальне, абсолютне ж може бути лише екзистенційно, а відносно міфу як об'єктивне заради живих актів індивідуального, ірраціонального пізнання. Один спосіб мислення будується на образах, картинах, символах як змістах свого метафізичного вірування; інший шукає лише пізнання, щоб у діалектичному русі духу штовхати до меж і в парадоксі набувати інтенції до абсолютного, не можучи знати і розглядати його. Один спирається на знання і розгляд необхідного, інший пізнає, що є свобода.

Хоч і ці противаги видаються не поєднаними, в екзистенції творчих метафізиків вони входять у синтези, які первинно є живими, а в рухові слідом і наслідуванні – суперечливі і зовнішні. Різниця між великими метафізиками полягає лише в тому, що при синтезі усіх складників усе таки, як правило, акцент робиться переважно на чомусь одному; або на позачасово загальній ідеї, хай то будуть субстанційними вічні закони різновидів логічного, етичного, природничого, або ж на переважно надчуттєво-історичному, що розглядається як міф.

III. Типи філософського мислення

Філософські світообрази характеризуються кількома точками зору. Спробуємо, зрештою, для типології скористатися філософським способом мислення. При цьому вид відношення між мислителем та філософським змістом міркувань треба поставити в центрі. Казуїстичне висвітлення видається тут недоречним.

У будь-якому мисленні ми так обтяжені нескінченним матеріалом зваленого на нас світу думки, що в кожного великого мислителя новіших часів ми знаходимо майже весь апарат можливостей думки. Мимоволі ми тягнемось до справжнього, оригінального у світі думок, щоб тут, можливо й, найтиповніше, найчистіше, найпослідовніше втямити своє-

рідні смислові світообрази. На це спирається непереборна жага, притаманна грецькій філософії в досократівську добу. Природно, психологічно значущі напрямки думок можна було б висвітлити в кожному, якому завгодно мисленні. Ми вибираємо досократиків завдяки їхній релятивній простоті, їхній величі, і насамперед завдяки прикладу Ніцше, котрий у них вбачав типи філософів-особистостей.

Чимала загроза і в тому, коли надто сильно ми вникаємо у вспадковані залишки, надто багато вичитуємо з них. Історична правда може не повністю вимагати такої типізації. У цьому випадку не має великого значення, коли це вдається, щоб типи зробити наочними, і вкорінити їх у тій поважній епосі. Тут не треба вдаватися до якихось історичних досліджень. Можливе лише унаочнення типів.

Котрийсь окремо взятий філософ – принаймні цих часів – повчає не лише як бачити світообраз, він подає окремі вчення з наук, характеризує космічний та історичний світообраз, викладає життєві засади та смисл буття. В теперішній абстракції ми беремо насамперед філософський світообраз.

Свій наочний матеріал, як було і з'ясовано, він мусить брати з інших світів, просторових чи душевних, з етичних, естетичних, релігійних переживань, з окремих царин науки; на цьому згодом вибудовується щось власне, яке слід, на основі розгляду, назвати аналогічним чином, – життя понять. Ціле світу один розглядає як безлад, інший – як машину, як минуще видиво, як мистецький твір і гру, як випад і спокуту нещасливої індивідуалізації, як закономірний лад (космос), як позачасово завжди однакове або ж як могутній процес.

У той час, як багато хто з філософів мають твердий раціональний погляд, щоб абсолютне осягати раціонально, і на противагу до інших, хибних можливостей мислити як «правильне», якраз у боротьбі з постулатами світообразів – скептицизму і релятивізму – розвивається можливість нескінченної рефлексії, яка, з одного боку, хоч і просто діалектичне середовище абиякого мислення, з іншого ж стає середовищем особистої екзистенції без раціонально фіксованого абсолютного. Постають еклектичні філософські змішані характери, але через формування нескінченної рефлексії стають можливими спочатку екзистенційні особистості, свобода, всупереч пов'язаності, пізнається завдяки повноті загального. Ці останні не мають більше ніякого філософського світообразу, бо будь-яке, постаючи, одразу ж розчиняється. Наступна типізація різновидів мислення усуває цю останню можливість, яка на них усіх хоч і ґрунтується, але більше не несе в собі жодного характерного світообразу[1].

[1] Наступний опис спирається, головним чином, на такі джерела: Diels, Fragmente der Vorsocratiker. — Nietzsche, Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen. — Цитовані уривки взяті з збірника творів Ділса.

Загалом засновником грецької, відтак і західноєвропейської філософії був Фалес Мілетський. Суть його вчення, відомого нам, зводиться до твердження: вода – джерело усього. Коли ж у нас постане запитання, що означає таке твердження для світообразу, ми можемо стверджувати, що таким чином був зроблений стрибок від міфологічного до філософського світообразу. В очах Фалеса, купця великого торгівельного міста, котрий перебував у постійних подорожах, вода була як щось найохопніше і найзначущіше в чуттєво-просторовому світообразі. Зрозуміло, яким чином філософська нестримність до цілого, яке, напевно ж, уявляється в наочному мисленні, воду зводить до абсолюту як найпоширеніше, найразючіше, а можливо, і як середній стан густоти, з якого і яким усе стає. Це незвичайний крок до цілого з простим поняттям, без теогонії та космогонії. Проста думка повинна усе робити зрозумілим.

Другий, ще більш велетенський стрибок зробив Анаксимандр. Ціле є απειρον (безмежне, невизначене – *гр.*)[1]. Це стрибок від чуттєво-наочного до чистого поняття. Усе в неозорому різноманітті видимого світу є індивідуальним, обмеженим, визначеним. Те, звідки все постає і до чого все повертається, не може бути таким частковим, визначеним (чим, усе таки, є вода), воно як зовсім не окреме не може бути і наочним. Отже, воно може визначатися лише неґативно (через префікс **а-**). Всупереч конкретній нескінченності простору, збагненного, індивідуума, тут мова йде про нескінченне взагалі, без будь-якої диференціації. Але це поняття, одначе, для нашого мислення аналогічним чином має зміст розгляду. Воно мислиться не просто логічним. Воно захоплює нас, і смисл захоплення його творця ми й не досить глибоко уявляємо. Анаксимандр бачив філософський світообраз – хай навіть у примітивній формі.

Третій мілетець, Анаксимен, перейняв тепер уже філософську традицію обох. Він був рецептивний, але він хотів бути самим собою та оригінальним. Він сам бачив ніщо і справді ніщо нове. Для створення нового філософського світообразу у нього залишалася лише одна можливість: він комбінував та опосередковував, вважав кожного і нікого слушним у твердженнях, і сам, як він гадав, володів останньою істиною. Він мислив, але без нового стрибка: чуттєве, як у Фалеса, поняття про воду і про безмежне, як в Анаксимандра, поняття **апейрон** – це мусило бути абсолютним принципом, таким чином, він не визнав глибокого за смислом кроку, стверджуючи, що все є повітря.

У цих трьох перших філософів ми маємо такий тип філософа, що розглядає чуттєво, котрий у чуттєвому спрямований на абсолютне; тип мислячого шляхом розгляду (тобто не просто логічно), або ж, зрештою, мислячого ані розглядом, ані інтуїтивно, а як майстра, що майструє просто логічним способом.

Розвиток мілетської філософії урвався із зруйнуванням Мілету персами чи, можливо, ще й раніше. В тому ж столітті розвинувся цілком інший тип філософського світообразу у піфагорійській школі.

---

[1] Інші його відомості міфічного та етичного характеру ми опускаємо.

Нам уявляється, яким чином піфагорійці жили, маючи потребу в релігійній атмосфері, містицизмі та орфейському визволенні. Значною мірою вони дотримувалися міфічного світообразу дофілософської доби. У школі панувало впорядковане, за правилами, життя спільнотою, там керувалися непохитними засадами в аристократично-консервативному дусі. Окрема особистість як така відходила на задній план. У ній жили також у дусі традицій, у не повністю єдиному і кимось окремо оригінально вимисленому світообразі. У тій атмосфері кожна людина, взята окремо, займається дослідженням, роблячи численні, конкретні і разючі відкриття. (Основою для цього були математика – піфагорове твердження про науку – вчення про гармонію – з'ясування значення довжини бічних сторін – астрономічні уявлення, про те, що земля крутиться навколо себе і навколо вогню як центру усього). Піфагорейці віддавали перевагу реальним пізнанням природи, але були віддані свободі філософського мислення про ціле завдяки життю у шкільній та релігійній спільноті. Це типова позиція: у спільності загалом саме в окремому може розвиватися особлива неупередженість, порівняймо уявлення про розкутіший філософський світообраз, з огляду на його виникнення; приміром, у XIX ст. спромоглися благочестиві католики Мендель і Васманн зробити відкриття у природознавстві, до чого не дійшли ті, хто проводив своє життя у природо-механічному світообразі. Філософський інтерес, усе ще обмежений у собі, і побудова, що випливає звідси і йде попереду, також мають звужувальну силу. Так, Геракліта, з природничої точки зору, безпідставно ще й досі порівнюють з піфагорейцями. У піфагорейців, звісно, був заплутаний, не цілком замкнутий, неєдиний світообраз і тому свобода в окремому для декотрих – сприятливий випадок. Чисто філософський світообраз має більшу єдність загалом, замкнутість, але через це, напевно ж, убогіший вміст. Піфагорейці були гуртом людей, що мислили по-шкільному, філософи ж були особистості, що мислили оригінально, вражаюче, з власною відповідальністю.

Цей тип мислення, пануючи і в середні віки, стоїть поза філософським способом мислення, яке і слід наразі схарактеризувати. Це було відхилення, від якого ми тепер повертаємося до постатей, котрі розглядали, мислили субстанційно і мислили беззмістовно. Природно, що така схема буде свавільною, тобто, якогось філософа, беручи немовби за барки, підганяти під якийсь тип, та, граючи на контрастах, ще й карикатурно перебільшувати окремі з його рис. При точнішому розгляді, напевно ж, будь-якій особистості було б щось притаманне з кожного типу. Та оскільки ми не маємо не завдання перейматися тут історичними штудіями, то можемо використати прикметні ознаки, щоб з'ясувати загальні типи.

Мілетці і піфагорейці були знайомі наступним поколінням філософів. Проте існує певний розрив у неперервності і створення філософського світообразу починається ще раз у вищому стилі з нових, спонтанних початків.

Геракліт – перший філософ в історії, дуже близький для нашого розуміння. Він не створив якогось поняття, а зробив остаточний у всіх повноті, стрибок від конкретного розглядання до мислення (абстрактного розглядання), і він створив смисловий світообраз, що став джерелом для його наступників, дарма, що вони відбира-

ли у нього думки, підтримуючи, або ж поборюючи його. Цей філософський світообраз має характерні риси великих філософій, бо його більше не можливо підігнати під точну логічну формулу. Притаманне для нього те, що кожне поняття розглянуте, не просто вимислене, що кожне з них повне плідної психологічно-дієвої сили. Отож, спробуємо, принаймні здаля, розглянути цей філософський світообраз.

Усе є одне, але усе роздвоєнно на противаги, суперечності, протиборство. З невблаганною послідовністю Геракліт бачить скрізь, без винятку, світ як взаємне відштовхування і притягування протилежностей: «Усе виникає тільки через боротьбу». «Війна – батько усіх речей!» (53).

Такими противагами є: різні тони, чоловічий і жіночий рід, фарби, що змішуються, (боги і люди), вільні і раби, день і ніч, добре й погане, пряме і криве, вгору і вниз, смертне і безсмертне, смерть і життя, зима і літо, війна і мир, надмір і голод, молодий і старий, пильнувати і спати. Отже він бачить спільне, протиставлене в логічній суперечності, в полярному відношенні, у протиборстві реальної сили, в оціночних протиставленнях і в звичайному розрізненні – не розділяючи такі різні категорії. Значення цього загального бачення залишається незмінно важливим і в наші дні, і це після неабиякого поступу у логічній диференціації і відокремленні неналежного, в осягненні антиномій.

І хоч противаги могутньо протистоять одна одній або ж розбиваються одна об одну, попри все вони є одне і те саме, як початок і кінець колообігу є одне і те ж саме. З боротьби постає гармонія, наприклад, з поєднання найрізноманітніших кольорів утворюється найпрекрасніша гармонія. «Хвороба робить здоров'я приємним, зло – добро, голод – надмір, втома – спочинок» (111). «У бога все гарне і добре, і справедливе; люди ж вважають щось одне справедливим, інше несправедливим». Протилежні оцінки бувають лише в людини.

Таким чином Геракліт бачить усе як одне; звісно, він бачив разючі противаги, але зумів їх розгледіти в сукупності, і в парадоксальних зворотах – постійно відкидаючи чисто логічне твердження про заперечення – він говорить про збіг протилежностей «І добре і погано – це одне (59). «Тернистий шлях, прямий і кривий, – це одне і те саме». «Безсмертні є смертними, смертні – безсмертними: вони живуть взаємно, зі своєю смертю і вмирають своїм життям». День і ніч, напевно ж таки, одне (57). «Бог – це день і ніч, зима і літо, війна і мир, надмір і голод: він рухається, але немов вогонь, який, коли його роздмухати, змішується з димом, дістає назву по запаху, з якого виходить будь-що» (67).

Противаги постійно переходять одна в одну: «Холодне стає теплим, тепле холодним, вологе сухим, сухе вологим». Світ – незвичайний у боротьбі і гармонії – зустрічний процес, вічне становлення, в якому нічого нема стійкого бодай на якусь мить. «У ту саму ріку ми входимо і не входимо, ми є тим і не є тим». «Хто входить у ту саму ріку, завше входить в іншу течію». Не можна вступати в ту саму течію – це за Гераклітом – і двічі за своєю природою торкнутися ідентичної минущої субстанції, але від шаленства та швидкості своєї зміни вона розсипається і скупчується знову і наближається і віддаляється» (91).

Що являє за своїм смислом цей могутній процес? Розглянутий зблизька, він в очах Геракліта «найпрекрасніший світовий лад немов похапцем насипана купа для перемелювання». Або: «Час (αἰων) – це хлопчик, котрий бавиться, лаштує скрізь пісочницю для дитячих іграшок» (52). З цього погляду і «дитячі ігри» були, як на Геракліта, «людськими думками».

Але до такої формули – як і взагалі до формули – Геракліт власними спостереженнями не міг підігнати світ. У процесі становлення, у противагах, які змінюються і боротьбі, панує щось інше. Геракліт говорить про Діке (23, 28), яка хапає брехунів і їхніх підтакувачів. Діке та Еріс є те ж саме. (80) Усе через боротьбу та необхідність приходить до життя. Він знає **νόμος** і **λόγος**: «Завдяки **λόγος**, з яким вони, все таки, найчастіше постійно мають справу, керманичем усього, вони роздвоюються». «Одначе всі людські закони живляться божественним». «Адже воно повеліває такою мірою, якою бажає, і вдовольняється усім і долає все». «Сонце не перейде своїх меж, даремно вигадуватимуть злі еринії – супутниці Діке».

Геракліт не задумувався над тим, як привести у якийсь суперечливий зв'язок цю і попередню картину. Він розглядав одне й друге. І те, що розглядав, він і говорив, і твердження про заперечення майже зовсім не переймало його: самі бо заперечення є дійсними.

На роль людини в могутньому процесі зміни світу Геракліт дивився з тією ж уважністю, не виводячи формул, на основі побаченого: «Ти не можеш вигадати меж для душі, хоч б ти пройшов будь-яку дорогу; вона має таку глибоку основу». **Ἦθος ἀνθρώπον δαίμων** (звичай – це демоній людини – *гр.*). «Найгарніша мавпа бридка, у порівнянні з людським родом, наймудріша ж людина, чинячи спротив богові, видаватиметься мавпою в мудрості, красі та в усьому іншому» (82, 83).

У Геракліта завше відсутній пафос чистого поняття, налаштованість до системи. Він споглядач, чий стиль за своєю сутністю має бути афористичний, якщо, самозрозуміло, і фрагменти видаються нам афоризмами. Тому кожна думка у нього набувала наочного змісту з видимого просторового чи пережитого душевного світу, вона зринала в нього як конкретна картина, не як абстрактний зміст. Отак Фалес бачив одиницю світу як воду, бо він ще не мислив абстрактно. Так само Геракліт бачив вічний процес переходу як вогонь: душа і світ – вічне полум'я. Він окреслив не якусь фізичну теорію, яка мала пояснити якусь частковість світу, а світообраз він бачив як ціле: він «є і стає своїм вічно живим вогнем, в міру палахкотіючи і в міру гаснучи» (30). Два шляхи, які, проте, знову ж таки однакові, проходить процес переходу матерії: від полум'я через воду до землі і від землі через воду до вогню. Душа є вогонь: «Для будь-якої душі буде смертю перетворитися на воду, для води буде смертю перетворитися на землю. Із землі постає вода, з води – душа» (36). У плині часу існують періоди світоформування і світового полум'я (65, 60). Вогонь є світ, є Бог. Але він є і Діке: «Адже все стає вогнем, який наближатиметься, судитиме і спопелятиме» (66). Це світообраз, який у пізніші часи характеризуватимуть як гілозоїстичний пантеїзм, який впливає з глибоко містичної установки і з певними нюансами, по суті, є, відповідно до переживань, вихідним пунктом більшості великих філософій.

Геракліт – перший і вічний тип споглядального, творчого філософа на противагу тому, хто виробляє, підраховує, геніальний філософ – світова з'ява – на противагу мудрагелеві. У своїй сутності такий світообраз незвичайної повноти, але й суперечливий, ціле дієвої сили, що ніколи не зникає, але повністю несистематичний, не продуманий, а лише видніється на шляху мислення. Поняття загалом знебуваються чистої абстрактності, чіткого розділення, точного визначення. Символічно, проте, все таки безпосередньо розглянуті змісти. Критична логічна робота була б тут повністю позбавлена смислу. Логічна робота має починатися лише на основі такого створеного розглядання. Мають значення і Гераклітові слова про дельфійського Аполлона (93); «Він нічого не каже, і нічого не приховує, а він свідчить».

Відхиляючись від завдання позначувати світообрази лише як такі, актуалізуємо ознаки цього Гераклітового типу у дії на людей та інші розгляди філософа. Широта, і, наскільки це вирішує лише раціональне, неосягненність світообразу прирікає цього філософа на самотність: ніхто не розуміє його, і він зневажає юрбу. Багато уривків стосуються нерозуміння з боку людей: «Вони не розуміють цього, навіть якщо сприймають. Вони немов глухі. Крилатий вираз свідчить про них: присутні, вони відсутні» (34). Зневага до юрби передана у словах: «Один важить мені десять тисяч, якщо він найкращий» (За пор. 97, 104, 121). Як споглядач він проти всезнайства: «Всезнайство вчить не мати розуму. А то воно навчило б Гесіода і Піфагора, а потім Ксенофана і Гекатея». Конкретний інтерес куди більше спрямований до людського, душевного, політики, аніж до природи, зоряного неба. У Геракліта є багато етичних і психологічних фрагментів. Натомість він робить відступ і виявляє байдужість у осяганні космосу (сонце він вважає завбільшки в один крок). Він не займався якимись реальними окремими дослідженнями. Усе є лише засіб і шлях до розглядання. Відносність людського він характеризує: «Коли б усі перетворилися на дим, то їх би розрізняли носом» (7). «Осли волітимуть полову, аніж золото». (9) «Кепські свідки – очі і вуха людям, поки в них душа варвара» (107).

Геракліт у своїй повноті і багатобічності, своєму лише споглядальному мисленні такий могутній, що своєю філософією в історичному розвитку він без будь-яких сумнівів тримав першість. Певна ж річ, йому випала доля великих особистостей: при житті і після смерті він був оточений натовпом поелідовників, котрі називали себе його учнями. Ще через 100 років після його смерті в Ефесі жили «гераклітці», про котрих оповідає Платон, ніби вони розмовляли темними до того ж незрозумілими фразами, і що вони не давалися на жодну дискусію, мовляв вона була неможлива. Для розвитку образу світу, адекватного не лише Котромусь, але який міг поширюватися і серед людей, очевидно вимагалося значно більше обмеження.

Отак розвинулася ще одна думка, завдяки людині, котра у споглядальній установці близька до Геракліта, тільки куди убогіша, бачить, так би мовити, Одне: Ксенофан (через що Геракліт у всі пізніші часи, аж дотепер найдієвіший, залишився сучасним і невмирущим філософом).

Ксенофан розглядав ціле світу, як одне, єдине, незмінне Божество. Його слова: «Бог єдиний, серед богів і людей, він найбільший, бо в своєму образі він не має рівних ані серед смертним, ані з думкою» (23). Це божество «всеохоплне око, всеохоплний дух, всеохоплне вухо» (24), «Все ширяє без зусиль, володіючи силою мислення – духом». Споглядаючи отаким чином бога, якого незмога уявляти мов якусь сутність, що оточує нас, він зневажливо відгукувався про всі релігійні, чуттєві уявлення народів: «Це Гесіод і Гомер причепили богам усе, що для людей є лайкою і соромом: красти і розлучатися, і одне одного обманювати» (11). «Однак смертні без здорового глузду, вважають, мовляв, боги народжені і носять одежу, розмовляють як і вони» (14). «Однак якби воли і коні і леви мали руки чи були б удатні малювати своїми руками і створювати вироби як люди, то коні малювали б подібних до себе, воли малювали б образи богів, схожі на волячі, і зображали б такі тіла, яким є якраз сам вигляд того виду (тварин)» (15). «Ефіопи стверджують, ніби їхні боги чорні і з кирпатим носом, фракійці вважають, що боги блакитноокі, з рудим волоссям». Ксенофан заперечує мислиме споглядання на користь духовної інтуїції. Одного бога Ксенофан розглядає не як вогненний процес, а як цілковитий спокій. «Завше в одному і тому ж місці він завмерлий, завше нерухомий, йому не личить мандрувати то в один бік, то в інший» (26).

На цілий і один світ **(εν καί παν)** Ксенофан дивився як на божество, що спочиває в собі, і поряд з цим він передавав вчення мілетців, думки з фізики та астрономії. Це виглядало простіше і чіткіше, аніж у Геракліта, і тут відшукувався шлях логічного обробітку розглянутого: за ним пішов Парменід[1], й отак виникла школа елеатської філософії.

Як відносно Фалеса, котрий спочатку світ розглядав як воду («все є одне») без будь-яких міфологічних байок, як Анаксимандр своїм поняттям **ἄπείρον**, так і Парменід, дотримувався Ксенофанового погляду на божество зі своїм поняттям «буття». Як Анаксимандр, який уже не говорив про воду, оскільки це можна зрозуміти лише споглядально або символічно, так і Парменід ніколи не говорив про Божество, а лише про буття. І він переживав не лише розгляд буття у його загадковості, а мислив ґрунтовно, відкидаючи можливості утворення поняття, окреслюючи (на противагу Ксенофану і Геракліту) добре впорядкований зв'язок між думками, систематичну сукупність образів. Чисте, що спиралося на розгляд, мислення, створювало його образ світу. І в його центрі знаходиться думка про буття. Коли людина думає якусь мить, мовляв, це ніщо, світу ніколи не існувало, і ніколи не існуватиме; як тоді може існувати світ? Отоді з таких безодень думок виходить певна думка: «існуюче є, і неможливо, щоб його не було» (14) «Адже незмога висловити і помислити нам, як він (світ) не може існувати». (8) Маючи таке усвідомлення буття з цілим обсягом споглядального переживання, Парменід відчував себе у противазі до Геракліта, котрий у своєму розгляді світу скрізь угледжу-

[1] Щоправда, сумнівно те, чи Парменід фактично перебував у історичній залежності від Ксенофана.

вав становлення і противаги. Не протиставляючи різко буття і становлення, Гераклит передавав мовою лише побачене, – натомість Парменід створив противагу буття – становлення з своєю поняттєвою гостротою, і відтоді йому протиставляють філософа-раціоналіста Геракліта та елеатів як вчителів становлення і буття, угруповання з особливим змістом вчення, яке з сучасного погляду не має істотного значення. Якби Парменід висував учення про становлення, доводив, нібито буття оманливе, він, у такому разі, став би супротивником Геракліта, що розділяв усе. Тому Гераклит викладав науку про буття у вічному колообігу речей, у яких не з'являється анічого нового, все повертається назад, і щоразу відбувається розвиток то в гору то в низ. Сам Гераклит, – у фрагментах таке не збереглося – мабуть, викладав учення про буття і становлення, встановлював противаги, а потім стверджував: становлення і буття – одне і те ж саме. Суттєвим у філософському напрямку поглядів Парменіда, – це обмеження, звуження, і приведення раціонально обґрунтованого та систематизуючого процесу до рівня інтуїції. Замість інтуїтивного філософського світообразу він ставить філософський світообраз, вимислений на інтуїтивній основі у взаємозв'язках для обґрунтування.

Парменід не уриває думок про буття: воно ненароджене, неминуще, несхитне, воно – певне ціле, єдине, взаємопов'язане. З неіснуючого воно не може з'являтися. Виникнення і зникання може навіть і не бути, бо ж усе буття вічне й Одне. Воно неподільне, і цілком взаємозв'язне, нерухоме, як Саме застигле в Самому, воно спочиває в самому собі. Усе, що викладено смертною мовою, є від неіснуючого, немовби воно істинне, – цього може не існувати, і цього не існує: ніякого становлення і зникання, ніякого небуття, ніякої зміни місця і ніякої переміни світлих кольорів. І буття мусить мати межу, «отак і існуюче, замкнуте звідусіль, можна порівнювати з кулястою речовиною, що з однаковою силою крутиться, зсередини навсібіч».

Цей філософський світообраз буття, поставши з переживання про існування, вражає своєю логічною побудовою будь-якого розгляду наших органів чуття, які відбивають лише частковий, проте зовсім не філософський образ світу. Потім розмислюючи, Парменід розвинув два уявлення з будь-якою поняттєвою зіркістю: 1. Органи чуттів оманливі, а розум навчає істини. «Не силкуйся (виходити) на цей шлях, лише управляй своїм поглядом, у якого відсутня мета, своїм слухом, що шумує, своїм язиком: проте, лише розумом розв'язуй найсуперечливіше завдання» (1). «Подивись, як усетаки далеке надійно підступає впритул до нового розуму» (2). Лише осягненному розумом світові істини протистоїть світ уяви, ясним і певним помислам думки смертних. Тому філософ після розвитку поняття про буття, повинен, по-друге, розвивати уявні поняття про світ смертних, що й робить Парменід. Поняттям, яким не слід було давати назви, бо вони називають небуття, він приберігає певний вхід противагами світла і темряви, становлення світу, народження і парування тощо. Будь-яку з цих (неіснуючих) речей люди виразили своєю назвою, немов штампом.

Про цей другий світ мовиться зневажливо. Парменідове довір'я до розуму є грубим. Те, що для розуму розгляд був засадою, піддається забуттю. «Адже мис-

ління і буття є те ж саме» (5). Непомітно, проте, увесь результат є лише як щось одне, **τι αν είναι** (буття існує). Кожне ближче з'ясування приводить до понять про неіснуюче, які слід відкидати. Відійшовши від уявного світу, приємні відчуття у цьому понятті відкидає усе і що для духа, який розглядає, зрештою, стає ніщо, порожнє поняття, просте буття, – це для нього (приємного бажання) все.

Цим самим якраз через обмежену проблематику мислитель-споглядач уже вийшов на шлях, на який з незвичайним завзяттям вийшов його (Парменідів) учень Зенон. Чисте мислення звільняється від будь-якого розгляду, і в звичайній формальній логіці /Зенона називають винахідником діалектики/ працює лише розум, який певен, мабуть, у тому, що має світообраз, але втратив його, орудуючи прикладним мисленням як засобом. Основна засада тепер взагалі більше не розгляд філософського образу світу, а лише твердження про заперечення. Вже більше не «показується» розглянуте (Геракліт), а «доводяться» твердження. «Доказ» тепер вважається усім у певній сфері, де будь-яке доведення, зрештою, виявляється неможливим. Обчислення з допомогою логічної мотузки (Ніцше) має сприяти тому, чим посприяв великим людям пережитий і приголомшливий розгляд. А тому смакують формально-логічною певністю, оскільки будь-яка інша певність щезла для людини.

Цей тип логічного образу світу Зенон представляє величним – в жодному разі не дріб'язково – винахідливим способом. Він доводить: 1. Що не може бути ніякої численності існуючого; 2. Що не може бути якогось руху: як докази проти руху є приклад, взятий з сюжету про Ахілла та черепаху; Ахілл не може наздогнати черепаху, бо він змушений здолати нівшляху, а потім з іншої половини ще одну половину і так без кінця. Принцип тут такий: про замкнуту нескінченність неможливо мислити.

Результат такого формального мислення є вічно типовим, так само як і метод: Він дається як диз'юнкція або цілковита постановка усіх можливостей, кожна окремо спростовується, в той час як виявляється певна послідовність, як така, що відкидає заперечне твердження. Відтак робиться висновок, що «залишкове» неодмінно правильне, що неможливо «довести» щось і скласти певне уявлення. В будь-якому разі результату ніякого і тому цілком безстороннє поняття: якщо розглядом відмовитися від будь-якого обґрунтування, то можна будь-яку логіку лише заперечити, і негативно висловлюватися, і це триватиме стільки часу – аж поки більше нічого не залишається, як неґативно дефінійоване поняття – тобто.

Ще одного типу у нові часи набув формальний процес завдяки витокам Гегелівської діалектики, що як така від початку спиралася на інтуїцію. До всіх заперечень шукають щось середнє, усе має вагу і ніякого значення цілком, дуже розумне і власне є нічим. Шлях тут складніший, аніж у твердженні про заперечення, проте образ світу, розглянутий психологічно, є тут цілком подібним.

Поряд з типом розгляду, субстанційного мислення і порожнього мислення з'являється тепер новий тип у Демокріта; всеохопне, осмислене бачення цілого світу в системному ладі. Постійно відчуваючи тягар вже значущої традиції, спов-

неної потреби бачити життя і світ (подорожі), він викладає свої знання у численних працях, в письмовому вигляді, які охоплюють увесь тодішній образ світу. По-філософському він розвиває атомізм (винахід Левкіппа) й світообраз механічної причинності у природі. З філософського погляду він існує лише тому, що абсолютизується до світу в собі. Він, власне, не розглянутий, але вимислений з погляду на конкретне бачення, формально не прорахований і винахідливо не доведений, проте делікатно й обмірковано з незворушним переконанням у ладі будь-якого знання покладено в основу. Демокрітові характерно те, що він являє собою чеснотливою, врівноваженою особистістю, у пізнанні і знанні сягнув світових обширів, не зазнаючи хитань у спогляданні і небезсубстанціиності обчислення, вдоволений розгляданням, з'ясуванням і впорядкуванням речей, з етичного боку чистий, тому що повністю далекий до конфліктів лише мислитель, без особистих інтересів, мудрий спостерігач за людьми, байдужий до релігії. І пригаманний йому ідеал: найщасливіший стан – це спокій у відмові від будь-якої пожадливості, це споглядально-мисляче пізнавання, життя не особистого духу. Це той самий ідеал, що Арістотель вважав найвищим.

У масі наявного завдяки філософській традиції навчального матеріалу про розвиток думки, ще й тепер у більш первинному вигляді, у дивовижній свіжості, постають софізм та скептицизм, хай навіть у них нові думки не заслуговують такої уваги. Образ світу просто логічного типу був вибудуваний з безоглядною послідовністю. Думки тут – звичайний засіб для практичних цілей. Усі філософи суперечать собі і доводять протилежне з однаковою очевидністю. Винахідливі розрізнення у словах прикрашають діалектичну вправність. Прив'язуючись до Зенона, елеатів, софісти і скептики вибудовують еристику і роблять висновки, мов пастки, відтак, створюється формальна логіка. Нічого не розглядається, висуваються просто поняття, нічого не пізнається, лише просто перераховуються докази.

На цьому ґрунті тепер ще раз із цілком новим змістом повторюється той ритм розгляду, споглядального мислення і рецептивного впорядкування; що повідомляє: представники – Сократ, Платон, Арістотель.

У руйнівному потоці формально-логічного софістів Сократ знаходив опору в сутності понять. Він не доводив і не спростовував, принаймні це не було для нього чимось специфічним, коли він інколи вдавався до софістичного способу міркування, проте керувався своїм маєвтичним мистецтвом, щоб бачити суть, своєрідне субстанційне часткового поняття, а потім це все визначати чітко, дефініційно. Він робив це не з метою створити якусь систему, а задля пекучої проблеми, яка щоразу виникала. І коли він у цьому баченні сутності знаходив міцну опору, то заявляв: «Чеснота – це знання». Сократ нічого не написав. Розгляд і життя, маєвтична праця та особиста діяльність утворювали в ньому незрівнянну єдність: це одна з найвизначніших особистостей в історії.

Платон розвиває цей розгляд в систематичному мисленні в методичній школі. Завдяки йому постало вчення про ідеї: суть понять він називав ідеями і дивився на них в іншому надчуттєвому світі і позачасовому бутті. Платон бачив два світи, –

світ ідей і світ відчуттів (аналогічно до елеатів: видимість і буття; як Анаксімандр: окреме і необмежене), і два світи були не просто бачені образи, а праобрази, цінісне, відображення на глибшому щаблі вартості.

Цілу і замкнуту систему будь-якого філософського і конкретного знання, яка вийшла з Платонової школи, але й цілком на основі знання і понять усієї минулої грецької філософії, створив Арістотель. Усе ув'язуючи, кожній думці залишаючи її можливе право, якнайкраще розчленовуючи поняття, і осмислено їх упорядковуючи, він живе в атмосфері грецького мислення, повністю засвоюючи його, і передаючи його нам, без власного, відчутного розмаху, без початкового творчого розгляду. Поєднуючи різносторонність з філософським загальним баченням він є вічним типом великого вченого, котрий, здійснивши велетенську роботу, зумів в упорядкуванні засвоїти творіння духу і передати це в повчальній формі. В безладі суперечливих думок, непомічених фактів, він вишукує ткацький верстат, що ув'язує і все єднає, і як ціле дає людству, яке, не черпаючи з джерела генія, навряд чи спромоглося б самостійно це все засвоїти. З таким упорядкуванням філософ не просто створює певний образ світу, але й створює можливість для того, щоб наукове вивчення за своєю широтою вийшло на вищий щабель у пізнанні духу, котрий керує і дисциплінує. Нині кожен може переконатися в цьому. Адже впорядковувач є творчою людиною, коли він не каталогізує, а відтворює взаємозв'язки між розглянутими поглядами.

Зображені типи, взяті в сукупності можна схарактеризувати так:

Тип розгляду – найоригінальніший, в екзистенції і мисленні найбільшою мірою єдиний, як існуюча особистість найдієвіший. Він спрямований на конкретно розглянуте, хай то буде ціле, несистематичне. Він афористичний, проте не «духовно багатий», а такий, що кожен фрагмент виходить з цілого, відповідно до смислу та особистої екзистенції. Ці особистості є ворогами систематичного, просто обчислюваного, того, що виходить від суттєвого, екзистенції.

Субстанційний мислитель – творчий у скарбниці філософських понять. Для нього більшу вагу має справа, аніж екзистенція. Він дошукується зв'язку та логічного обґрунтування. Для нього має значення обмеження, порівняння, ізоляція і потім зв'язок проблем і точна ґрунтовна робота ratio (розуму).

У вихолощеному мисленні, предмет і особисто-філософська екзистенція безсторонні. Воно залишається формальним, приємним від немовби артистичного в ratio. Тут багато цілей, від прагнення до влади й еристичної діяльності до атараксії (незворушності – прим. пер.) скептика.

Упорядкувальний рецептивітет має ідеал найширшого, найрізноманітнішого і водночас дослідження сукупного матеріалу з метою осягати сутнісне. Він, перебуває завжди з погляду створеного людиною духа, на відстані до речей, не пізнаючи сам і не творячи з погляду життя і світу. Постає всеохопне бачення й упорядкування, що (все) вирівнює,

зберігає – певним чином різновид м'якості, примирливості. На основі обачливого, і далекосяжного опанування набутого виникає наукова школа-підприємство, яка володіє дивовижною подвійною здатністю – поміркованістю і всевіданням. У представленні систем, які замкнуті і єдині, властиві лише цьому типові, одночасно ми задовольняємо інтелектуальні та естетичні потреби. Духовне усвідомлення влади чинить дію. Особиста екзистенція повністю безстороння, на її місце виходить те спотворення, яке, можливо, схоже на гру. Замкнута система вимагає єдності принципу. З однієї чи кількох засад може виводитись ціле філософське знання. Ціле слід охоплювати одним позирком.

Ці типи непрямо характеризуються своєю дією: на нас, на покоління. Споглядаючи філософи, відчувають приголомшеність, – якщо лишень вони не виявляють цілковитої байдужості. Субстанційні мислителі справляють подібну, проте, водночас і дисциплінарну дію, натомість ті, хто розглядає, кидають нас в хаос здивування, спричиняють запитання, бажання до розгляду. Порожні мислителі дають лише формальну науку і через неґативність лише цілковите усвідомлення позитивного. Ті, хто впорядковує, керує, насамкінець, повчають нас і керують нами, щоб краще збагнути найглибше в оригінальному джерелі.

Схарактеризовані типи частіше ідуть слідом в історичному розвитку, проте не обов'язково один за одним. По-філософськи налаштовані люди, якщо їхній тип яскраво виражений, нерідко виявляють особливу прихильність до типів миеулого, особисту любов, яка перебуває у противазі до неособистого захоплення. Платон любить Парменіда, Ніцше – Геракліта, деякі професори філософії – Арістотеля чи Демокріта. Натомість, приміром, Арістотель заперечував Геракліта (бо той оминув увагою закон про суперечність), а Якоб Буркгардт зі зневагою ставився до Арістотеля.

Розділ третій

ЖИТТЯ ДУХУ

Установки й світобрази – це абстракції, які ізолюють, те, що фактично взаємоіснує, і діють, як самостійні складники, на все, що лише має існування на службі або як феномен сил. Ми осягаємо розгляд світу глибше, якщо цікавимося цими силами, для яких і з яких ті складники скупчуються в цілості. Не слід думати, ніби ті складники скомбінувалися і тепер у різних комбінаціях – так би мовити згідно з правилами пермутації – утворили типові спільні позиції або ж розчинилися. Натомість ті сили як такі в житті душі є цілісностями, з яких ті складники, штучно абстраговані, не мають у собі ніякого самостійного буття.

Що більше ті складники для нашого розгляду набувають характеру цілості, – які шляхом абсолютизації та прилучення зрозумілих зв'язків, що виникають завдяки цього, завжди були можливими, – то ближче, в характеристиці тих складників, що їх принаймні більшою мірою вважали статичними, ми підходимо до розгляду типів духу, які вважаються динамічними, як рухливі і рушійні сили. Найперше, сфера духу привела нас до руху в ентузіастичній установці та у філософському образі світу. Цей шлях до типу духу неодмінно знаходиться скрізь поблизу, бо схарактеризовані складники самі є лише еманаціями цих типів духу. Замість того, щоб від тих ізольованих складників дійти до осягання тинів духу, як ми це окремо робили раніше, спробуємо тепер навпаки, привести типи духу прямо в наше поле зору, і простежити їхні вияви в установках та образах світу.

Хоча й типи духу не є щось просте, ясне, елементарне, а цілості – чи радше якраз тому – вони нам даються інтуїтивно. Ми бачимо їх, розглядаючи, і намагаємося цей розгляд поширити, поглибити й проаналізувати. Типи духу конструюються зовні за наперед зумовленою схемою, і розвиваються певним чином через протилежності і через пермутації передумовлених складників. Психологічне пізнання ж, однак, створюється лише тоді, коли типи духу, які нам, як такі – немовби субстанційно – стали видимими наочно підводяться до раціональної форми; якщо вони беруться зсередини і таким чином конструюються з розгляду, а не з механічної схеми. Коли ж вони мають бути присутніми для пізнання, тоді з розгляду також ми неминуче робимо конструкцію. Розгляд – це умова, конструкція – це специфічні зусилля у роботі над психологічним пізнанням.

Фактично з плином часу шляхом розгляду побачено, розчленовано і сконструйовано типи духу. Маса слів і понять потоком ринуть на нас: пе-

симізм, індивідуалізм, раціоналізм, скептицизм тощо, які, видається, стосуються типів духу. Ми їх виявляємо з метою, що було видно раніше, щоб зафіксувати їх у стислих формулах, упорядкувати типи, і, наскільки це вдається, укласти в систематичні взаємозв'язки. При цьому нами керують деякі загальні точки зору, які для нас стають Перевізниками конструкції та систематики, коли ми з розгляду домагаємося поняттєвої фіксації. Щоб розвинути цю точку зору, треба трохи ширше зобразити їх.

1. Оцінювання і площини оцінювання

Установки – це формальні можливості; те, що вони стверджуються, конкретно наповнюються і спрямовані на часткові цілі, – для цього існує потреба в силах. Образи світу є прості предметні сфери, немовби мертві віддзеркалення, якщо вони не засвоєні, відтак, водночас не продукуються суб'єктом; для цього знову ж таки потрібні сили, які у рухливому пізнанні визначають вибір, напрямок.

У загальному означенні ці сили цілком об'єктивовані в оцінюваннях. Хтось формально міг би бути здатним до всіх установок, знати про всі образи світу, він би не жив, якби ці елементи не були середовищами, у яких йому щось цілком визначене набуло б вагомості; неодмінно щось має значення, щось варте уваги. Всі установки тут присутні не в загальному, а в цілком індивідуально частковому, яке для людини має визначальне значення, є змістом її окремого життя. В оцінюваннях, які є силами життя, дано щось останнє. Чому хтось повинен оцінювати, не можучи жодним чином щось обґрунтувати? Людина робить це, доки живе; вона може собі пояснити свої оцінки, сформулювати їх, об'єктивувати, проте вони мусять бути наявними і пізнаватися.

Оцінки ми пізнаємо лише в конкретному, індивідуальному. Проте установки й образи світу тут присутні, вони живі. Так як у загальному можна описати і знати установки й образи світу, вивільнені від суб'єктивного, часткового, так і можна також з конкретних оцінювань у загальному розвинути об'єктивно присутні оцінки. Скільки існує образів світу, стільки ж є і оцінок та шкали оцінок; і людина може шляхом розгляду дивитися на ці оцінки, не засвоюючи їх. Сила засвоєння залишається окремим конкретним оцінюванням, яке не лише ті, просто об'єктивні порядки оцінок, робить життєво-присутніми для суб'єкту, але й образи світу та установки.

Оскільки оцінок нескінченно багато, і оскільки їх не щоразу можна зреалізувати, оцінки потрапляють у взаємну колізію. Перед людиною постає вибір. А вона вибирає на основі переваг. Боротьба оцінок для неї не завжди, радше рідко, є боротьбою між рівними. Людина, коли результат конкретної екзистенційної боротьби об'єктивується, радше впорядковує

оцінки за їхнім рангом. Відтак постають розряди оцінок (ієрархія набуває або, за словами Ніцше, площина оцінок).

Наголос на оцінці, який більш чи менш для нас робиться на всіх речах, прибирає різноманітних форм, відповідно до органа, куди він спрямований: оцінки спрямовуються до простого почуття; воно реагує з симпатією й антипатією; душевний стан пасивний, узгоджений з настроєм, уся манера поведінки проста, і без відповідальності, внутрішній стан змінюється, але душа як всецілість не виражається, не піддається змінам, не в змозі різним способом об'єднати, непомітно дозволити, щоб суперечності існували поряд. Вартості повертаються потім до судження як погляду, адже ці почуття об'єктивуються, і тепер з боку глядача бачаться предметами, людьми, творами, діями, оцінюваннями з наголосами на оцінку. Етика, яка розглядає одне просто, інше осуджує і слідом за цим пасивно судить про себе – є прикладами цьому. Оцінки спрямовуються насамкінець до бажання. А воно реакції почуття перетворює на слова, послуговується центром рефлексії і можливих суджень, проте, вирішальне для нього те, що оцінювання в ньому стають дійсними, вони в той же час активні. Воно фактично домагається чогось доброго, не керуючись симпатією та прагненням. Воно вибирає, де почуття усе може перевірити. Воно може з вибраною оцінкою проникати в саме існування. Воно й тому, власне, субстанційне, справжнісіньке оцінювання, бо саме веде до пізнання оцінок у дійсності і це пізнання перетворює на критерій, замість просто інтелектуального ідеального образу або ж замість ірреальних порухів у почуттях. Воно саме усвідомлює себе відповідальним. Тут перебувають оцінювання, тут вони створюються, і тут вони виразно справляють зворотний вплив на діючу (особу).

Коли розглянути, що важить для людини, то, принаймні ми знаходимо безкінечну низку цінностей: здоров'я, владу, славу, спроможність, насолоду, науку, хоробрість, спорт, роботу, колекціонування жуків, гру в шахи, і що завгодно. І коли ми порівнюємо людей, то бачимо, як окрема людина віддає перевагу цілком різному, і як часто окрема людина важливе для себе, правильне для себе, вважає за важливе і за правильне взагалі. Безкінечна різноманітність оцінок, а відтак з наголошеними оцінками переглянутих предметів існує в цілком різних порядках за ранґом.

Завдання у розгляді полягає в тому, щоб найперше упорядкувати оцінки, потім подивитися, в якому порядку за ранґом вони можуть перебувати для людини. Обидва завдання вирішуються неоднозначно і не повністю, і їх незмога вирішити. Існують певні схеми, коли, як схеми, природно, кожна для себе є завершеною, але всі більш або менш залишаються зовнішніми, спираються на різні бачення, і жодна з них не може вимагати для себе переваги.

Власне інтерес має не схему усіх можливих оцінок – це може бути принаймні термінологічно, визначальним і корисним, – а ієрархію оцінок. У кожному виборі, в кожному житті фактично встановлюється своя ієрархія. Коли ця ієрархія, яка за смислом існувала у житті, об'єк-

тивно формулюється і для неї – мабуть, маємо на увазі, лише конкретний життєвий випадок, – вимагається загально-прийнятість, то виникають «вчення про життя», на які слід, на противагу простим «образам світу» дивитися як на головний складник діючих філософських світоглядів. Ці вчення про життя перебувають на вершині у вияві «найвищого добра» (**телос,** summum bonum).

Для прикладу, наведемо ряд таких світових ієрархій цінностей чи вчень про життя.

Чотири кардинальні чесноти, які з античних часів завжди повторюються, були, спершу, висунуті Платоном. Він мислив про частини душі: мислення (νοῦς), мужність (θυμοειδες), і бажання (επιθυμητικόν). Їм відповідають три чесноти мудрості (σοφια), хоробрості (ανδρεια) і розсудливості (σωφροσυνη). Ця послідовність рядів і є водночас ієрархією, тому що мислення має панувати, воно є Югемпнйкьн. Окрім цих трьох для Платона існує ще четверта чеснота, справедливість (δικαιοσυνη). Вона не відповідає особливій частині душі, проте означає, що кожна частина на своєму місці має постати у свій час: усе має своє місце, що не зазнає ніякого утиску чи відштовхування, якщо це (право) панує в ієрархії цінностей. І ця справедливість, на думку Платона, – вершина в ієрархії цінностей. Якою мірою цей формальний елемент міри, порядку у Платоновій ієрархії цінностей знаходиться на верхівці, показує його таблиця про чесноти, які він з'ясовує у «Філебосі», (різновиди добра, взяті окремо, не узгоджуються з чотирма чеснотами «держави», з огляду ж на загальний смисл співзвучні). Усе має на своєму місці своє право, ба навіть щирі радощі, навіть якщо вони в ієрархії перебувають найнижче; завдяки їм і виникають «пізнання мистецтва і правильні уявлення» тобто все, що у знанні емпіричне, вивчене, обсяг технічного знання; а потім ідеї, розсудливість і погляд», філософське пізнання; а потім, рівномірне, і гарне, і завершене, і найвище «міра та виміряне» і своєчасне. Про усі матеріальні цінності найвищим є філософський погляд, розгляд ідей. Цей філософський погляд повинен панувати в державі, але філософи – Платон називає те утопією – домагаються цього панування лише з обов'язку супроти волі, їхній власний інтерес знаходиться за межами будь-якого людського і поцейбічного у пізнаванні істини, у мудрості. І над усіма матеріальними цінностями стоїть, зрештою, ще формальна оцінка справедливості, яка надає усім своє місце, усіх урівноважує, нічого не руйнує, усе влагоджує, нічого не відкидає.

Чотири кардинальні чесноти повторюються знову в Ціцерона майже тими самими словами, тобто: мудрість (sapientia), хоробрість (fortitudo), поміркованість (temperentia), справедливість (justitia). Проте впадає у вічі інша ієрархія і зовсім інший спосіб оцінювання, де він в інший спосіб взаємопов'язує виведення можливих оцінок. Найважливіше для нього – політична діяльність, пізнання істини становить меншу цінність – про неї можна дбати лише тоді, коли та інша діяльність неможлива, і доводиться апелювати до неї (істини). Стриманість від пожадливості (Платонове σωφροσυνη) і справедливість у Платона взаємопроникають, – у Ціцерона ці по-

ття повністю втрачають свій смисл: розсудливість – як на нього це немовби прикраса «decorum», для того, що личить знатному римлянинові, справедливість у Ціцерона проступає лише в діяльності, людській спільноті. Універсальний, гуманний смисл втрачено, наперед висунувся актуальний національний і політичний (смисл).

Чотирьох кардинальних чеснот притримувалися і в християнському світі, і знову таки їхній смисл і їхня ієрархія відрізнялися (від попередніх). Найвищою чеснотою є мудрість (σοφία), проте ця мудрість більше не є діалектичне пізнання ідей, а споглядальне пізнання Бога, яке приводить до трьох християнських чеснот – віри, надії, любові – вони близькі до тих чотирьох філософських чеснот. Пізнання Бога є водночас і любов до Бога і її характеристика часто збігається з характеристикою містичних станів. Вона обумовлена милістю і водночас за змістом невільна, церковна. Якщо завдяки високій оцінці мудрості виникає схожість з Платоновими ідеями всупереч Ціцеронові, то – на противагу Платонові – відсутня якраз найбільша оцінка міри і ладу в усьому для витворення людського мікрокосмосу. На місце Платонової широчіни і свободи виступає звуження в бік потойбіччя: на місце впорядкування усього (проступає) пригнічення і знищення (в собі) будь-яких пристрастей та світських інтересів.

Екстремним виглядає блукання в оцінці пізнання. Для Платона пізнання є чимось найвищим. Пізнання – це самомета, споглядання, – мета людського існування, яке вже в цьому житті звільняється від чуттєвих кайданів. Людина хоче пізнавати, і світ хоче бути пізнаваним, – в цьому видається смисл буття; отаким чином Арістотель і багато пізніших (філософів) проклали для філософського мислення (шлях) до піраміди цінностей. У Ціцерона, проте, будь-яке пізнання безплідне, якщо воно не переходить у діяльність, у християн пізнання лише інше вираження для споглядання Бога і раціональний рух у залежність від теології.

Цей приклад про блукання чотирьох кардинальних чеснот, які за своєю назвою залишаються рівними, показує, як мало однозначні і визначені ієрархії цінностей і як сам смисл, видається, із зміненою ієрархією зникає разом з цим, і як такі ієрархії, коли вони неминуче в своїй основі кладуть схему можливих оцінок, спроможні велику масу цінностей розчленувати лише штучно, лише ущербно, оскільки їх розглядають лише з однієї чи з кількох точок зору. Існує не певне число оцінок, які ми впорядковуємо, і які шляхом пермутації створюють різні ієрархії. Правила життя – це застиглі формули живих оцінювань, які одного разу були наявні і напевно завжди повертаються знову подібним чином. Проте вони не вичерпуються, і нові живі оцінювання потребують не повернень старих ієрархій, а вони спроможні створювати цілком інший смисл, інший рівень, так що порівняння з іншими ієрархіями не прозоре й неоднозначне. Так виглядала справа з кардинальними чеснотами: назва залишилася, проте ієрархія не просто перекручувалася, а взамін давалися цілком інші оцінки, інші викидалися: так Ціцерон увів нове поняття – decorum (окраса – *лат.*), християнство – споглядання Бога і все, що з цим пов'язане, проте і

в Ціцерона і в християнстві власний смисл платонівської міри платонівської справедливості залишено поза увагою (вже Арістотель міру звів до середнього між двома екстремами).

Отже, існують зовсім інші ієрархії, якщо наперед обумовлюються інші схеми цінностей. У них ми знаходитимемо дотичність з щойно викладеними, а потім також зовсім інші точки зору. Отож лише підрахуймо: Арістотель наперед ставив ποιεῖν (творити), πράττειν (діяти) , θεωρεῖν (споглядати), тобто, приблизно: митець цінує діяльного урядовця, останній віддає перевагу філософові. – Ніцше одного разу висунув ряд: науку, мистецтво, життя, отже, науку відносив до найнижчого (ряду). Або ж він розрізняв як висхідний ряд цінностей: ти повинен, я хочу, я є. Кіркеґор як ряд цінностей клав в основу стадії, які він називає естетикою, етикою, і релігією, з яких кожна наступна приймає попередню в собі.

Щодо всіх ієрархій можливе запитання: неодмінно ієрархія мусить бути за будь-яких обставин? Хоч екзистенція без цінностей немислима, однак, чи треба їх впорядковувати і не розрізняти за ранґами? У цьому питанні постає глибочезна противага в будь-якому ставленні до цінностей. В одному граничному випадку не переживається ніяка колізія оцінок. Усе пізнається з насолодою, як це виходить. Оцінка щоразу ізолюється. Панівною стає естетична установка. Ставлення назагал пасивне, більшою мірою відповідне настроєві. В іншому граничному випадку якраз має значення взаємозв'язок. Життя тут виходить на всецілість. Ізоляція окремої оцінки робиться неможливою, через питання, яке порівнює це пізнання і цю діяльність з іншими оцінками. В житті має поставати одностайність, людина не хоче жити сама з собою у суперечності. В тому першому випадку не буває ніякого поділу на сполучні ранґи; якщо фактично одного разу в реальній ситуації надається перевага першому випадку, то в другому випадку поділ на ранґи без принципу буде якраз зворотним, суперечність сама з собою не відчуватиметься. Однак у цьому другому випадку переживатиметься тривала боротьба між оцінками, які неминуче потрапляють між собою в колізію. Коли ж для простого розгляду «sub specie aenternitatis» існує гармонійна система оцінок, то в житті скрізь необхідні вибір і рішення.

Це рішення в типовій противазі може приймати дві форми: в одному граничному випадку «або-або» до виключення цілих оціночних областей; оце «або-або» зазнає утиску, заперечується. Подекуди панує відмова у власному смислі. В іншому граничному випадку панує ідея ієрархічного ладу: що знищується у випадку колізії, не повинне, наскільки це можливо, знищуватися повністю. Усе має посісти своє місце, кожен порух, з огляду на дисципліну і міру, десь дійти до стану задоволення. Хоч у конкретному окремому випадку колізія веде до знищень, проте на загал вона її намагається зберегти. Панує дисципліна і

вирішальний вибір в окремому випадку, якщо без вибору не обійтися, але ніколи не панує аскези. В першому випадку не буває нічого абсолютно злого, шлях відкритий, вільний, гуманний. У великих грецьких та християнських образах обидва типи наочні. І ті й ті (типи) характерними сиотвореннями приходять, – перший тип – до естетизму, другий – до отупілого фанатизму.

В історії філософської думки неабияку роль відіграє питания, що є найвищим благом. Філософи завжди були певні, що переосмисленням можна дійти погляду про це і викладати це питания як науку. Це переосмислення зумовлює те, що взагалі-то найвище благо існує і що, принципу, його завше – наскільки розмова не беззмістовна – об'єктивіюція і вчення про те, чим ми живемо, що нізнаємо, не просто життєво, можна усвідомлювати і дивитися в розгляді. Це об'єктивування може стосуватися або життя народу, культурного середовища і передаватися так, чим кожен живе більшою чи меншою мірою, так що кожен якимось чином знаходить у цьому полі (об'єктивування); або ж воно може бути новим, творчим виставленням оцінок через індивідуальне, особисте життя, у якому людина виступає як філософ-пророк і творець цінностей. Між цими граничними випадками перебуває більшість історично дійсних, філософських форм, проте куди ближче до першого граничного випадку. Рефлексія, отже, яка сама не може встановлювати і творити цінності, є таки середовищем, лише у якому цінності стають видимими. Загострити рефлексію аж до краю, здатне лише відчування різниці в цінностях, воно творить предметні світи, з погляду яких оцінки стають можливими. Якщо ж кожне оцінювання, і кожна перевага оцінок, кожне рішення ірраціональне, тоді це ірраціональне все ж загалом присутнє, за умови, що раціональне набуло максимально можливого розвитку. Раціональне надає передумови, через які ставиться питания до живих інстинктів і вибору серця[1] – які в собі є ніщо. В будь-якому разі безнадійно, з претензією на загальну очевидність виявляти, бажання нанутувати ієрархію цінностей як абсолютно чинну, бо ж кожен такий фіксований порядок за ранґами живого пізнання нових відношень між цінностями може забрати таку можливість.

Як для визнання вагомості логічних істин передумовою є те, що теоретична очевидність взагалі визнається, так і достатньо для науки про життя, яке завжди стверджує ієрархію цінностей, не стверджувати взагалі буття очевидності, переваги якихось цінностей, а для кожного

[1] Для нас, оскільки ми у цій книзі хочемо лише розглядати, істотним буде якраз різноманіття можливих ієрархій цінностей. Споглядач лише дивитиметься, не вирішуватиме. У його намірі якомога краще згладити відмінності, осягати можливості і проблематику; через це надані оцінювання і переваги, які завжди залишаються багатозначними, він полишає конкретному життю і тим людям, котрі, повчаючи, виступають як пророки.

вчення про життя потрібна якраз передумова у визнанні специфічної для нього ієрархії цінностей.

Про найвище благо як науку говорилося багато: мовляв, це щастя, радість, душевний спокій, міра, чеснота, природні мірки, корисне, споглядання Бога, розгляд (θεωρεῖν), діяльність і творення, система культурних благ тощо. У більшості таких учень є дещо спільне.

1. Вони більшою чи меншою мірою формальні. Те, що в конкретному має передаватися бажанням, залишається передумовою для нового рішення; те, що є загальне, формальне, залишається завжди неясним і допускає деякі з'ясування для конкретного випадку.

2. Якщо як учення вони вибудувані системно і жива людина реально кладе його в основу своєї діяльності, -- тоді вони, виходячи з життєвого погляду, тупикові. Оскільки вони знають остаточно, в чому їх значення, пов'язують досвід і відповідальність на користь об'єктивного, виправдувального. Вони стосуються цілого. Прагнути ж можна лише окремого, цілого не можна прагнути, бо ж ми – скінчена сутність, не Бог. Найвище благо, в системі формул, характеризує, стверджує життя і робить його застиглим[1]. Життя так само не є найвище благо, а постійний процес і щось таке, чого не можна бажати як готове ціле, і пізнавати як ціле, але в якому постає бажання, і навіть таке, що останній телос (кінець) залишається неясним, ідеєю. Найближче до життя вчення про найвище благо, з огляду на це, якнайформальніше. Відтак Кантова етика, адже її розуміють у цьому смислі, найжиттєвіша у своїй дієвості. Кант не дозволяє залучати себе до ряду тих учених, котрі викладають науку про найвище благо.

3. Найвище благо, як правило, має щось двозначне – гру між присмним бажанням і предметом розгляду. Коли б найвище благо було завершеним, то більше не потрібна була б жодна воля. Зазвичай найвище благо стає для світу тоді, коли воно розглядається як цінність; і що є окремо предметом бажання, те стає одночасно смислом світової події. Ось тут існує протилежна установка, яку можна схарактеризувати так:

а) Людина дивиться на світ як на розвиток. У самій події знаходиться напрямок, кінець (τέλος). Людина має довір'я до природи речей і плинності світу. Окреме має своє «визначення», своє «покликання». Вкупі з ними ми діємо, проте заздалегідь знаючи, куди, відповід-

[1] Прикладом цього служить вчення, що щастя не є найвище благо: тепер більше не запитують, що є щастя, а дається засіб у вченні про мудрість. Нам слід розмірковувати, слід зважувати, що є найбільшим щастям, отже, воліти тривале перед минущим, дужче перед слабкішим. Оскільки щастя завжди якимось чином у реальності має можливий поворот до нещастя і смутку, то, зрештою, найліпше обмежити потреби: що менше потреб, то більше щастя. Коротко, це вчення про те, щоб полишити ентузіазм, стверджувати просте буття, але життя пов'язувати як процес; усе має залишатися таким, яким воно є тощо.

що до визначення, неодмінно прямуватиме розвиток. Спокійно ми усвідомлюємо те, що теперішня стадія є необхідною, вона наповнює змістом своє визначення. Ствердження теперішніх станів так само можливе, як життя у наперед сприйнятому майбутньому, – певна ж річ, ці стани з'являються. Ми маємо віру у буття, його при цьому немає, ми віримо у добру людську природу і не дозволяємо керуватися чимось, окрім розуміння.

б) Протилежно налаштована людина відчуває: для мене це має значення. Розвиток буття не просто передвизначений, неминучий, а кінцева мета нами не пізнана. Кожній окремій людині важливо, як і для мене, те, яким стає світ. Розвиток світу – це, в будь-якому разі, необхідний, але проблематичний і тому небезпечний процес. Існують не просто обмеження, відступи, зрештою, у таки певній лінії, проте сам напрямок неодмінно визначається нами. Якщо ця людина не знає останньої мети в об'єктивному, то вона, однак, має імператив свого життя: в найширших горизонтах свого знання та реального пізнавання діяти і жити конкретно для нього є видимою для неї і ціннісною метою, гаразд відаючи, що це взагалі не є мета, а обмежене, – поза цими межами людина бачити не може. Вона повзає не в оболонці визначеної ієрархії цінностей, і вчення про необхідний розвиток, принаймні хорошого світу. Вона може через свою свідомість загинути зі своїм цілим τέλος (кінцем). Важливо те, що вона орудує з усіх сил, бо не може прорахувати те, що він приходить сам по собі, якщо вона не вчинить цього (кінця), хай то буде щось найдріб'язковіше. Своє найвище благо людина знає як щось остаточне, проте життя мусить спочатку їй показати і завжди показувати й надалі, що вона хоче, і що вона може. «Найвище благо», визнане, може у неї відібрати навіть і життя. Вона не знає навіть «визначення» і «покликання» людини. А коли вона чує такі поняття, то вони видаються їй величними словами, чи то в інтересах тих, хто їх потребує, чи через те, що вони підходять спекулятивному розвитку світообразу, – якого той, хто потребує тих слів, вважає їх об'єктивними й остаточними. Чим є тут «визначення», – лише я здатен вибирати і прагнути як об'єктивно завжди кінечного телосу, я можу поза межами цього мати його за зміст віри, проте аж надто легко вживати його супроти інших (понять) як вияв духовного насильства. Ця людина не має надто твердого довір'я до плину світу, як він триватиме сам по собі, проте (матиме довір'я) до людської волі, яка витворює світ, хоча й з відповідними конкретними цілями, ідеями і хиткими утоніями, одначе, без передбачення подальшого майбутнього, кінцевої мети. Вона живе і вносить свою частку, яку бачить, але не знає, що ця частка несе на собі разом з буттям хіба лише те, що вона застигає, якщо хтось нібито має про неї якесь знання і її прямо реалізує.

2. Граничні ситуації

У колізіях цінностей, що змушують людину, попри будь-яке ствердження цінностей, знищувати їх, дано лише один з багатьох випадків, які своєю появою для людини становлять буття такою ж мірою, як процес творення цінностей, як і процес знищення цінностей. Цей процес знищення і це обмеження у виникненні цінностей пізнається в нескінченно різноманітних конкретно-окремих ситуаціях. Вони з'являються окремін людині, принаймні не як абсолютно необхідне, – це могло б мати інакший вигляд, хай би якою мірою це стосувалося діяльної людини, вона, однак, перебуває поза усіма окремими ситуаціями, у певних, визначальних, істотних ситуаціях, які пов'язані з буттям людини як такої, і які неминуче дані зі скінченним буттям, поза межі чого її погляд не сягає, адже погляд спрямований на предмет не у роздвоєнні «суб'єкт-об'єкт». Ці ситуації, які відчуваються, пізнаються, осмислюються скрізь у межах нашого буття, ми й називаємо «граничними ситуаціями». Для них спільне те, що – завжди у роздвоєному на «суб'єкт-об'єкт», предметного світу, – нічого нема надійного, ніякого сумніву щодо Абсолютного, ніякої опори, яка б міцно трималася якогось пізнання і якогось мислення. Усе тече, все міняється в неспокійному русі становлення, що ставиться під сумнів, усе відносне, скінченне, роздвоєне на противаги, ніколи не ціле, абсолютне, сутнісне.

Ці крайні ситуації як такі нестерпні для життя, відтак вони у цілковитій ясності майже ніколи не входять у наше живе пізнання, а в нас фактично майже завжди з огляду на крайні ситуації є опора. Без неї життя урвалося б. Людина фактично і відносно рідко впадає у розпач. У неї є опора ще до того, як вона взагалі може впасти у розпач; не кожен, дуже мало людей живуть у крайніх ситуаціях. У нас постає питання, чим обумовлюється те, більшість уникають таких ситуацій або ж здатні вийти з них. Таким чином ми зустрічаємося з центром типів духу. Яка опора у людини, яким чином вона її має, шукає, знаходить, охороняє, – це характерний вираз її життєвих у неї сил. А коли допевнятимемось про типи духу, то запитаємо, де людина має свою опору.

Перед тим як схарактеризувати крайні ситуації точніше, ще раз з'ясуємо іншими словами загальну ситуацію. Людина живе суттєво у формі роздвоєння «суб'єкт-об'єкт» і тут ніколи у стані спокою, але завжди у прагненні до якихось цілей, мети, цінностей, благ тощо. Цим самим мають на увазі не просто по-раціональному чітко осмислені цілі, а кожну установку на благо, кожен напрямок – прагнення, яке живою людиною, можливо, навіть не усвідомлене по-раціональному чітко. Повнота цінностей упорядковується для людини більшою чи меншою мірою в ієрархіч-

інших рядах, на цінності, які просто є засобом для інших цінностей, або ж які є менш вартісні, аніж інші цінності. І коли така релятивація одного разу почалася, тоді розрізнення між відносними й абсолютними цінностями веде до сумніву в абсолютності кожної конкретної цінності. Щодо прагнення знання і діяльності виникає питання: а що робити мені, щоб служити найвищіи цінності, від чого, власне, залежить всецілість людини і її життя? Це питания про кінцеву мету (абсолютне «телос»), і те, як людина утворює ряди цінностей, – вона завше потрапляє на межі, за які ряд може переходити ще далі.

Прагненню до цінностей тепер скрізь чиниться опір. Ці різновиди опору переживаються й осягаються по-різному – як випадкові, яких уникнуть, здоланні; як такі, у них скінченний характер, і вони не утворюють ніяких меж. Різновиди опору, хоч і означають нещастя і страждання для людини, але поки досягнення цінностей залишається панівним, вони підпорядковані і просто відносно обмежені. Пізнання світу, однак, показує і тут людині ще й ряд в абсолютне: наскільки вона усвідомлює панування цінностей та їхнє здійснення, – вона одразу ж виявляє бажання допевнятися про всецілість, знаходить усе досягнуте і досяжне, вміщене в різновиди опору, та руйнації плинності світу. На межі, видається, скрізь можна для пізнання бачити абсолютний випадок, смерть, провину. В умовах виникнення цінностей ніщо не ґарантоване і не є необхідним для її ока, але останнє, а випадок, і слідом за будь-яким існуванням цінностей для її емпіричного ока настає цілковита руйнація.

Зовнішня ситуація – наскільки вона є мінливою – і наскільки неспівмірно вона стосується різних людей, – для всіх двосічна, сприятлива і обмежувальна, неминуча, звужувальна, руйнівна, ненадійна, непевна. Що глибше сягає пізнання і визначення – то чіткіше воно стає цілком загальним – що в окремому випадку переживає і пізнає безліч людей, щоб про це швидше забути, – усвідомлення антиномічної структури світу: з усім бажаним пов'язується (в об'єктивному світі) при будь-якій фактичній реалізації небажане; з будь-яким бажанням пов'язується (в суб'єктивному світі) небажання, протибажання; ми самі і світ роздвоєнноті антиномічно. Це розкривається в неминучій і в істотно незмінюваній убогості об'єктивного становища світу – хай то якого різновиду – і в усвідомленні, різному за своїм видом – усвідомленні гріховности, шаманости, полишености, безвартісности, зневажливости.

Руйнація в раціональному означає заперечення. Де в раціональному вишукується заперечне, там неодмінно буває щось хибне; і коли, зрештою, в будь-якому раціональному відкриваються заперечення, тоді воно (раціональне) переживається як руйнування знання. Оскільки все предметне може формуватися раціонально, то всі руйнівні процеси, всі протилежності як заперечення можуть осмислюватися: смерть – запере-

чення життя, випадок – заперечення необхідності і смислу тощо. Такі заперечення – і це найзагальніша форма усіх крайніх ситуацій – людина бачить скрізь, якщо вона від кінечної ситуації іде далі, щоб їх бачити назагал. Людина, оскільки нею рухають світоглядні сили, – ніколи не зупиняється при конкретному кінечному, оскільки все конкретне водночас кінечний і нескінченний характер. Про яке сутнісне для неї тут іде мова, вона завжди потрапляє на шляхи до нескінченного або цілого. Хоча з погляду нескінченного вона у містичному переживанні уникаючи, може знаходити обмежене часом вдоволення і спокій. А залишається ж вона на сторожі, залишається у роздвоєнні «суб'єкт-об'єкт», тоді кожна нескінченність веде її до безодень заперечень, які називаються антиноміями. Коли ж вона – хай то у мисленні, у самопізнаванні, самовитворенні, хай то в діяльності і творенні – прагне, вивищуючись над запереченням, до розв'язків, то вона досягає лише вирішення власне поверхових заперечень, які були ніякими, навпаки, заглибленими якраз з погляду нескінченностей, якраз тепер для неї відповідно до осягненних меж противаги неодмінно з'являються у вигляді антиномії, відтак чимось не поєднаним – що для неї є остаточне, сутєве для буття в роздвоєнні «суб'єкт-об'єкт». Не поєднаність мислення, конфлікти в діяльності з погляду нескінченності не знаходять свого розв'язку всередині роздвоєння «суб'єкт-об'єкт», а лише своє страшне зростання: принаймні, з конфліктів, що виникають з випадкової констеляції відносно обов'язків настає неминуча провина; з наиінтенсивнішої раціональності (постає) пафос саморуйнівного мислення тощо.

А якщо ми захочемо, щоб схарактеризувати точніше крайні ситуації, то доречним тепер буде такий погляд: сутнісне, найперше, це «антиномічна структура» існування; якщо це межа об'єктивного образу світу, то їй суб'єктивно відповідає пов'язане з кожним життям страждання. Лише окремі випадки цього загального, – тому конкретніше і в дійсності такі, що справляють велике враження, – це особливі крайні ситуації пов'язані з боротьбою, смертю, випадком, провиною. В цій послідовності тепер триватиме розгляд, який є лише передумовою для розуміння психології типів духу, але ще не самою психологією.

1. Антиномічна структура

Поняття про протилежності: існує багато понять про противаги. Логічній протилежності (наприклад, ствердного чи заперечного судження) протистоїть реальна протилежність (наприклад, притягання і відштовхування, життя і смерть). Від обох різною є противага цінностей (наприклад, корисно і шкідливо). Тип логічної протилежності – це заперечення. Ре-

одна протилежність виступає найперше як проста відмінність (наприклад, голубий і зелений) на відміну від однаковості: по-друге, як полярність (наприклад, теплий – холодний, темний – світлий); між двома полюсами, найкрайнішими противагами пробігає ряд переходів, що їх ми осягаємо як поступові щаблі; по-третє, суперечка між протилежними силами, які стискаються, усуваються, підводяться, з'єднуються з новими нішими силами (наприклад, позитивна і негативна електрика, паралелограм сил, інстинкти, які можна здолати).

Поняття антиномії: не всі ці противаги є антиномії, проте всі можуть ставати ними, їх ставлять під точку зору абсолютного і цінності. Ті логічні заперечення – це антиномії, які не піддаються розв'язку, які знаходяться на межі і пізнання, і мислення, які можуть осягатися, але не як омана, помилка, непорозуміння, і усуваються не просто як ілюзорні. Заперечення залишаються антиномією на межі нашого пізнавання з огляду на нескінченності. Тому поняття нескінченності, межі й антиномії взаємно належать (один одному). Реальні протилежності – це антиномії, якщо їх ми осягаємо як щось останнє, що з вихідного пункту оцінювання з'являється як щось сутнісне і варте запитання, і якщо екзистенцію немов у чомусь останньому ми сприймаємо роздвоєною на противаги, так що усе окреме існування є лише тоді, коли ці протилежні сили чи явища перебувають поряд.

Види антиномії: актуальна – мисляча, чуттєва, діюча – людина стоїть немовби між двома світами: перед нею царство предметностей, позаду неї сили і нахили суб'єкта. Її ситуація визначена з обох боків, перед нею об'єкт, за нею суб'єкт, і те й те нескінченне, невичерпуване і непроникне. Обабіч перебувають визначальні антиномії. Їх і вияснимо ми, принаймні, з боку об'єкта, а потім з боку суб'єкта.

1. Антиномії на боці об'єкта

Вони наявні або для мислення і пізнавання або для діяльності (теоретично чи практично).

1. Антиномії для мислення і пізнання

Скрізь, де пізнання стосується цілого, останнього, безумовного, виникають – це слова Канта – антиномії, як природні, неминучі омани розсудку. Разючий приклад цьому – простір; коли ми розглядаємо зоряне небо, то думаємо таки, що безпосередньо бачимо нескінченність. Але це лише настрій і просте намагання, бо ми бачимо обмежене плас-

ке небесне склепіння, з розмаїттям сяючих точок. Проте з астрономічних даних нам відомо про розміри і завдяки цьому про досяжні крайні обрії просторового. Спираючись у думках на ці факти, ми всі знаючі спрямовуємо до безпосередньо побаченого зоряного неба, яке, відтак, набуває своєї перспективи. І ми за кожним досягнутим кінцем думаємо про інший простір, однак завважуємо, що несамохіть, переставши думати, ми знову уявляємо якийсь обмежений космос. І ми за кожним досягнутим кінцем думаємо не інакше як про інший простір, і не можемо інакше, як вести розмову про ціле світу, уявляти його, немовби ми нескінченність, замкнуту до всецілості, маємо як щось ціле. Ми не можемо розглядати і мислити про світ як скінченний, і не можемо як нескінченне зробити його предметом, якщо, звичайно, ми хочемо робити це всерйоз, а не просто передавати такими словами. Нескінченний простір, коли ми справді заглиблюємося туди, постає в наших очах неможливим, немислимим і справді кінечним. Так дехто з огляду на зоряне небо і, водночас, його відчутну і неуявну нескінченність може поринути у вир думок і почуттів, які відносно антиномій є лише звичайним випадком, наскільки вони скрізь утворюють межі нашого світу.

Якщо висуваються заперечні твердження, з яких заперечення: просторовий світ є нескінченним і кінечним, є лише відносно простий приклад, то твердження про заперечення в голові живої мислячої (людини) має потрійну можливу функцію: твердження про заперечення може служити для того, щоб, по-перше, ціле пізнання, сам світ усунути як щось ніяке; такий вигляд це має це з погляду скептицизму. Або ж, по-друге, заперечення може привести мислення в рух, давати йому силу поступу. Бо де є заперечення, там є цікавинка, інтерес. Скептицизм вчить, що просте мислення про це є обертання у колі. Отже живе пізнавання реагує, іде попереду нього у пізнанні конкретного одиничного, причому ці кроки в скінченному отримують свій пафос про ту крайню межу. Мети ми не досягаємо тут ніколи, однак, завдяки антиноміям сили пізнавання стали живими, якраз з огляду на безкінечне, проте вони дієві і в кінечному. Ці сили ми з часів Канта називаємо «ідеями»: таким чином просторовий світ як ціле є ідея, не предмет для нас, як окрема річ, ані скінченна, ані нескінченна, але неминуче мислиться як одне й інше. Зрештою, і це по-третє, твердження про заперечення, не усвідомлене при дієвих ідеях як силах, якщо воно також справляє дію, саме перетворюється на предмет мислення, і на межах розвивається філософський світообраз антиномін. Це відносно злиденна перебудова, що постала з потреби в усвідомленому образі світу найбільш крайніх горизонтів. Це не виключає те, що ідеї як сили залишаються дієвими. Навіть порожнім виявляється якраз те, що світ для людини існує лише в русі через ідеї, а не в прямому осягненні ідей.

Систематичне дослідження, встановлення і порядок антиномій та ідей було б завданням того, хто бажає розвинути цей філософський світообраз. Спробуємо коротко і неповно окреслити:

Заперечення виникають або в процесі мислення, або ж вони знаходяться у предметі, в пізнаваному, в самому об'єктивному світі:

а) Антиномії мислення, приміром, – це ті, що, як проблеми, постають на початку розвитку античної філософії; становлення і рух, очевидно, дані безпосередньо, наочно і потрапляють; ми, напевно, про них мислимо у запереченнях чисто логічного виду. Рухоме тіло неодмінно мислиться в одному місці, воно мусить, оскільки рухається, перебувати водночас в невеличкому часовому проміжку біля іншого місця. У становленні існує щось і водночас, оскільки воно стає інакше, існує. Воно складається з буття і небуття, і це вже є заперечення. Ці складнощі у стислі форми знаменитих висновків-пасток внесли елеати. Далі ми не в змозі мислити про якусь тривалість, не вирішивши їх в нетривалості. А кожну нетривалість ми намагаємося перевести в тривалість. Сталості протистоїть стрибок, і наше мислення постійно намагається (перейти) від одного до іншого. Жоден стрибок, жодна сталість не задовольняє мислення до кінця. В усіх цих випадках складність взаємопов'язується тим, що існує нескінченність. І коли цей випадок ми усвідомлюємо, усі ці складності фактично розв'язані.

Все, що тут спричинило антиномічні складності, дано нам безпосередньо як ціле: ми безпосередньо бачимо рух і становлення, тривалість і нетривалість чи сталість і стрибок. Тут це лише складності мислення, як формального діяння, складності методів, що методично (вирішувані нескінченність кількісного через невизначеність підрахунку). Тут людина не протистоїть жодній ситуації серйозно значущого виду. І тут не існує ніякої безнадії. Ці антиномії відіграли лише представницьку роль, поки вони ще не були проглянуті, як в античній філософії. Вони антиномії тому, що не розв'язуються прямо, а долаються лише непрямо. Подолання ж – це не спонтанний, життєвий акт, а щось навчальне, технічно-методичне. Перш ніж ці методи стали відомими, вони могли мати символічний характер справжніх антиномій, на які, власне, було спрямоване намагання.

б) Антиномії дійсності такі, що долаються ідеями. Вони не вирішуються якимось чином, бо ідеї – це не формули, які були б інформативні і навчальні, а кожним спонтанно вироблені сили. Напрямки цих сил – тут сили пізнавання – названі як світ, матерія, енергія, життя, душа. Ці слова не характеризують жодного з даних нам предметів. Вони, за словами Канта, дані лише для пізнавання, і навіть так, що нескінченність стоїть перед цим завданням, якого ніколи незмога вирішити. Останнім залишаються для нас завжди антиномії, що підганяють нас по нескінченному шляху. Наповнення нескінченності неодмінно розв'язало б антиномії: нам цього

ані уявити, ані помислити, бо ми не ігноруємо жодними направду даними нам фактами. З антиномії деяких ідей можна назвати:

1. Світ неминуче мислиться в антиноміях: він нескінченний і скінченний, нескінченний частково, складається з останніх єдностей, необхідний згідно з законами, незбагненно випадковий, або ж постає з вільних актів. Світ як ціле ніколи не є наш предмет. Коли мова йде про світ, то це або порожнє слово або хибна гіпостатизація даної нескінченності міцному, замкнутомзагалом, чи ідеї, в будь-якому разі ніколи не наповнений, даний предмет. Світ як всецілість ми не можемо ані розглядати, ані мислити. Ми завжди досягаємо тих антиноміи, проте не для того, щоб спочивати біля них, а щоб, не знаючи спокою завдяки їм, з новими рушійними силами в конкретній дійсності робити поступ у пізнанні.

2. Життя, визначене формально, є ціле, що існує у своїх частинах, наскільки можлива кожна частина лише через ціле; проте так, що частини і зв'язки не кінечні, як у машині, а нескінченні. Життя як комплекс багатьох функцій і частини, і життя як певна сила, єднісна цілість є суперечні категорії, в яких життя постійно і неминуче мислиться людиною, котра нізнає. Потім, у житті існують противаги антиномічного характеру: життя ніколи не присутнє як всецілість, як спокійна замкнута сутність, а завжди в русі, роздвоєне на противаги. Воно неминуче зв'язане зі своєю протилежністю, смертю, роздвоєне на чоловічу і жіночу стать. Ми не можемо бути «людиною взагалі» (людина – це зовсім не готова дійсність, а радше сама ідея), а лише як чоловіча і жіноча стать. Наше існування зв'язане з такими протилежностями, як із чимось абсолютно останнім.

3. Душа неодмінно мислиться як всецілість чи єдність і як комплекс частин (аналогічно до життя); душа осягненна, і незбагненна, і просто пояснима. Спрямована як на єдності, так і на частини душа проходить психологічне нізнавання; за межі цієї антиномії вбно не виходить. Різноманітність її антиномій набуває ваги в ідеях про душу, особистість, єдність, хвороби тощо.

Усі ці антиномії дійсності не є заперечення, з яких можна було б висновувати про недійсність існування. Вони повністю очевидні реальності, в яких ми існуємо. Їхня дійсність – межа пізнавання, яке завдяки ім (реальностям) воно приводиться в рух, і тому ніколи не приходить до завершення. Тут людина перебуває в останній ситуації, через яку вона, нізнаючи, завжди потрапляє в сумнів, але якраз завдяки цьому набуває ідейних сил. Коли ж людина бачить уже готові, сформульовані антиномії якимось чином як нізнання, – антиномії, які ґрунтовно осягають річ, то якраз це і є смерть пізнавання, що може просуватися лише конкретно, і, власне, у цьому поступі воно нізнає антиномії. В загальному запам'ятовуванні вони ще не піддаються осягненню.

2. Антиноми про цінності і діяльність

Об'єктивна ситуація для людини є набагато приголомшливіша тому, що вона не лише пізнає дійсність, але й оцінює, і для своєї екзистенції, діючи оцінюваннями і виходячи з цілей, вторгається в неї. Цінності існують укупі, у противагах цінності і нецінності. З кожною цінністю цілком у загальному пов'язана нецінність. Цінності прибирають форми об'єктивного, особливого царства, як щось, що в собі має значення, має наповнюватися чи підтримуватися. Між цим царством цінностей та дійсністю існує напруження. Замість того, що те, що є дійсним, теж має цінність, і є дійсною будь-яка цінність, дійсність, навпаки, існує, зовсім не зважаючи на ціннісні предмети, і людина проходить зі свого боку нескінченний шлях реалізації цінностей, принаймні, керуючись своїм намаганням; при чому об'єктивно і цілком проблематично залишається те, чи справді з плином часу в реалізації цінностей настає «поступ», чи існують лише ряди здійснення цінностей і знищення їх в окремих індивідів і, – хай навіть тривалих, – в обмежених проміжках часу.

У цьому напрямку на здійснення цінностей людина одразу ж знову знаходиться перед антиноміями, які можна звести до загальних формул: цінності стають дійсними лише з допомогою сил та умов, які самі є неґативно-ціннісні. Коли прагнуть якоїсь цінності насправді, то з огляду на об'єктивні взаємозв'язки неодмінно і неминуче слід взяти до уваги нецінності. Будь-яка діяльність, спрямована на цінності, має наслідки, небажані для діючої людини, яких вона й не може бажати. Жодна діяльність не буває в чистому вигляді і без побічних успіхів не має бажанго впливу. Приклади цьому могли б бути такі: я прагну любови до людей і духовної культури; щоб це взагалі десь мати змогу здійснити, я фактично приймаю визиск з боку людей – як щось неминуче – навіть коли й це приховано від мого погляду. Я прагну пізнання, тобто чогось інформативного, повчального і навчального, доказового, примусового, і я домагаюсь або певної суми правильностей, які мене і будь-котрого залишають байдужими, або ж я «досягаю» важливого пізнання і через це сприяю якраз новому ірраціональному чинникові, ідеям, життю, які є протиполюсом повідомлюваного, доказового і примусового (відтак, скільки часу «важливість» залишається в царстві пізнання і пізнання через це стало не чимось «важливим», що воно як службове підлягає не пізнавальним цілям, наприклад, утилітарним, економічним, технічним, державним тощо). У мене бажання і доконечна потреба пізнавати непроминуще, тривале, що лише сутність набуває те, чим є наповнена мить. Я хочу (на війні) безпеки для майбутнього, і я допомагаю загарбницькому імперіалізмові; я потребую захисту і нападаю тощо.

Антиномії відносно діяльності, які роблять її неможливою, бажати лише «це», абсолютно правильні, бо ми не можемо знати цього, – ці антиномії виявляються у чомусь значному для людського суспільства. Це існує лише завдяки протилежним силам, що водночас протилежні ціннісно, але так, що кожного разу може по обидві сторони знаходитися позитивний чи неґативний акцент, з огляду на оціночний розгляд світу. Так індивідуалістичній самовладності, цьому джерелу будь-якого розвою, поступу, творення, винаходження, як антиполюс протистоїть солідарне приєднання і підпорядкування спільноті як умова товариської, і відтак індивідуальної екзистенції.

II. Антиномії з боку суб'єкта

Неминучі протилежності в нас стають завжди видимі: у важливих контрастних явищах, розміщених на межі психологічного і як корінь найбільшою мірою одуховлених душевних процесів, у спонуках і прагненнях, у властивостях і диспозиціях нашого характеру, у можливостях самовитворення.

У спонуках противаги прикуті одна до одної. Коли у нас є якась спонука, ми стоїмо в одній полярності. Незмога мати якоїсь однієї спонуки, принаймні, тягне за собою зникнення будь-якої полярності. Тоді як раціоналістичне, не споглядальне розуміння в душевному за наявності однієї сторони протилежності логічно очікує відсутності протилежної сторони, то фактично це виглядає так, що дисциплінування однієї сторони, напевно, може головним чином впливатиме на вираження особистості, насамперед для її діяльності, проте в самому переживанні якраз присутні обидві сторони, і ми можемо з однієї сторони перейти на іншу. Потреба в радості і в журбі, садизмі й мазохізмі, прагненні до влади і покори, любови й ненависті, потреба в сенсації і потреба у спокої тощо взаємно належать (одне одному), коротко: кожному бажанню протистоїть небажання.

Протилежності як контрасти пробуджуються взаємно. Сильний душевний розвиток з одного боку прямує до переміни на протилежний (бік), і то найдужче при чистому, посиленому розвитку якоїсь однієї можливості. Вже у психологічному триваліше розглядання одного кольору створює відбиток у повнішому кольорі. Потім у житті почуттів: сильні вияви смутку після деякого часу інколи від несподівано незначної причини, що виходить з внутрішніх умов, змінюються на радість, а можливо, неадекватна цілій ситуації, і навпаки. Зрештою, завжди важать з огляду на їхню відмітну чіткість, слова, мовлені однією людиною в середні віки: «Протилежне входить у безпосередню близькість, пошуки у світі і втечу від світу, зречення і найдикішу радість, любов і жахливу жорстокість, милосердя і лицарську нещадність, холодний розум і надмір почуттів, враження

від близькості Бога і полишеності Богом» (Ґасс, цитовано фон Айкен). Хто хоче багато радості, мусить брати до уваги багато журби. Хто не хоче ніякої журби, мусить відмовитися від радості (на кшталт стоїків). Аскеза посилює похітливість. Лише аскет переживає випробування святого Антонія, однак і не оминає їх.

Характерологічними є протилежні властивості, зв'язані одна з одною. У загальному це формулює Ґьоте: «Те, що ми називаємо злим, – це лише інший бік доброго, яке з необхідності належить своїй екзистенції і цілому, і мусить палати мов zona torrida (спекотна зона – *лат.*) і замерзати мов Лапландія, бо існує помірна небесна риска[1]». Ніцше: «Ми бачимо… що з кожним зростанням людини неодмінно зростає і її зворотний бік, що найвидатніша людина, припустімо, що таке поняття прийнятне, була б людиною, котра найсильніше зображала б характер протилежностей існування»[2].

Індивідуальний розвиток проходить у протилежностях, так що ми часто можемо заперечити щось лише згодом, а зробивши це, маємо життєві засади і можемо керуватися ними, і відтоді ми живемо між іншими протилежностями. Лише той, хто є «грішник», може бути і «моральним». Що котромусь одному явне і здійсниме у його житті, оскільки за собою він має протилежність, те для іншого порожнє і ніяке або несправжнє. Великі наверненці: Авґустін, Франциск, Толстой своєї життєвої форми набули відповідно до світського буття. У кожного з їхніх послідовників, спосіб життя, мусить, без якоїсь передумови, носити цілком інший характер.

Наша екзистенція існує поміж двома протилежними полюсами, які кожен для себе, вводять нас у хаос чи в якусь мертву форму буття, проте вкупі вимагають протилежного і справляють дію: освіту і природне зростання, звичай та оригінальність, форму і душевність, пристосування і самоствердження тощо.

Відтак самоформування, поки воно залишається життєвим, не є прямою дорогою, якою треба вести до сприйнять. Існує таки миттєве, визначальне «або-або», але ніякого загального «або-або» не існує взагалі. Для самоформування перехід протилежностей одне в одного є найчутливішим місцем самоосягнення. Викликає розпач те, коли людина якраз в найкращому, що об'єктивно не з'являється для чіткого вираження пізнаваного переживання, лише самосприйняття бачить противаги, розділені найтоншими лініями, які у переходах ледве помітні. Якраз феноменологічно споріднене, по смислу та етичній якості протилежне – бо ж від протилежних наслідків для вираження особистості – воно завжди переходить одне в одне: любов в інстинкт до влади, самосвідомість в огиду, самовиховання у несправжність, взаєморозуміння в егоцентричне тощо. І розчарування тут нескінченні.

[1] Cottasche Jubilamsausgabe 36, 6.
[2] Taschenausgabe 10, 123.

Реакції на антиномічну ситуацію

Антиномічна ситуація на людину, котра більш-менш усвідомлює себе, може справляти трояку дію.

1. Вона зазнає руйнації. Під час того, як людина з грубими інстинктами та безумовним бажанням до життя чинить просто, що їй вигідно, має наївну впевненість, і рефлексію використовує лише як допоміжне знаряддя, і наскільки (рефлексія) корисна для її мети, людина, рефлексуючи і водночас будучи чесним, набуває обумовлену антиноміями невпевненість. Вона хоче чогось але не засобу, вона домагається мети, але не бажає наслідків. Їй бажається щось, проте й при цьому і протилежне. Вона хоче в усьому бути відповідною, і, наприклад, в пізнаванні не робить більше жодного кроку, бо все може вийти сумнівним, однобічним. Що чіткіше скрізь проступають антиномії, то дужче посилюється невпевненість, що призводить до порушення будь-якої діяльності і пізнавання і життя.

2. Людина зазнає утисків від антиномій: вона полишає протилежності просто непомітними одну побіля одної, попри те, що вони мають значення одна для одної. Або ж вона висуває міркування, які на неадекватному ступені немовби об'єднують противаги; вона робить компроміси, послуговується формулою «як-такі», «ані це-ані інше» вона нейтралізує противаги у зовнішньому вигляді[1]. Або ж, зрештою, і насамперед, вона відповідно іґнорує один бік пари протилежностей в необхідній тупості діючої особи: «Діюча людина завжди несвідома». Або ж вона вдає, ніби, обурюючись, вдоволена з пізнанням антиномій, черпає звідти виправдання за все, стає метушливою, в разі, коли вона не дозволяє необачливо розгортатися життєво-егоїстичним силам. Вона відчуває пригніченість від потрясінь, від процесів, що викликають розпач, і від кризових перемін з швидкою втіхою від «неминучого».

3. Вона набуває сили. Хто іґнорує одну сторону, має, попри антиномії, силу, діє уникливо. Проте завдяки антиномії теж існує сила. Центр рефлексії, нескінченна діалектика постановки питання стає осмисленою, і ми пізнаємо, не обмежуючи його свавільно чи мимоволі. Конкретна ситуація вимагає наповнення, вона через переживання антиномічного заглиблюється в розвитку людини. У постійно нових спробах безформного живого синтезу до нового рішення, яке не спростовує жодне ratio, але достатньо і загальноприйнятим способом, не обґрунтоване ніяким ratio, людина

[1] Наприклад, якщо для людини актуальне питання, чи вона повинна зважати на авторитет керівника, чи існувати самостійно на власний ризик і відповідальність, то таке рішення такого явища є формулою: «Керівника обираймо з власної волі».

простує, не зупиняючись у застиглому стані, нескінченним шляхом. Бажання до єдності, не оволодіваючи цією єдністю, виникає з антиномії для неї як життєва сила. Ця сила раз-по-раз по-новому набувається в потрясіннях, тоді як одночасно відносно індивіду необ'єктивовано переживається намагання до метафізичного, доторк з нескінченним. Ця сила є завжди ризик, випробування, чого людина і світ, завжди неспокійне володіння, не здатні звести до рецептів та правил. Це життя самого духу. Синтез антиномій існує лише як живий акт, нескінченно і загадково для живої людини і нескінченно для аналізів, які людина, розглядаючи, перевіряє. Синтез – це проста грайливість, якщо вона в інтелектуальному плані відбувається у вигляді формул. Формули ж у найліпшім разі можуть завжди лише вказати на життєві сили, які для кожного розгляду залишаються непроникними, лише описуються як щось останнє. Просто теоретичний розгляд тут постійно стає знаряддям, щоб себе пригнічувати.

У цілковито і всебічно сформованих особистостей усі антиномії мусять бути найвиразнішими, а їхні переживання найглибшими. Однак спостереження більшості людей, видається, повчають того, що антиномії часто зникають. Навіть можна було б бути певним, що їх навіть не існує. Це має свою основу у самопригніченні, і зубожінні, знищенні спільноти, у набутій прямолінійності людини. Неминуче при цьому умертвлення робиться значущою в усіляких, принаймні, незбагненних побічних діях, в ірраціональностях душевного, які при виразному і руйнівному вияві прибирають назву «нервозність».

Спостереження, видається, повчає, що великі особистості сягають гармонії, що антиномії в них розв'язуються. Проте це напівобман. Що ближче підходить спостерігач фактичної екзистенції великих людей, то чіткіше він бачить, що тут мав місце процес духу, бурхливий, такий, що здолав розпачливість, виявив нездоланність, – цей процес пристрасний, такий, що відбувся з усією силою з найглибшим болем; виставлений назовні, для інших, видимість гармонійного розв'язку була досягнута у цілостях мистецьких творів, віршуваннях, філософських системах, релігійних образах світу і в мистецькому витворі гармонійних особистостей, як згодом дивиться на це світ. Споглядач витворює себе і насолоджується у спокої усім тим, що спричиняло безкінечні страждання і боротьбу. Він обманюється. Творення і розгляд тих світів ідей – це зовсім не надбання, щоб спокійно володіти ним – відтак ідея гине, – а залишається символ та утопія неусвідомленої мети, на яку спрямований процес духу в безкінечних живих актах антиномічних синтезів.

Утопії мають спільне те, що вони іґнорують антиномічну структуру існування. Існує безліч утопій: утопії про державне і суспільне життя, розумну і шляхетно налаштовану людську природу, замкнуте знання про світ, досконале опанування усіх природних сил аж до опанування життям

(вивільнення від хвороби чи уникнення смерти чи в будь-якому разі звільнення від хвороби, так що смерть стає безболісним і бажаним засинанням по завершенні життя) тощо. Можливе й те, що такі утопії приймають разом із собою антиномічне наяву, проте одразу ж гармонійно роблять розв'язок, тобто так само іґнорують антиномічне. Ця утопія – моментне вирішення у видимості, от-як якийсь митецький витвір, або ж у неї (утопію) вірять, знання про те, як було б справедливо і правильно, якби люди лишень побажали, і якби минув ще якийсь час. Ця віра в утопію може викликати якнайбільшу активність проте ця активність нежива, прямолінійна. Утопія, як оболонка духу, вбиває, оскільки знищує антиномічне, виникнення живого зростання зв'язане. Людина, котра вірить в утопію, сама є мертвою, якщо навіть вона й активна; і де вона діє, там руйнує, бо ж не все живе підходить утопії. «Де вона думає, там більше не росте трава». Де вона діє, там скрізь пустка, чи анархічне.

Серед живих справжніх позицій до антиномії є й такі, що знаходять вираз в антиномічному образі світу, насамперед у релігійному. Як скрізь, так і тут шлях швидко простує до застиглості у твердих формах, які хоч і своє походження ще показують у глибоко-смислових формулах, однак існують як релігійні догми, як кінцеві структури для людини, котра навіть ще й не усвідомила власної антиномічної ситуації. З цих антиномічних тлумачень світу можна деякі схарактеризувати:

Якраз людина з найвищою життєвістю й особистою силою сприймає антиномії як щось останнє, не лише констатоване, а звеличене і для світу абсолютизоване в собі. Люди переживають вияв протилежності як джерело власної сили і при цьому говорять своє «Так». У ранні віки індивідуалізму, коли спочатку настав прорив індивідуальності, і тому лише велетні могли бути індивідами, з'явився цей розгляд світу. Джоель[1] – у філософському вираженні щодо сократиків та філософів Просвітництва бачив тут аналогію. Космічна «антитетіка» притаманна одним та іншим. Наприклад, Геракліт і Бьоме «обидва жадають життя і тому цінують дошкульну противагу, життя, що викликає суперечку». Геракліт називає її батьком усіх речей, і Бьоме говорить: «У суперечці постають усі речі; без суперечки усі речі були б ніщо і стояли б тихо, нерухомо».

Згодом антиномічне якимось чином майже в усіх філософіях набуло системного характеру. Принаймні, Геґель приклад цьому, коли він неґативне зводить до ґлобального принципу, коли мислить антиномії усім, **не живе**, мислячи про них, вирішує неіснуюче, і, зрештою, всецілістю, абсолютним перебудовує їх. Так у замкнуту гармонію цілого своєї системи він спромігся прийняти розірваність, нігілістичні рухи, все антиномічне. Принагідно, він зобразив це з разючою силою, яка в нічому не поступається (системі) Ніцше.

[1] Joel: Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik. 80ff.

І найбільший тип гуманності, як нескінченний розвиток особистості до гармонійного, – Ґьоте – розглядав антиномічне як щось останнє; проте, характерним чином він його абсолютизує не для світу, а має його як певну сторону «демонічного»[1] і звів його до відношення з випадком, сваволею тощо.

Жива людина, хоча й ніколи не долає антиномічне взагалі, але завжди ірраціональним чином у конкретному, чомусь окремому. Раз-по-раз переживається «єдність», і якраз найудатніші антиномісти залюбки тлумачили парадоксальними виразами таку містичну чи живу єдність. Гераклит стверджував Бога як день і ніч, літо і зиму, війну і мир. Миколай Кузанський розуміє це як principium coincidentiae oppositorum (початок збігу протилежностей – *лат.*). Наше пізнання не йде далі, поки межі противаг, адже воно не підноситься до тієї «простоти розгляду, у якому протилежності збігаються». Відтак, він хоче «незбагненне осягти як незбагненне, в науці незнання (docta ignorantia), через вихід за межі людських понять про непорушну істину». Скрізь противаги збігаються: «Найдрібніше збігається з найкрупнішим; найбільше приниження з найбільшим вивищенням; найганебніша смерть благочестивого з життям у славі, як нам про це все свідчать життя, страждання і хресна смерть Христа». Бог – це збіг усіх протилежностей. «Оскільки ми в скінченному, в усьому, що є іншим, аніж абсолютно найбільше, в іншобутті, відповідно до пізнання, ми нічого не сприймаємо, окрім протилежностей, то звідси випливає, що абсолютно найбільше є за межами усіх противаг, збігом усіх протилежностей. Усі противаги в ньому – це нерозрізнена єдність, це цілковита ідентичність. Відтак абсолютно найбільше у ньому є також і найдрібніше[2].

Подібними є формули про Бога так само у християнському світі. Бьоме вчив, що Бог – єдність світла і темряви, гніву і любові, добра і зла.

Нарешті процитуємо Гаманна, котрий у принципі збігу противаг мав природну схильність всіх ірраціоналістів[3]. Він пише: «Ніщо не видається легшим, аніж стрибок від однієї екстреми до іншої, і ніщо таке не тяжке, як їхнє об'єднання для певного засобу. Цей збіг видається мені єдиною достатньою причиною усіх заперечень та істинним процесом їхнього розв'язку та спрощення, щоб покінчити з будь-якою ворожнечею здорового глузду, щоб покінчити з чистим безрозсудством». В іншому місці він говорить про «principium comcidentiae oppositorum, якого я не знаючи чому люблю і завжди протиставлений principiis contradidictionis et rationis sufficientis, бо останнє я не міг витримати ще з своєї академічної юності, і без маніхейства знайшов усілякі заперечення в елементах матеріального та інтелектуального світу».

У багатьох з-поміж цих випадків на основі, принаймні, антиномічного світообразу лежить мета в містичній єдності. Самі містики висунули чимало аналогічних формул. Єдність «розглядається» специфічним видом

---

[1] vgl. oben S.194

[2] Твердження Кузанського цитуються за Гільдемайстером. Гаманн, Bd. VI, s.41-48.

[3] У Гердера 27 Квітень 1781, видання Roma s. 181.

пізнання, пізнається в особливому піднесенні. Коли ж містика стала панівною формою життя, то якраз і була досягнута протилежність живих, антиномічних особистостей. Перед усіма антиноміями людина здобуває спокій, вдаючись до містичних переживань. Релігіина людина, з огляду на можливість, може у цьому бутті дотримуватись антиномічного світообразу і в ньому існувати. Антиномічне залишається для людини завжди, принаймні, як парадокс. Щоб вірити в парадокс, у неї релігійний смисл може ставати у більш чи менш свідомому відхиленні містичного. Релігійні уявлення кінчаються, звісно, самозрозуміло так само як уявлення поцейбічного пізнання, в антиноміях. Вони були на службі у скептиків, щоб легко, раціональним шляхом показати мізерність усіх цих релігіиних уявлень. Але наскільки незначною мірою антиноміі можуть, зрештою, усувати пізнання, настільки ж антиноміі релігійного уявлення можуть знищувати релігійне життя і пізнання. Воно існує і далі, попри антиноміі, але саме у збудженому посиленні може стверджувати ці самі антиноміі, осягати парадокс як якірний пункт віри; подібно до того, як індивідуалістична особистість ентузіастично звеличує антиномічний образ світу. Відтак слова «credo, quia absurdum est» – можна вважати за формулу цієї релігіиності, що антиномію як парадокс ставить у центр віри. Нарешті, Кіркеґор схарактеризував сутність цього парадоксу, можливо, спочатку виходячи з певної основи. А тому передамо його виклад:

У всебічно антиномічній ситуації певне лише одне: екзистенція, миттєва екзистенція людини. Ця усвідомленість екзистенції постає перед людиною якраз завдяки усвідомленню антиномічної ситуації. На противагу об'єктивному міркуванню про проблеми, розв'язки, от-як цим найпереважніше займається математичне пізнання – оскільки бо, за Кіркґором, будь-яке математичне пізнання відносно існуючої людини безстороннє – то розвивається переживання серйозного в екзистенції, усвідомленість того, яким чином усе стосується власного поводження, життя, прийняття рішення відносно себе, людини, що існує. Це є пристрасть людини, що існує на противагу діалектичному неіснуючого, нежиттєвого мислителя, котрий роздумує за письмовим столом про те, чого він ніколи не робив і ніколи не прожив.

Саме пізнання, вже існуючи, може перебувати у пристрасному стані і потім, оскільки будь-яке реальне існування наштовхується на крайню ситуацію антиномічного, одразу ж з'являється парадокс: «Тому що парадокс є пристрасть мислення, і мислитель без парадоксу – це немов люблячий без пристрасті: поміркований патрон. Кожна ж пристрасть – це найвища потенція, бо вона жадає своєї власної загибелі; такою є і найвища пристрасть розуму, бо він (розум) бажає поштовху, бо і поштовх у той чи той спосіб стане його загибеллю. Отже, це найбільший парадокс мислення, щось відкрити, про що воно саме не може помислити[1]». Отже, парадоксальна пристрасть розуму постійно наштовхується на оце невідоме, яке, звісно ж, присутнє, але так само невідоме, і тому не присутнє. Далі розум не сягає…

[1] Kierkegaard 6, 34. «Zit. Nach der die E.Diederichs erschienenen Übersetzung der Werke Kierkegaards».

Чим, однак, є оце невідоме?.. Казати про нього, що це невідоме, оскільки цього знати незмога, або ж, коли б можна було знати, цього не можна було б висловити, – однак пристрасть не задовольняється цим, хоч і невідоме як межа осягнуто правильно; але межа є такі само муки пристрасті, якщо вона водночас є для неї подразником…Отже, що таке невідоме? Отже, це межа, до якої постійно ми приходимо, і як така це є… неоднорідне, яке абсолютно відмінне. Абсолютно відмінне ж є те, про що ми не маємо жодних прикметних ознак... Розум також не в силах мислити про абсолютну відмінність, бо в абсолютному плані він не може суперечувати самого себе, натомість, він використовує для цього самого себе, отже, мислить відмінність у собі самому, як він мислить про неї через самого себе; і він цілковито не здатен вийти за межі самого себе і тому мислить лише про високість поза межами самого себе, коли мислить про неї через самого себе. Отже, коли невідоме не просто залишається межею, то якась думка про відмінне від якихось думок збивається поза межами відмінного. А потім невідоме існує у певній **діаспорі** (розпорошенні – прим. пер.) і розум на власний розсуд має вибір у тому, що у нього якраз на похваті… (у чомусь незвичайному, сміховинному тощо.)»[1]

У той час як «об'єктивна істина», яка застигає в скінченному, і ніколи не сягає всецілості, може існувати без заперечення і є безсторонньою, то «суб'єктивна істина» є, власне, істина, істина існуючого, і знаходить своє вираження в парадоксі: «Висотна точка внутрішності існуючого суб'єкта є пристрасть, їй відповідає істина як парадокс; і те, що істина стає парадоксом, спирається якраз на її відношенні до існуючого суб'єкта»[2].

Прикладом істини існуючого, яка на вершить у парадоксі, є у царині пізнання Сократа, який сказав: «Я знаю, що я нічого не знаю». Він також і безсмертя вважав об'єктивно проблематичним (питанням): якщо існує безсмертя. Отже він… сумнівався? В жодному разі. На це «якщо» він покладає все своє життя, ризикує померти, і з пристрастю нескінченності улаштував все своє життя так, що виявляється прийнятним, – якщо існує безсмертя… Навпаки ті, хто має три докази, не облаштовують свого життя (за цим прикладом) … «трішечки» непевності допомагало Сократові, бо ж він сам з пристрастю нескінченності сприяв. Сократівське незнання з усією внутрішньою пристрастю було ствердженим вираженням того, що вічна істина відноситься і до існуючого і до нього, і тому поки він існує, мусить залишатися парадокс. А проте, мабуть, у сократівському незнанні у Сократа більше істини, а ніж в об'єктивній істині цілої системи, яка кокетує з вимогами часу і подається до приватного доцента »[3]

Кіркеґор пізнає релігійне в «найстрогішому смислі» стверджуючи, що слід наважати на парадокс і дотримуватися його щомиті, в той час, коли якраз найчастіше ми остерігаємося пояснення, яке віддаляє парадокс. Адже парадокс зовсім

[1] 1. с. 6.40 ff.
[2] 6. 274
[3] 6. 277

не минуща форма відношення в найстрогішому розумінні релігійного до існуючого, а сутнісно зумовлений тим, що він існуючий, так що пояснення, яке віддаляє парадокс, водночас існуюче фантастичним чином перетворює на фантастичне «Щось», яке не належить ані часові, ані вічності; але таке «Щось» не є людина[1].

Як такий парадокс Кіркеґор розуміє християнство. Бо ж парадокс у тому, що Бог є в часі, що часове, історичне явище має вічне значення, що у вірі в цей парадокс, в Ісуса (для невіруючого озлобленість і дурість) полягає спасіння. Для християнина «блаженство, у найбільшій скруті, означає мати лише відношення віри до цієї таємниці, навіть не розуміючи її». Християнство не хоче піддаватися розумінню. Воно проголошується парадоксом, щоб утриматися від хибного шляху об'єктивності. Християнство хоче бути просто для існуючого, і суттєвим чином для того, хто існує з внутрішньою вірою. Це внутрішнє не можливо виразити чіткіше, аніж словами: Християнство – це абсурд, який стверджується пристрастю нескінченності. Максимальне розуміння для християнства є те, щоб зрозуміти, що його не можливо зрозуміти[2].

II. Страждання

Спільним усіх граничних ситуацій є те, що вони обумовлюють страждання; спільним є і те, що вони (ситуації) розгортають сили, які входять вкупі з відчуттям радості від існування, смислу, зростання. Страждання не є гранична ситуація посеред інших, а всі вони із суб'єктивної точки зору стають стражданнями. Радість і страждання неминуче взаємно скуті. Одне й інше є щось останнє, переможне, нездоланне, сутнісне для нашої ситуації. Під стражданнями ми розуміємо лише один бік, перераховуємо ціннісні неґативи. Можливо, можна вдатися до зображення ціннісних позитивів, радості, піднесення, смислу. Проте існує різниця: для пасивного розгляду антиномічна гранична ситуація, оскільки вона стосується цілості буття, є, таки, знову певним останнім; натомість, позитивне належить активному життю, яке спроможне це позитивне оцінити, знайти щось важливим, щось одне воліти перед іншим, пізнавати ієрархію цінностей і творити, розвивати сили ідей і з антиномічної ситуації просуватися вперед в нескінченному синтезі. Антиномічне не залишається для рефлексії, і цим самим страждання, як щось останнє, не залишається для життя. Проте жодна споглядальна рефлексія – яка може гаразд показати убозтво буття – може так само привести до ціннісного позитиву, як і шляхом апеляції до життя.

Ми уявляємо, приміром: у природі попри будь-який «настрій» глядача триває нещадна боротьба усього живого, знищення при будь-якому зрос-

[1] 6. 258
[2] 6. 258

тання. – Дошкульні тілесні болі, які завжди доводиться переносити. – Втрата найкоханішої людини. Бачимо найдорожчих людей, як вони від власного безсилля зазнають мук і йдуть з цього світу. – Загибель культури, культури, за яку взагалі переживаєш свідомо. – Воля і нездатність (наштованість, злидні, хвороба). – Котрийсь, хто стає душевно хворим, і помічає це. – Страх перед смертю. – Розпач через неуникну провину. – Нігілістичне нізнання безглуздості в якомусь випадку – тощо.

Реакції

Противага між радістю та стражданням, між цінністю та безвартісністю може абсолютизуватися і навіть так, що один бік вважається переважним. А потім виникають песимізм та оптимізм, що взаємно обумовлюються і пробуджуються як протилежності. І взагалі можна було б їх дефініювати як абсолютизацію характеру ціннісного акценту. Абсолютизації ціннісного акценту як сутнісно-відмінне протистоїть абсолютизація ієрархії цінностей. Вона веде до розвитку найвитонченішого відчуття цінностей, до осягання відмінностей у рівнях, до надзвичайної диференціації цінностей. Та ж, навпаки, будь-яку ієрархію цінностей у загальній противазі доброго і поганого, взагалі, з легкістю призводить до загибелі усіх ієрархій цінностей. Неспівчутливій байдужости до неґативного в аристократа, котрий абсолютизує ієрархію цінностей, супроти тут виступає витончене відчуття будь-якого кепського стану або ж позитивного в будь-якій формі і будь-якій журбі.

Формулами тут виступають оптимізм та песимізм: одна з них говорить: це найкраще з-поміж усіх можливих світів, усе погане служить доброму, в той час як інша перечить: уся радість у світі значно поступається перед усією безрадісністю, і було б ліпше, якби світу не існувало.

Інша реакція сприймає обидві позиції як глухі кути. Протилежність цінностей ця людина неспроможна абсолютизувати, як просто в конкретному окремому діянні і в «або-або», що тут виступає супроти життя. Про світзагалом вона не спроможна щось отак сказати. Життя таки свідчитиме, що є світ, і світ завжди недовершений. Яким є світ, – таким його відчуває людина, – це залежить і від мене. Світу взагалі немає, але він постає. І коли я вже про світ маю говорити як про ціле, то в будь-якому разі противага цінностей лише відносна щодо суб'єкта в роздвоєнні «суб'єкт-об'єкт» і поза межами цього вона відсутня. Світ як ціле – він ціннісно-позитивний, ані ціннісно-неґативний, я не знаю, яким він є, в будь-якому разі категорії об'єкта в роздвоєнні об'єкта не можу застосувати відносно цілого буття, без втрати життя, тому я цим самим для себе усе перериваю і роблю остаточним.

Настрій оптиміста такий, що він відносно цінностей хоче брати до уваги нецінності, якщо він їх не може знищити і то таким чином, що він применшує їхнє значення, намагається скрізь вишукати щось добре. Настрій песиміста такий, що окрема мука не може вимірюватися будь-якими цінностями, і що він з більшою охотою не існував би. Живій людині оптиміст уявляється балакуном, що гармонізує (стан речей) і безжурний, песиміст як втомлений, мертвотний скигляр, не здатен просто розглядати і страждати, і жити; проте обидва загнали себе в глухий кут, оскільки окреме абсолютизують до цілого.

Будь-який опис страждань за своїм видом уже визначений позицією до страждань, чи песимістично чи гармонізуюче. Характерно вже те, які страждання ми ставимо на передній план. Приміром, Будда здатен насолоджуватися і радіти, і любив би життя, якби воно не було минущим, смерть – це страшне. Для Шопенгауера саме життя вже переважно болюче, він показує нездатність до радості, до позитивного в житті, він не може жити, стає майже скигливим і любить смерть. Деякі описи страждань можуть бути наочними:

Паскаль: «Найобмеженіший дух спроможен побачити, що на землі для нас не існує ніякого по-справжньому тривалого задоволення; що всі наші радості марнота, минущість, наші страждання навпаки – нескінченність…» «Усі люди бажають бути щасливими… усі бідкаються… сьогодення ніколи нас не вдовольняє, ми зваблюємося надією, а вона веде нас від одного нещастя до іншого аж до смерті… У природі нічого не існує особливим чином, що вивершило б кінцеву мету і щастя людини, – зорі, комахи, хвороби, вінни, тягар, злочини тощо. Відтоді як людина втратила істинне щастя, для неї все з'являється як таке, навіть її власне знищення… а хто лишень має якусь дещицю, то те, що їй бракує, завдає більше смутку, аніж те, що він має, насолоду…, ми готуємося завше жити і ніколи не живемо. Інстинкт навчає нас, що ми власне життя повинні шукати у собі. Наші пристрасті женуть нас назовні. Твердженню філософів: «Не залазьте у свою душу, тоді й знайдете щастя», не слід вірити. Смішний і стоїк: «Він хоче в собі спекатися пристрасті і стати богом; інші ж навпаки зректися розсудку, і стати тваринами… Шукаючи щастя, ми знаходимо лише убозство… У людині ми відкриваємо велич і вбогість». «Коротко, людина знає, що вона нещасна». «О, яка химера – ця людина! Який хаос, який раб заперечення!.. незбагненне створіння!»

Шопенгауер: «Будь-яке життя – страждання. Постійне прагнення без мети, без шаленства; це постало з потреби, нестачі, болю; при ситості одразу ж настає нудьга. Життя – це боротьба за існування; коли ж є існування, незмога щось починати з цього. Наші бажання безмежні, кожне задоволене бажання вимагає інше. А дає щось життя, то це для того, щоб брати. Щастя знаходиться постійно в майбутньому або в минулому. Бажання жити – це намагання, яке неодмінно… Будь-яке ж задоволення – це звичайна неґативність. Сам лише біль є позитив. Велика радість мислима як наслідок великої попередньої скрути. Усе, що нас ото

чує, носить на собі сліди страждання. Світ – це пекло; homo homini lupus est (людина людині вовк – *лат.*). Однак, найщасливіша мить у щасливої людини – це мить, коли вона засинає, як найнещасливіша мить **нещасливої** людини – це мить, коли вона прокидається. Світ може бути гарним на вигляд, але можне й не бути.

Песимізм та оптимізм – одне й інше відхиляють життєвість – дуже загальні абстрактні типи. Вони прибирають конкретної форми в низці окремих реакцій на страждання, які підлягають характеристиці. Існують, принаймні, реакції, які поводяться так, неначе страждання не було б чимось звичайним, і чимось цілком уникним. Тому й висловлюємося, що страждання можна осягнути як щось останнє, особливо доки сам не відчуваєш, що воно вразило тебе вітально.

Ми уникаємо страждань: у собі, коли ми не осягаємо фактів, не обробляємо, не переживаємо; коли звужуємо його межі: інших, коли тримаємося (від них на відстані), своєчасно відвертаємося (від них), де страждання стає незцілимим.

Ми діємо і не думаємо про можливе страждання чи завдяки діяльності вирваємося з (пазурів) страждання – поки воно не паралізує життєві сили. Тут ми обмежуємо себе по-мистецьки, інстинктивно. Сама діяльність у таких обставинах, відповідно до смислу і думки, може бути лише скінченною, утопісною; якщо діяльність наповнена ідеями, носить універсальний характер, то переживання страждань не знаходяться на відстані і не зазнають утиску. Це вдається лише у скінченній дії, але не під час творення.

Страждання ми поборюємо у випадку німотної передумови, що його можна уникнути, усунути. В багатьох випадках незначного страждання ми досягаємо успіху. Відтак зринають думки – бодай на примітивних східцях духу, – також і при очевидних і неминучих стражданнях: коли настають смерть, хвороба, тощо. Без усвідомлення антиномій чи меж метафізично-міфічні образи світу використовуються для магічних дій.

Людина принижується перед богами, запитує оракула, приносить усілякі жертви. Думки про те, що страждання – слугує для покари, приборкання, іспиту, роблять із страждання звичайний засіб, нічого остаточного. Продовжимо це визначеними способами життя, передписами у поводженні. А чого незмога продовжувати, воно зникатиме, коли лише очікують, що страждання справило свою позитивну дію. Подібною є і нинішня думка, яка замість спрямованості до Бога розглядає біологічні цілі як надупорядковане, і страждання в біологічному відношенні слід осягати з погляду доцільності, захищати, стверджувати, приводити в залежність, причому зринає задня думка, що страждання потенційно можна цілком усунути, якщо людина поглибила свої біологічні знання так, що може уникати ситуацій, в яких виникає біологічно доцільне страждання.

Нарешті, страждання ми стверджуємо, адже воно не випадає кожному однаковою мірою, тим часом як його перетворюють на добре: і навіть в обурен-

ні, яке власне страждання, власну безвартісність перетлумачує на щось добре, або у виправданні власного щастя, при чому страждання цих інших розглядається як дуже правомірне – через провину, меншовартісність тощо.

Страждання для людини як ситуація набуває нового характеру, якщо воно розуміється як останнє, як межа, як невідворотне. Страждання більше не є чимось окремим, а належить лише всецілості. Тепер людина реагує:

1. Обурено: це означає, власне, не мати ніякої позиції, визнавати себе нездатною, обробляти ситуацію. Усі відповіді на питання про мету, смисл і право страждання пізнаються як неможливі, а діяльність задля звільнення від страждання як безнадійна. Залишається лише вигук у Тіоба: Хто може ставити питання всемогутньому Богові! Обурення від розуміння, однак, має цілком різні, інші можливості розвитку: людина не розуміє, але «вірить» і діє в конкретному; тут обурення наявне стосовно лише формул і знання, так само це якраз найпозитивніший, найдужчий образ. Або ж людина обмежується втіхами життя. Коли ж усе марнотне, (а це втіха пророка Соломона), то можна і їсти, і пити і мати на землі радощі. Це життя до вподоби пророкові: живий пес ліпше аніж мертвий лев. Слід відмовлятися від будь-якого смислу, будь-якого телосу.

2. Втеча від світу: оскільки ліпше, щоб існування не було, постає цілковита апатія, байдужість, відмова від будь-якого страждання, і будь-якої радості, щоб, зрештою, прагнути до нічого. Індивід, поки він має силу, і думає лише про себе, приходить до самогубства. Як розгляд світу осмислення стосується таки існування взагалі. Світ і страждання зв'язані невіддільно. Відтак перервати зв'язок зі світом – це буде звільнення. Розвивається нове вчення, яке неодмінно вестиме туди всіх людей. Воно може бути цілком нерелігійним і вважатися атеїзмом. Жодні моральні і релігійні сили при цьому не потрібні для того, щоб справляти дії. Це і є звільнення в небутті, без ненависті і без любові до життя і світу.

3. Героїчна: людина в стражданні покладається на саму себе як індивід, підіймається до власного особистого смислу. До усвідомлення свого «Я» вона приходить через страждання. Вона не ухиляється від них, проте уперто бере їх на себе. Людина бачить страждання, терпить їх, аж поки не йде із світу. Вона стверджує не існування, про яке вона не знає чогось остаточного, а своє буття і свій смисл. Вона перебуває самотня в пустелі і відчуває, як з неї виходять життя і сила, і то якраз тоді, коли страждання сягає своїх крайнощів.

4. Релігійно-метафізичні: сила героїчного, індиференція світу, що з силою прагне до ніщо, безпитальна віра типу обурення перебувають вкупі в рідкісному переживанні і формуванні життя, які спираються на пізнаному відношенні до абсолютного, перед яким людина більше не почувається самотньою, от-як герой, однак, сповнена відповідальності, покладаючись на себе, дивиться як і цей (герой). Страждання, як і в інших випад-

ки, осягається як щось остаточне, неминуче, сутнісне для життя і світу; проте в людині воно з'являється у стані потрясіння, в ній самій як навіть не описуване переживання, яке у безпосередніх вираженнях певності в Богові і потім у формах думок набуває свого виразу, формах, які сприйняті дослівно, вибудовують усі думки, скінченний «надчуттєвий» світ з виправданням страждання, які (думки), одначе, у своєму першопочатку мусять бути безпосередніми парадоксальними проекціями містичних переживань, які генетично з ситуації страждання постають на межі знання певного піднесення, заглиблення, збагачення смислу у стражданні, що виражаються приблизно так:

1. У пов'язаності з Богом: наприклад, Псалом 73: «Хто є мені на небесах, окрім Тебе? А я при Тобі на землі не бажаю нічого! Гине тіло моє й моє серце, та Бог – скеля серця мого й моя доля навіки».

2. у думках про певне страждання в самому Божестві. Бог уявляється у стражданні. Він співстраждає.

Такі думки, принаймні і можливо незв'язне, наївне вираження переживання, будуються з раціональної потреби для метафізичного образу світу, який вчить, чому настає страждання, який його смисл, куди воно приводить, яким чином воно минає. Таке «виправдання» страждання з часів Лейбніца ми називаємо «Теодіцеєю». В таких теодіцеях твориться переживання крайніх ситуацій, міцна оболонка, яка своєю чергою, як тільки зберігає переживання на второваному шляху, для наступних є самозрозумілістю і швидко перетворюється на новий вид переживання скінченностей.

У таких теодіцеях існують арелігійні (теодіцеї), біологічне виправдання (сутнісне) вивільнення в гармонійний всесвіт, в якому на своєму місці страждання є чимось необхідним (Стоя) для гармонії, розуміння страждань як покара і виховання. Всі такі теодіцеї, що шукають мотиву в самому світі, постійно спростовуються пізнанням: через дистеологію в біологічному світі, нездатність бачити жодної гармонії, навіть коли оминати поглядом усі незначні бажання людини, неадекватність покарання і провини в чиїсь окремій долі – усе це завжди говорить супроти і повторює лише граничну ситуацію для нового переживання. Лише метафізичне, ніколи не відповідне пізнанню, ще раз перевірене саморозуміння може дати обґрунтування, що стійко тримається перед критикою. Макс Вебер визнає консеквентними лише три з таких теодіцей: дуалізм Заратустри, індійське вчення про карму і вчення про передвизначення.

1. Заратустра поміщає противагу доброго і злого в метафізичну структуру причини самого світу. Дві сили – добра і зла (водночас чиста і нечиста, світла і темна і взяті в інших ціннісних перевагах), перебувають у взаємній боротьбі. Сцена боротьби – це теж людина. Страждання невиправдані, їх треба поборювати. Людина повинна стояти біля доброї сили. Ця проекція ціннісних негативів на абсолютне (продовжена у християнському гносисі, в маніхеїв, потім у підпорядкованих християнських уявленнях Середньовіччя, на пекло і рай, чорта і Бога)

може завше привести до нового релігійного переживання: до абсолютного, до Бога завжди набувається певне відношення, страждання не можна було приписувати Богові, Бог був виправданий.

2. Індійське вчення про карму: «Колесо переродження» жене людину від одного існування до іншого. В кожному переродженні людина має змогу спокутувати те, що нагромадила в кармі, провину в найширшому смислі. Вона то підіймається, то опускається у переродженнях, з огляду на власний спосіб життя. Страждання – природо-закономірна відплата за вчинки. Страждань можна уникнути лише тоді, коли уникають колеса перероджень; через розрізнювальне знання, (через що засада пізнання, внутрішнє споглядання існує перед плином душевних рухів, аскезою, умертвленням і відмиранням усіх внутрішніх бажань (пізнання: сон, незворушність). Існує лише цікавість до власної душі, жодного стосунку до Бога; боги також перебувають лише як форми існування в колесі перероджень.

3. Вчення про передвизначення протестантських сект: недовідомий присуд Бога (Deus absconditus) є остаточним. Ми не в змозі збагнути смислу цього. Ми знаряддя Боже. Ніхто не знає, для чого людина призначена. Тому завдання лиш треба виконувати, прославляти Бога у світі, не бути прикутим до світу. Це вчення релігійне: в центрі розуміння перебуває Бог.

Щоразу, коли ми бачимо раціональний образ світу розвинутий теодицеєю, ми вже відчуваємо застиглість у вченнях, які самі носять скінченний характер, і крайні ситуації для тих, які в них зростають немовби у саморозумінні, не дають більше змоги для буяння розвитку. А тому за ним невдовзі настає зміна, глибша на один ступінь: звільнення від страждань стає магічною метою, піддається підрахункові, набуванню – принаймні, до певного ступеня. В майбутньому перебувають стани усунутого чи полегшеного страждання: месіанське царство, рай, нове переродження, нірвана. Крайня ситуація – бути змушеним страждати – більше не є остаточною. Смисл стає простим: звільнення від страждань. Осмислення – це чітке заперечення страждань. Замість релігійно-містичного переживання виступає догматичне знання і суми сприйнятних і самозрозумілих правил способу життя.

Спочатку відносно крайньої ситуації страждання стає джерелом релігійного, релігійне ж переживається як щось позитивне, ціннісне, як щось таке, що надає смислу; причому будь-який смисл і цінність у сформульованих думках не сягає вираження, і причому будь-яке вираження мусить бути з необхідності і залишається парадоксальним.

Якщо це релігійне переживання пізнається як ціннісне переживання смислу, як вершина існування, то страждання не заперечуються і не стверджуються, а «долаються», тобто не усуваються, а знебуваються власної ізольованості та відсутності зв'язку. З неминучістю пізнається те, що страждання є передумовою такого переживання. Отак настає парадоксальна ситуація: те що страждання долаються і, те, що є бажаними. Релігійна людина бажає страждань, не для того, щоб якось радіти стражданням, бо ж вона свого страждання не стверджує, а лише, щоб прийти до релігійного переживання. Вона не хоче страждати, а проте, жадає цього.

Страждання, так само, бажане як аскетичний засіб, з магічною метою, як засіб нагромаджувати заслуги, як засіб потрапляти в тілесно-фізіологічні стани, носити з собою містичні переживання. Тут, навпаки, страждання бажане як щось, що у зрозумілій генезі завжди з абсолютної крайньої ситуації веде до осягання абсолютного, до релігійного. Ми дошукуємось не стану, а осмислення життя, самого способу життя.

Тут навіч видно, що при всіх парадоксальних ситуаціях, межі душі тонкі, і що постійно відбувається перехід до технічного стану, до радощів у стражданнях до магічних цілей. Вже у бажанні страждати лежить майже неминуча несправжність, от-як, у молитвах містиків відносно хвороби та страждань.

Кожне сформульоване вчення про ціле стає оболонкою, позбувається оригінального переживання крайніх ситуацій і зв'язує виникнення сил, які рухомо шукають смислу існування в майбутньому, у самобажаному пізнанні, щоб на їхнє місце поставити спокій проглянутого і досконалого, що задовольняє душу, світу з вічно актуальним смислом.

Коли ж супроти цього висловлюється людина, яка стверджує життя, процес, смисл у їхній активності, для котрої світу нема, а він постає, котра не стверджує ніякого присуду цінностей про існування, оскільки воно не розпізнаване, а потім ще й нею співформується, – в такому разі не з'являтиметься жодне сформульоване, систематичне вчення, а тривале збудження, потрясіння, апелювання до власних життєвих сил, і до сил котрогось іншого. Нам відомі дві особистості, котрі відповідають цьому живому типові, але вони протилежні, бо один певне страждання, інший радість пояснюють як останнє: Кіркеґор і Ніцше. Обидва апелюють до життєвого процесу в людині, до відповідальності окремого, до найглибшої індивідуальної серйозности в чесности і в сумлінности до всього в собі. «Внутрішній поворот», невисловлюване у рішенні і виборі, у щоразу найглибших шарах свого «Я» – це певне сутнісне, яке кожен зокрема, творячи сам, мусить пізнавати, яке не в змозі повідомляти якесь вчення. Однак, оскільки небезпека самообману тут стає дуже великою, й істинність, чесність, справжність стають вирішальними категоріями, обидва розвивають безкінечно заплутану тлумачну психологію. Адже у вчення входить лише медіум нашого життя, а не щось сутнісне. Цей медіум є психологічне, його нескінченна діалектика. З допомогою психологічного вчення в руки (людини) дається знаряддя, щоб воно завжди наближалося до відповідальних сфер внутрішнього, і щоб усвідомлення відповідальності і небезпеки самообману спонукало надавати дієвості смислу відносно істинності. Оболонки надійних учень поширюють також поза межами душі. Життя, нескінченне набуває розквіту лише в середовищі нескінченної психології. Це можна було б назвати психологічним світоглядом, якби якраз психологічне, стаючи повідомлюваним в об'єктивних загальноприйнятих формах водночас розглядалося б як несутнісне.

Кіркеґор розрізняє світ щастя і нещастя (воно тут просто розглядається як щ, що приходить ззовні, як випадкове й окреме, як не необхідне й уникне) від світу страждання (пізнане як всеціле і сутнісне). В той час як безпосередня людина ми моволі відвертається поглядом від нещастя, якщо воно її не зачіпає, і безпорадно впадає у розпач, якщо страждання вдаряє людину – в такому разі внутрішня, релігійна людина – з усвідомленням крайньої ситуаци, прикипівши до нескінченної діалектики – постійно відчуває у собі страждання. В тому ж розумінні вона прин не страждань, от як безпосередня людина прагне щастя. Релігійна людина може не зрозуміти, коли наприклад, «вона, у таких великих стражданнях, просить Бо га, випробувати (її) як Авраама. Це прохання і є накип релігійності. Непорозумі ня полягає в тому, що релігійна людина однаково розуміє страждання як щось та ке, що приходить іззовні». Реакція на це – постійна невпевненість, у якій пережи вається відношення до абсолюту. Ситуація остаточно парадоксальна: бути пев ним означає припинення страждань, а відтак зникнення релігії. Ці виходи для впевненості перебувають завжди зовсім близько: певність релігійно пробудженої людини, споглядання, очевидні догми розвинуті й опановані. Кожне звільнення як щось завершене і є таким виходом із страждань, – цей вихід з переживанням крайньої ситуаци також скасовує релігію в Кіркеґоровому розумінні як життєвий процес. У релігійній сфері, поки вона зберігається, людина вірить, що саме в стражданні існує життя, як-от безпосередня людина має віру у щастя. Важить не те, щоб дійти до страждання, а виявити, що ми існуємо в ньому. Релігійна люди на розуміє «таємницю страждання як форму найвищого життя». Не існує жодної можливості, щоб переходити межі страждання. Коли б людина, що існує, тобто, водночас скінченна і нескінченна, жива людина в часі завдяки знанням була б у змозі (збагнути), що це страждання означає відношення до абсолютного, і підня тися поза межі страждань, то вона була б у змозі з існуючої в часі зробитися віч ною. В той же самий час індивід, страждаючи по-релігійному, не здатен увійти в радість, (перевищуючи) значення цього страждання, перебувати поза страждан ням. Отож нерозуміння релігінної людини, якщо ми розуміємо це як завершене звільнення і визволення, полягає приблизно ось у чому: «Нещастя приходить іззовні, воно розбиває серце людини, бо бере свій початок у ставлені до Бога, і по-тім, отак і надалі, релігійна людина стає вже знову щасливою».

Ніцше спростовує не страждання, не його значення, а спростовує, що видатна людина мусить нескінченно страждати, щоб набувати становлення, але для неї страждання не щось останнє, а те, що завжди повинно переходити в життєву силу, а вона – в найбільшу радість. Він робить наголос на цей життєвий процес внутрішньої людини, процес, який для неї проходить цілком самостійно, без зв'язку з метафізичним, чи з Богом. Останнє як вираження життєвої сили і є радість.

Леле (говорить): проходь
Бо ж будь-яка радість хоче вічності,
Хоче незглибної вічності.

З точки зору Кіркеґора Ніцше є арелігійним. З погляду Ніцше Кіркеґор – ворог життя. В будь-якому разі Кіркеґора визнають християнином, Ніцше – антихристом.

III. Окремі граничні ситуації

Загальне крайніх ситуацій, схарактеризоване вище, знову повертається в кожній окремій крайній ситуації. Зобразити їх окремо є необхідністю, щоб, оскільки це обходиться без казуїстики, дійти до більшої конкретності. В кожному разі: боротьба, смерть, випадок, провина – в основі лежить антиномія. Боротьба і взаємодопомога, життя і смерть, випадок і сенсел, провина й усвідомлення спокути гріхів, зв'язані одне з одним, одне не існує без іншого. Проте завжди в емніричному світі існує найбільш гранична межа, щось останнє, ціннісно-неґативний бік, в той час як в одному метафізичному усвідомленні відношення може обертатися. Будь-яка взаємна допомога для емніричного образу світу є лише засада для формування єдностей, які перебувають в обопільній боротьбі; усі смислові взаємозв'язки, зрештою, обмежені випадком, будь-яке життя – смертю, будь-яка спокута новими провинами, – і це поки існує людина. Окремі ситуації тут можна схарактеризувати докладніше:

Боротьба

Боротьба – це основна форма будь-якої екзистенції. Усе, що існує, потребує місця і матеріальних умов: і те й те відіймає це від інших можливих екзистенцій. У біологічному (світі) боротьба за існування відбувається пасивно – у гаданому спокої існуючого співвідношення сил – й активно за зростання, збільшення, владу. Без такої боротьби, якщо ситуація ще неясна, не існує матеріальних умов екзистенції, як і з людиною, в котрої боротьба часто від індивіда переходить на групи, класи й окрема людина не завжди відчуває цю боротьбу. В душі людини боротьба прибирає різноманітних форм. Поряд з боротьбою за матеріальні інтереси, владу, на війні, в економічній боротьбі – усе воно виглядає жорстоким (явищем) – існує боротьба як «Агон» духовних сил. Духовні досягнення порівнюються, пов'язуються одне з одним, ставляться під сумнів: вони живуть не без агону творячих людей, хоч і тут – попри яку муку від безсилля і будь-яку радість від перемоги – кожен твір, зрештою, може непорушно вбудовуватися в нескінченний простір духу, в якому не панує жодного обмеження відносно місця, якщо будівничі сили є справжніми. Лише у похідних наслідках: дія на співсвіт, «успіх», матеріальні винагороди за визнані досягнення тощо. Агон прибирає тих же форм утиску та руй-

нації, як і боротьба. Нарешті, існує боротьба в любові – живий процес, що ш буває розквіту з передумовою, що люди одважуються, взаємно ставити себе під сумнів. Навіть справжня жива любов не розквітне без боротьби; без неї (боротьби) любов стала б обачністю, «лицарством» в усіх тих формах людських стосунків, в яких під назвою «любов» – замість відношення на однаковому рівні – прихована надвлада та асиміляція однієї сторони, і в своєму розвитку переходить в пильнування, турботу, обходження. Отже боротьба поведеться завжди за матеріальну, духовну, за духовну екзистенцію. Боротьба, зрештою, існує і в самому окремому індивіді, як цілість ніколи не дає собі заспокоїтися, поки він живе, і веде його, щоб у собі притлумити так багато можливостей. Без боротьби життєвий процес уривається, є місце спокою у філістерському вдоволенні, у міщанському самовиправданні, де спокій пов'язаний з усілякими ірраціональними душевними явищами, відомими під назвою «нервозність». Проте вдаваний спокій, між іншим, прикриває тут лише боротьбу. Кожна позиція, яку я займаю, відтісняє іншу; кожен успіх, якого я домігся, принижує інших. Моя екзистенція як така відсуває іншого, як інші відсувають і мене. У будь-якій екзистенції хоча й існує взаємодопомога, скрізь у біологічному світі – без неї органічне життя не існувало б, – але будь-яка взаємність відносно емпіричної точки зору будує лише єдності, які зі свого боку борються, і які в собі як певне напруження, без якого життя не розквітало б, припиняють боротьбу, якщо боротьба обмежена силою спільного зв'язку. Останні ж, своєю чергою, залишаються завжди наявні в боротьбі єдності. Допомога і взаємности є анклавами. І якби одного разу уявити світ людини як ціле з мирним ладом, то в окремому боротьба навіть і в обмежених формах, залежачи від матерії, триватиме аж до руйнації індивідуальних екзистенцій, як вона постійно відбувається в окремому індивіді аж до зруйнування у ньому наявних можливостей.

Реакції на крайні ситуації боротьби такі:

1. Людина не бажає боротьби, вона суперечить її свідомому розумінню любові. Вона керується імперативом: не протистояти злу. Поки це є її справжня форма екзистенції, вона неминуче і скоро гине. В іншому випадку усвідомлення не всеціле і прямує в переходах до найближчої форми:

2. Людина визнає боротьбу як щось останнє. Вона відчуває звідусіль утиск, у той час, коли вона у формах товариського обходження, під маскою спокою і любові – при зберіганні певних матеріальних умов – чинить так, немовби екзистенція була б можливою без боротьби. В одному вченні про утонічний пацифізм, у збереженні матеріально корисного і духовного зручного нейтралітету, немов б це є досягнення – людина виходить з центру життєвих сил. У самообмані про фактичні умови своєї власної екзистенції вона нервозна, ненависна, вразлива з одного боку, спокійна і чесна з іншого. Живучи фактично у сприятливих обставинах боротьби, вона вірить в екзистенцію без боротьби.

3. Людина стверджує боротьбу заради боротьби. Вона живе в почуттях боротьби і діє лише, борючись. Це зовсім не потребує бути риторичного вимагання боротьби. Це може набувати осмислення життя і ставати екзистенцією, як у стародавнього германця, котрий на війні, у боротьбі, пізнавав смисл існування як такий, байдуже для кого. Відповідно в духовній царині агональне осмислення стає самостійним: духовна робота приносить лише радість, наскільки вона стає агональною; робочий процес супроводжується основним уявленням: усі інші є непридатними. Тут ідеться про перевагу і перемогу, а не про справу. В останній стадії розвитку духовне стає просто формальним, бездушним, і – бездуховним.

4. Життєва людина в антиномічному синтезі, стає субстанційною, повною смислу, діловою, особистою, існує, як вона існує взагалі як скінченна, тимчасова, з правом вибору, так і неминуче борючись. Вона не відчуває смислу у тому, щоб про боротьбу взагалі сказати так чи ні. Відносно конкретної екзистенції боротьба неминуча, вона надає гідності і сили. В ідеї про певну цілість ми можемо мислити про зняття боротьби. Будь-яка екзистенція зовсім не є ціле, окрема людина є скінченною, і для неї як скінченної, поки вона хоче жити, і поки вона не бажає обманювати саму себе, боротьба є однією з форм існування, за що вона не виходить, не турбується; хіба що, коли вона наприклад, в матеріальній сфері пасивно допускає боротьбу завдяки сприятливим для неї обставинам і насолоджується її плодами. Те, що вона ними насолоджується, є визначальним, цим самим вона зайняла позицію, і більше не в змозі сказати, що її екзистенція побудована на любові і «непротивленні злу»; вона побудована на жорстокому визиску, як будь-яка і кожна екзистенція, навіть і без власних індивідуальних зусиль. Життєва людина розуміє це, й усвідомлює, що вона живе і діє як і раніше, і що тут боротьба собою певною формою; і вона (людина) неодмінно, коли вже точиться боротьба, дивитиметься на активну боротьбу як на свою власну сферу. Одна з можливих ієрархій цінностей – яких спільне те, що їх вважають не боротьбою як такою, а субстанцією боротьби – є те, що боротьба в любові ставиться на вершину – проте так само і тут (точиться) боротьба.

Смерть

«Це життя… для нашої душі надто коротке; свідченням цього є те, що кожна людина, найменш чи найбільш значуща, найнепридатніша чи найдостойніша, радше всього відчуває втому, аніж життя; і що жоден не досягає своєї мети, до якої вона затято прямує; бо коли й котромусь у його плині життя щастить довгий час, усе одно вона назавжди падає, і часто у мить сподіваної мети, у яму, яку їй, бозна, хто викопав і відтепер її вважають за ніщо.

Я вважаюсь за ніщо! Я! Ось я собі є все, ось я все знаю тільки через себе!...[1] ».

Це класичне зображення ситуації говорить: 1. Людина помирає, перш ніж досягає своєї мети, неекзистенція – це кінець усього. 2. Смерть – абсолютно особиста річ. – Інакше кажучи, ситуація загальна для світу, і водночас специфічно індивідуальна.

1. Загальна: усе, без винятку все, що є дійсним, є минущим. Те, що не дійсне, як наприклад, просто вагоме, як-от пифагорійське вчення, не є минуще, а вважається позачасовим, те, що якийсь смисл позачасово вміщує смисл, є тавтологія. Минущість, згідно зі своїм смислом, стосується лише дійсностей. Кожне переживання, кожен стан одразу ж зникає, людина змінюється, вона забуває, й отак низка йде далі аж до існування нашої планети, і далі – в нескінченне; про світ як ціле минущість стверджує так мало, як і неминущість, вона як нескінченне для нас не є предмет. Можна якось жити, ставлячись байдуже до власної смерти, ми живемо у певному загальному, у чомусь, що здійснюється в поколіннях, протягом тисячоліть, в якому ми відчуваємо себе співробітниками. Можна й у царстві предметних, поцейбічних речей, розтягнути як завгодно цілі, смисли. Усьому, що має здійснюватися, неминуче, проте, загрожує для нашого ока загибель. Чи мають на увазі переживання, окремо взяту людину, народ, людську культуру, – різниця тут лише кількісна у тривалості існування, неясності, скільки часу може розтягуватися тривалість; у принциповому плані скрізь і завжди одне й те саме: усе як дійсність минуще, обмежене, підлягає загибелі. Звісно, щоразу усвідомленість неминучої кончини можна відсунути на довший проміжок часу: лише сліпота, відтак уникання крайньої ситуації, може деінде припинитися і дійсне немовби приймати як абсолютне, як вічне, як непорушне.

2. Індивідуальна: не скрізь і не завжди цей вид минущості найбільш вражаючий. На межі дитинства по-філософськи спрямований дух від пізнання про забування переживань і подій може зазнавати потрясіння. Зникнення позаособистих цілостей, народу, культури в історії часто пізнавалося боляче (наприклад, кінець античної культури, взяття Константинополя турками для останніх «греків». Хоча й індивідуальна смерть власного «Я» у деякі часи сприймалося очевидно цілком байдуже, вона, однак, з виникненням індивідуалістичної самосвідомості є скрізь межею, що повертається й уривається. Тут скрізь існує унікальне відношення людини до своєї власної смерті, непорівнянної з кожним загальним чи особливим пізнанням смерті іншого, ближнього. Залишається щось цілковито некомунікабельне, щось цілком таємне, щось цілком самотнє в людині, чого вона не в змозі висловити самій собі, чого не в змозі передати й іншому.

---

[1] Goethe 36. 3 (1771)

Зв'язок людини з власною смертю відрізняється від зв'язку з минущістю усього іншого, лише небуття світу взагалі є порівнюване уявлення. Всі різновиди минущості вона може пізнавати як здійснені і здатна після цього (спокійно) переносити, в той час, як зникання власної сутності чи світу взагалі для людини має всецілий характер. Людина в загальному чи в окремішньому може осягати смерть як подію з тілом, як неекзистенцію ближнього, в той час як вона сама ще існує; вона здатна пізнавати тілесні болі, страх, смертельний страх, неминучу смерть – а проте пережити небезпеку: але у неї відсутнє будь-яке пізнання про смерть, є лише відношення живої людини до смерті; вона здатна обійтися без цих пізнань і непомітно померти без них.

Смерть – це щось не уявлюване, щось, власне, немислиме. Що ми при ній уявляємо і мислимо, є лише неґації, і лише побічні явища і ніколи не якісь позитивності. Отак ми у власному розумінні ми «не пізнаємо» навіть смерті ближнього. Він покидає нас і всетаки для нас той самий; він є і його нема. Наше загальне знання про смерть і наше пережите відношення до смерті є цілком неоднорідні речі: ми можемо одночасно в загальному знати смерть, а проте у нас є щось, що її інстинктивно не вважає необхідною і можливою. Те, що нас психологічно цікавить, – це є цілком особисте ставлення до смерті, індивідуально пережита реакція на ситуацію з межами смерті.

Це питання постає одразу ж, коли смерть як крайня ситуація увійшла в переживання людини. Воно відсутнє у примітивних народів (у них смерть часто вважалася не як щось неминуче, а спричинене якоюсь злою волею); смерть не є і в пов'язаних часах, в які людина традиційно і просто переймає готові уявлення про роль смерті як цілком самозрозуміле, і з такою певністю, як мислиму дійсність: смерть існує не при всіх осмислюваннях, конкретизаціях думок про безсмертя, які знімають смерть як межу для переживання. Так багатьом християнам Середньовіччя було цілком відомо і самозрозуміло, що людина після смерті іде в чистилище, що вона вспадковує вічне, чуттєво уявне життя, що після смерті вона отримує покарання і винагороду; що для цього земного часу вирішальне значення має те, як живе людина, як вона діє; психологічний стан у такої людини, якщо вона таки збільшує гріхи, такий, як у котроїсь людини, що цілковито певна, що вона мусить складати іспит, але, таки, для цього не досить ретельно працює. У всіх цих випадках чуттєвий страх перед смертю більш чи менш долається уявленням про чуттєве збереження. При цьому перекручуються майже всі тлумачення і формули спочатку цілком інакше вмотивованих релігійних переконань. Усвідомленість межі і нескінченності зникає, смерть стає простим відтинком у скінченно уявному світі, вона перестає бути пограничною ситуацією. Специфічне переживання, яке виростає з крайньої ситуації, не залишається зайвим.

Яким чином людина може реагувати, якщо для неї смерть залишається усвідомленою як крайня ситуація? Чуттєві уявлення про безсмертя для неї збігаються; «віра» як гавань у скінченних змістах уявлення щезає. Інтелект, що прагне віру замінити доказами безсмертя, для розвитку психологічних сил цілком бездієвий, у ліпшому разі він є вираженням непідтвердженої віри, що залишилася збереженою, відношенням до знаної, але ще не пережитої крайньої ситуації, на основі і далі існуючих сил віри із скінченним змістом. Інтелект для людини з її усвідомленням крайньої ситуації смерті не має смислу для розмірковувань про безсмертя; бо за своєю сутністю інтелект застигає в обмежуваному, а відтак у скінченному. Отже, якщо одного разу досягнуто крайньої ситуації, залишається лише реакція в розвитку нових сил, які своє вираження таки знаходять у формулах, та, власне, є життєвими установками, життєвими способами мислення. Часто тут формули, як видається, показують розвиток згідно з раціональною послідовністю – і з втратою крайньої ситуації в застиганні до нової скінченної чуттєвості, – таке може трапляти ся часто, – але у живій реакції раціональна послідовність завжди знаходить свою межу в останніх установках, які постають із сил, що після потрясіння душі в крайній ситуації залишаються зайвими або ж набули свого зростання. Спробуємо розглянути ці можливості:

Найближча реакція тут – чисто неґативна: з погляду осягнутої крайньої ситуації усі примітивні змісти віри руйнуються, на їхнє місце виступає щось нове. Раціональна послідовність веде до антиномій і в своїй безмежності є чимось, що практично зникає. Поза миттєвим існуванням нічого більше нема видимого, саме існування постає хаотично. Відповідальності може й не бути. Життя минає так, як це дозволяє випадок. Найвище суб'єктивне достоїнство досягається при такій структурі і в послідовному спростуванні будь-якого смислу, будь-якої віри, яка зберігається в кожному життєвому становищі, що настає. Достоїнство в неґативному, проте, знімається відносно об'єктивного розгляду якраз тут, коли просто неґативне у непіддатливій послідовності і суб'єктивній істинності зображує істинний смисл.

Перед цією нігілістичною реакцією усі інші реакції єдині в тому, що вони в житті, яке актуальне і відоме нам самим, бачать не щось абсолютно останнє, що вони в найширшому смислі, виходячи поза межі морального, бачать щось у житті, в якому ми якимось чином відповідальні, в якому щось-небудь набуває розв'язку. Якийсь смисл чи якесь існування чи якийсь процес виходить за межі життя. Думка про безсмертя формулюється у найрізноманітнішій, суперечній самій собі формі, і завжди як вираження цієї сили, що долає пограничну ситуацію, не іґноруючи, і не забуваючи її, що, однак, вирішується те, що поза цим життям має смисл чи існування, – воно міняється. І воно, коли формулюється

цілком чітко, що піддається уявленню, і мисленню, є вже знову потраплянням у ситуацію в скінченному без абсолютної межі. Так у могутньому посиленні душевних потрясінь і душевних сил постійно, попри смерть, шукається зв'язок з абсолютним і завжди приймається певне скінчене в абсолютному розумінні. Постійно переживання крайньої ситуації – смерті – спочатку долається зв'язком з абсолютним, без сприйняття чуттєвого безсмертя, з ясним усвідомленням припинення цієї екзистенції; і майже завжди ми чуємо знову слова про безсмертя у старому розумінні. Тож, уявімо окремі з-поміж можливостей:

1. Класичний приклад переживання минулого як головного переживання, яке впливає на осмислення життя – будизм. Життя було б чудовим, якби воно застигло у спокої, оскільки ж усе минає, то все позбавлене смислу. Коли Будду хотіли звабити для життєвих утіх вродливі жінки, він відповідає:

Не тому, що краса у мені викликає байдужість
І нечулість до радості влади,
Моє серце сумне і прибите
Лиш тому, що довкруж все мінливе
О якби я захищений був від речей, що довкола,
Отоді б я любов'ю наситивсь...
О коли б ви змогли так вчинити,
Щоб краса цих жінок не зів'яла ніколи
І ту радість кохання, що позначене злом
В своїм серці як в рабстві
Тримати. Лиш поглянь,
Як люди старіють, хворіють, вмирають
Й цього досить мені, щоб утіха
була тягарем…[1]

У такому переживанні гідним бажання є лише припинення минущості. «Отже, не звільнення для вічного життя, а жадання до вічного смертного спокою. Причиною прагнення до цього звільнення… є не те, що життя обридло, а те що обридливо думати про смерть» (Макс Вебер). У цьому житті вирішується, чи людина досягає мети вічного спокою. Психологічно дієвою тут є, звичайно, установка: усім тим, що є минущим, я не хочу навіть насолоджуватися. Раціонально ж дієвою, однак, є індійська передумова, що людина вічно перероджується, завжди мусить пережити минущість, якщо вона не відхиляє усіх пристрастей, будь-яке бажання, байдуже – для доброго чи для злого, якщо вона взагалі не дає померти своїм життєвим бажанням. Відтак спосіб життя прибирає форми, яка за смислом виходить за межі життя. Нігілізм буддизму, який заперечує цін-

[1] Acvagosha Ubers. Bei Reclam. s.51.

ності світу, оскільки все минуще і тому марнотне, перебуває в крайній противазі до безвідповідального нігілізму індивідуаліста. Тут має значення те, як проводити це життя. Це життя, однак, не слід проводити в байдужості і полишати волі випадкових нахилів. Спогорда відгукується Будда:

Діяти
Так, як лягає на серце
І життям утішатись,
Зло оминати –
Цей припис життя![1]

З огиди до смерті постає бажання до смерті. Смерть долається, коли все, що помирає, переживається байдуже. Хто більше нічого не любить, той нічого не втрачає. Хто нічим не насолоджується, той нічого більше не позбувається. Кому все байдуже, у того нічого не загнає знищення. Вирішальним для життя є те, чи людина досягає такої байдужості. А потім вона долає смерть, в той час, коли бажає її і фактично може бажати. Людина не може її наблизити самогубством, оскільки потім у найближчому переродженні знову з'явилися б сили бажання до життя, пристрасті. Думка про переродження, для інших втішення, тут є найстрашніше нідняття смерті до вічно повтореного. Отож, буддист прагне остаточної смерті. А чи досягає він її, – це вирішує його [спосіб] життя, він є відповідальним за це, в цьому смисл його життя.

2. З огляду на смерть і минущість, у буддиста виникає жага до вічного застигання у спокої «ніщо», і він вірить у свій засіб, як він вірить у передумову смислу цього засобу, у вічне переродження. Смерть долається, коли вона стверджується. Цілком протилежною є реакція, яка вічне становлення і зміну бачить як щось позитивне у минулому і в смерті, і з цього переживання приходить до віри в безсмертя. Зі смерті постає нове життя. Принагідно, ця віра набуває уявлення про реінкарнацію, проте як щось бажане. Тут долається смерть, тоді як вона заперечується, вона не є чимось скінченним. Має значення те, щоб проводити повнокровне і насичене життя, покращувати його, а потім після смерті воно і далі зростатиме. Таке осмислення, – долати смерть покращенням життя замість того, щоб заперечувати його (зрештою і те й інше (стоять) у противазі обридливості від життя, що веде до хаосу та самогубства) в історичному плані репрезентовано декотрими з досократиків та філософів Відродження. Джоель має на увазі Піфагора та Емпедокла: «Вони почувають себе нескінченними, просто вони не вірять у свою коротку, вузьку, одноразову екзистенцію: їхня самос-

[1] 1. c. S. 52.

відомість свідчить супроти смерті. Надлюдське відчуття самості і життя примушує їх до створення догми про переродження... Якраз індивідуалізм – от-як показують Лессінґ і Ліхтенберґ (та й Ніцше) – сильний до цих догм, захищати які удатний навіть безбожний Гюм...» – «Насправді, на погляд стародавніх натурфілософів, не існує ніякої смерті, а лише зміна...» «Вогонь живе завдяки смерті повітря, і повітря завдяки смерті вогню, вода живе смертю землі і земля смертю води». «Ми живемо завдяки смерті тієї душі, а вона через нашу смерть...» (Геракліт). «Ніщо не помирає і ніщо не виникає, усе міняється... Вчення про мандри душі – це спростування погляду на виникнення і забуття... Душі зникають лише для того, щоб знову народитися в іншій поставі... Так само і Ренесанс... Кеплер проголошує moriens renasci – (вмираючи, ми відроджуємося)...».

Без будь-якої міфічної фіксації віра Ґьоте в безсмертя є репрезентативним прикладом відносно цього подолання смерті через життя. Наведемо характерні місця з його рядків[1]:

Супроти чуттєвого, матеріального ідей про безсмертя:

Раз і назавжди ти хочеш мені учинити вічне життя!
Проте у часовому відтинку не роби мені мить такою тривалою[2].

На цій землі я радістю втішаюсь...
І не бере мене цікавість
Спізнати той інакший світ,
Чи є і там любов, ненависть,
Чи є і там і верх, і спід.[3]

Мене це може вкинути у розпач,
Що від людей я утисків тут зазнаю,
Й обмежена стає для мене вічність,
Мене окутує жаске жахіття від того,
Що на небі жде мене останній присуд.[4]

З вічною душевністю я не зумів би нічого зробити, коли б вона не запропонувала долати нові завдання і труднощі[5].

---

[1] Взято з Фогеля. Особисті свідчення Ґьоте про своє ставлення до релігії. Ляйпціг, 1888.
[2] Ксеніїн.1796.
[3] Фауст 1. Переклад М. Лукаша.
[4] Zahme Xenien VI.
[5] До канцлера Мюллера 1825.

Смисл інших позиці і толерантності:

Було завше так природно, що голодний і спраглий на вічність потім в уяві стан готувати такі страви, які тут припали йому до смаку, і його шлунок міг переносити їх тут. М'який орієнтал прикрашає свій рай столами, накритими смачними стравами. – Бравий північанин з Асґарда задивляється в небесні глибини, бачачи там безмірне поле бою, і потім гамується, вижлуктуючи келих пива з героїчною мужністю, сидячи на ослоні разом зі своїм батьком Одіном. І по-вченому вдумливий теолог і проповідник у світі сподівається там на академію, своїми нескінченними випробами, безперервними дослідженнями удосконалюватися у знаннях, поглиблювати власні пізнання[1].

Коли я у власних інтересах прикипаю більшою чи меншою мірою до вчення Лукреція, і всі мої зазіхання замикаю життєвим колом, то я радію, відчуваю завжди неабияку бадьорість від цього, бачачи, що всематеринська природа задля ніжних душ тихо відлунює ніжними звуками і відголосами у власної гармонії, і скінченній людині певним чином створює приємне відчуття вічного і нескінченного[2].

Немислиме смерті. Інтелект не є придатний, щоб про безсмертя мислити і не мислити, обґрунтовувати його або спростовувати:

Як я можу щезнути, як ти можеш щезнути? Так ми – щезання – що це значить? Знову це слово, порожній звук, без сердечного почуття[3]. Ґьоте висловлювався чітко: Його (Ґьоте – прим. ред.) мисляча сутність зовсім не в силах, щоб думати про небуття, про те, що мислення і життя зникають. Навіть якщо кожен носить у собі самому доказ у власному безсмерті і цілком мимовільно. Проте, як тільки об'єктивно у нас виникає бажання вийти з себе, як тільки ми наводимо докази про подальше існування, бажаємо збагнути, по-філософському облаштувати те внутрішнє сприйняття, тоді і ми починаємо губитися в суперечностях[4].

Чому тут важливо: діяльність:

Кредо моєї віри – це те, що завдяки стійкості та вірності в нинішньому стані ми цілком самі здатні вийти на вищий щабель наступного [стану], хай то він тут тимчасовий чи там вічний[5].

...«Мудрого смерть не злякає!
З нею кінець не приходить – вірмо в життя і по смерті,
Розум велить нам і жити, і працювати уперто,

---

[1] Погляди Лаватера на вічність 1772.
[2] До графа Стольберґа, 1789.
[3] Вертер, 2.
[4] Kanzler Müller 1823.
[5] До Кнебеля, 1783.

В горі і смутку несімо віру в майбутнє спасіння.
Смерть від життя невід'ємна... [1].

Шкода мені потойбіч зносить дух.
Безумний той, хто в мріях непотрібних
За хмарами шука собі подібних!
Тут твердо стій і пильний зір одкрий;
Допитливий і цей світ не німий [2].

Займатися ідеями безсмертя – справа знаті й особливо жіноцтва, якому нічого робити. Завзятець, котрий вже в цьому і задумує щось путнє, а відтак щодня має щось прагнути, боротися, і діяти, дозволяє, щоб майбутній світ спочивав на ньому, і в ньому він є діяльним та корисним [3].

Переміна є все:

Не ожили б земні творіння
Для безконечного цвітіння
Без вічних сил і творчих дій.
Щоб народитися зорею,
Цвісти врожайною землею,
Потрібен рух, а не застій.
Лише у поступі, борінні
Приходять зміни докорінні,
Минає час без вороття
Та кожну мить у вічність вводить –
Усе у небуття відходить,
Щоб зберегти своє буття. [4]

У цій зміні, попри цю зміну є вічне. Віра у безсмертя:

Жодна сутність не може розпадатися в ніщо.
Вічне рухається і далі в усьому
В бутті почувайся щасливим!
Буття вічне; бо закони
Оберігають твої живі скарби,
З яких усе має смак [5].

В жодному разі мені не хотілося б позбуватися щастя, не вірити у майбутнє продовження життя, навіть більше, мені хотілося б сказати словами Лоренцо фон Медічі, що всі, хто не сподівається нічого іншого, мертвий вже у цьому житті; лише такі незбагненні речі перебувають надто далеко, щоб бути предметом щоденного розгляду та руйнівного для думки споглядання [6].

---

[1] Герман і Доротея IX. (пер. П. Тимочка)
[2] Фауст II, 5. (пер. М. Лукаша)
[3] Еккерманн 1824.
[4] Окреме й ціле (до Naturw. 11, 1) 1823. (пер. П. Тимочка)
[5] 829.
[6] Еккерманн, 1824

Коли котромусь уже 75 років, не буде чимось хибним, що він подумує про смерть. Мене ж ця думка повністю обходить, бо маю тверде переконання, що наш дух є сутністю з цілком неруйнівною природою. Він бо триває у дії від вічності до вічності, схожий на сонце, яке немовби просто зникає в наших очах, проте, власне, ніколи не зникає, а невпинно світить і далі[1].

Довір'я до природи:

Вона (природа) мене породила, вона мене і виведе. У мене цілковите довір'я до неї. Вкупі зо мною вона може сяяти; свого витвору вона не буде ненавидіти[2].

Сили не зникають:

Не може бути ніякої мови про зникнення таких високих сил душі у природі, – ніколи, за жодних обставин; ніколи ж вона не дозволить отак тринькати власні статки; душа Віландса – скарб за природою[3].

Людина повинна вірити у безсмертя. У неї є таке право, – воно відповідає її природі і людина може спиратися в цьому на релігійні твердження… переконання у нашому продовженні життя виходить у мене з розуміння діяльності. Адже коли я аж до власної кончини дію мляво, природа зобов'язана вказати мені іншу форму існування, якщо дух більше не спроможний витримувати нинішньої (форми)[4].

Ці сили Ґьоте розуміє як монади або ентелехії:

Кожна ентелехія – це частинка вічності, і кілька років, з якою вона (вічність) зв'язана з земним тілом, не роблять її старою. А коли ця ентелехія дрібнішого виду, тоді вона упродовж свого тілесного усихання здійснює своє панування не значною мірою[5].

Ентелехіина монада повинна триматися неактивної діяльності. Коли ж ця діяльність стає для неї іншою природою, тоді у вічності в неї не бракуватиме занять[6].

Я не сумніваюсь у продовженні нашого існування, бо природа не може втрачати ентелехії. Проте ми безсмертні не в однаковий спосіб, і, щоб у майбутньому заявляти про себе як про велику ентелехію, треба, щоб вона була одна[7].

---

[1] Еккерманн, 1824
[2] Природа, Афоризми.1780/81.
[3] До Фалка 1813.
[4] Еккерманн, 1829.
[5] Еккерманн, 1828.
[6] Зельтерові, 1827.
[7] Еккерманн, 1829.

3. Безсмертя є сукупним поняттям відносно думок, згідно з якими смерть мислиться подоланою, хай то йдеться про вічне буття в чуттєвих уявленнях, про позачасовий смисл, про вічне переродження. Ці думки є вираження переживань, вони не доказові; коли ж ми силкуємось до чогось, на кшталт доказу, то мова тут, наскільки при цьому є смисл, про дороговказ у піднесенні душі над межі смерті, от-як, приміром, докази про (існування) Бога є не докази для пізнання, а опис шляхів для піднесення до абсолютного.

Для всіх різновидів думок про безсмертя спільним є те, що для віруючого важливо, яким чином вести спосіб життя. А воно здатне набувати змісту, якщо у цім житті надаватиметься значення тому, щоб здобувати віру, зв'язок з абсолютним. Коли це усвідомлення про наближення до таких понять стає панівним, тоді релігійне життя буде самометою як такою, оскільки від нього усе й залежить.

Цю позицію чітко розвинув Кіркегор[1]. У нього не проступає жоден якийсь особливий зміст у вірі в безсмертя, а лише найінтенсивніше зображення суб'єктивної внутрішності, значення суб'єктивного стосунку до смерті і до безсмертя. Це позиція невіруючого, котрий шукає віру, як він це відчуває, наскільки це має значення. Тут так і нічого не доводиться, питання про безсмертя навіть ані разу систематично не ставиться. Визначальне знаходиться у цілковитій суб'єктивності.

«Об'єктивно на це питання немає відповіді, адже об'єктивно незмога ставити питання про безсмертя, бо ж воно є саме потенцізацією та виявом найвищого розвитку суб'єктивності. Суб'єктивно питання може постати при бажанні, і виглядати слушним, яким чином як при цьому можна відповісти на нього об'єктивно?» – «Усвідомлення про моє безсмертя належить лише мені самому; і то у мить, коли я свідомий власного безсмертя, я абсолютно суб'єктивний…» Смерті не збагнути. «Припустімо, смерть була б такою підступною, вона прийде завтра! Вже оця непевність, коли вона осягнута і стверджена існуючою людиною, отже ні, так само, через те, що вона є непевність, має разом з цим проникати мислимо в усе, отже, якщо я занурююся у світову історію (бозна, чи вона, власне, мене чимось зачіпає), і я з'ясовую собі, чи починати з чогось такого, що, коли смерть настане завтра, буде варте починання, – вже ця непевність викликає неймовірні труднощі». «Подумати коли-небудь, коротко, про цю непевність, означає навіть нічого про це подумати… відтак, мені завше буде важливіше, щоб в моєму житті вдумуватися в кожну мить, бо ж, оскільки непевність у ньому існує в кожній миті, її можна долати лише тим, що я долаю її щомиті…» «Те, що я помираю, для мене навіть не є чимось у загальному. Я й для себе не є чимось у загальному, можливо я є ним для інших. Але завдання полягає в тому, щоб бути суб'єктивним, тоді ко-

[1] с. 242–253, або s.242–253.

жен суб'єкт, напевне ж, ставатиме для себе самого протилежністю чогось такого в загальному».

«Я мусив би спитати, чи взагалі може існувати уявлення про смерть, чи ми сприймаємо її, і, сприймаючи, можемо переживати її в уявленні, або ж чи вона є, будучи дійсною; оскільки ж її дійсне буття є небуттям, отже ж, чи вона є, не будучи, іншими словами чи ідеальність, мислячи про неї, може ідеально долати її, або ж, чи матеріальність перемагає у смерті, так що людина помирає мов пес, у той час, як смерть може зніматися лише через уявлення помираючого про смерть у мить смерті...» А поставатиме питання, – може смерть увіходити в уявлення людини? – відповідь буде ствердною, «тоді запитають... яким же чином уявлення про неї повинне змінити все життя людини, коли вона, щоб помислити про непевність у смерті, змушена думати про неї щомиті, щоб, таким чином готуватися до неї. Поставимо запитання що це означає – готуватися до неї... І яким чином я можу готуватися?... Запитаємо про етичність відносно її значення, про релігійне вираження відносно її подолання. Вимагатиме розв'язку, слова, яке б вирішило цю загадку, логічного виразу, з допомогою якого жива людина боронилася б від безперестанного уявлення про неї...» «Проте коли суб'єктивізація є завданням, то для окремого суб'єкта думка про смерть не є щось таке взагалі, а діяльність, бо ж саме в ній лежить розвиток суб'єктивності, те, що людина в своєму переосмисленні власної екзистенції, діючи, переробляє саму себе, що вона справді думає про помислене, і реалізовує його...»

Випадок

Випадком ми називаємо існування, подію у відношенні до якоїсь необхідності, стосовно чого це існування чи ця сама подія може сприйматися не як необхідність. Скільки різновидів необхідних взаємозв'язків існує для нас, стільки ж різновидів випадкових понять мусить теж існувати: випадок відносно причиннєвої необхідності, відносно діяльності, позбавленої мети, але сповненої намірів, відносно смислових об'єктивних взаємозв'язків (від історичних ланцюгових подій до метафізичного смислу про світ)[1]. Що з одного погляду є випадком, може з іншого бути необхідністю: що, приміром, випадкове з різних поглядів на мету, є причиннєво необхідним.

Коли ж розвивати думку і далі, то на межі нашого існування у нашого розуміння скрізь знаходиться випадок. Отже, перерахуймо деякі зв'язки[2]:

По відношенню до природної законності – фактичне існування випадкове (незрозуміло те, що світ існує), по відношенню до будь-якої загальної необхідності (існування є) – індивідуальним. З природних законів не можна збагнути ані

[1] Віндельбанд. *Наука про випадок*. 1870.
[2] Трелч. *Значення поняття про випадковість*. Листи II, 773 ff.

існування, ані індивідуального. Всупереч якимось мислимим світовим законам ціноманіття окремих законів, що не виводяться з нього, є випадковим. Індивід, чи йдеться він чи як унікальне ціле світу, чи як окрема індивідуальність будь-якого виду, є завжди випадковим. Усе нове у світі, кожен стрибок, кожне творіння, все, що не підлягає причинневим порівнянням, з точки зору законності є випадковим. Оскільки повторні нові появи підлягають правилам, наприклад, у хімії будь-яке нове й унікальне відкриття залишається випадковим. З погляду психологічно зрозумілого розвитку всі фази зростання випадкові як прості даності. – Оскільки будь-яка дійсність і будь-яке пізнання існує для нас завдяки вибору з нескінченності, і хоч є необхідним окремий зв'язок, принципи вибору, однак, (інтереси чи ідеї) є випадковими. Цінності осягаються нами з принципу, не з необхідності, і їхнє існування для нас випадкове тощо.

Неминуча антиномія полягає в тому, що ми повинні дивитися на світ як необхідне і взаємопов'язане (раціоналізм), як випадкове й безладно невзаємопов'язане (ірраціоналізм); що ми завжди одне обмежуємо іншою екстремою, не можучи ступити в один бік і, не знайшовши «середини шляху». Завжди при цьому випадок також залишається чимось останнім.

Цей випадок переживає окрема людина в своєму житті, оскільки вона обдумує це, і хоче знайти смисл, як завжди якусь зловісну фактичність: любов, яка їй приносить метафізичне усвідомлення; «бо у прожиті часи ти була моєю сестрою чи моєю дружиною», – пов'язане з випадковою зустріччю в житті; власне існування з випадком, що зустрілися (свого часу) батьки; життєві долі як випадкові даності: економічного становища, виховання, зібрання у прийнятному оточенні, пошуку «завдань». Чи ці події сприятливі чи шкідливі, – людина бачить себе прикутою до таких випадків, які непідвладні їй, хай то вона після цього уявляє з шкідливою для себе залежність того, ким вона є, від таких випадків, хай то вона здатна на майбутнє усвідомлювати про прийдешні, ще невідомі всілякі випадки, хай то вона очікує цілком конкретного випадку і бачить його визначальним.

Реакція на випадковість навряд чи може бути аметафізичною: незважаючи на резигновану відсутність реакції усе марнотне. Людина у своїй долі відчуває взаємозв'язок, усі випадки пов'язані ниткою. Смисл долі відчувається, і в завершеній біографії вона має зображувану цілісність. Людина почувається якоюсь мірою під якоюсь зіркою, переживає себе ощасливленою (наприклад, Сулла – «щасливий»; і Цезар називав себе щасливим). На першій оціночний погляд події, розглянуті як випадкові, мають таки, взаємопов'язаний смисл, вони впорядковуються для людини, котра в цьому, з огляду на свою сукупну позицію, бачить тіхі, фатум, долю, рок, немезіс. Можна було б – і з далекосяжною слушністю – чисто по-емпіричному сказати: з безлічі випадків вибирай активну, життєву, людську позицію, відповідне з нею. Те, що для одного є випадком, і він проходить байдуже повз, для іншого це буде долею. Доля є лише обробка неоднорідних подій, що їх вибирає, акцен-

тує, на них реагує єдиєна індивідуальність. Хоча й в окремих випадках ми можемо це здійснити, життєва людина, однак, як правило, відчуває якраз не так. Її життя творять незбагненні випадки, – нещасливі і щасливі. Її власне існування випадкове, і вона від самої себе як д'Алембер про світ, може сказати: найнезбагненніше те, що я існую.

Як людина, котра з потрясінням переживає випадковість, реагує у своїй цілій життєвій установці, у своєму усвідомленні смислу – у вираженні формул можна побачити, що вони не стиснуті, не однаковою мірою завершені, й обмірковані, якщо в цьому хочемо збагнути первинний духовно-життєвий імпульс: мойра (μοῖρα) керує світом і постійно руйнує його; недослідиме рішення Боже (передвизначення) керує світом; випадки є необхідні наслідки попередніх інкарнацій, чиє життя в доброму і злому справляє дію в новому переродженні.

Спільним для всіх цих формул є те, що людина, котра їх виражала, не мирилася з випадком, а намагалася подолати його тим, що знаходилося за ним. Жодна формула не спромоглася посприяти цьому для мислення, завжди випадок залишається існувати в іншому місці: існування світу в усіх випадках залишається випадковим, чи то існування Бога, Який його створив.

Ці формули – мимохідні продукти чи відрізки життєвого імпульсу, що тут, як скрізь в активності існування долають крайню ситуацію, яка в крайніх ситуаціях створює позитивне усвідомлення, який (імпульс) дає переживання смислу опори, необхідності, який з цього черпає сили для конкретних життєвих акцій, проте ніколи не може висловити для інших зв'язно і достатньо у предметній формі. А намагаємося зробити це, то існують формули, що сприймаються як авторитативний розв'язок для власних аналогічних переживань, або ж спростовуються через неминучу роботу інтелекту, де розмова предметна.

Найглибиннішу дію має процес остерігання випадку, відколи існує ідея людини. Пізнання про нерівність людей згідно з індивідуальними задатками, між якими пролягає велетенська відстань, – у расах, роді, віці, пізнання про залежність людини від цивілізаторських, матеріальних умов дозволяли нерівність людей приміряти до ідеї про людину взагалі, і до ідеї про рівність. Одне й друге є дійсним, рівність і нерівність людей, одного й другого домагалися. Нерівність, що видається такої несправедливою (відповідно до того на що кожен здатний) пізнається як випадок і якщось крайнє, реально ж нездоланне.

Те, що все виглядає так згідно з необхідними законами, – усіх їх ми не знаємо – і обмірковане подолання кимось, хто метафізично гіпостатизує природну законність, хто просто спростовує випадок. Не відкидати випадку, а закладати в основу світу, як незбагненний акт нескінченного, абсолютного, Бога, – в цьому полягає релігійне значення думки про передвизначення: переживається прагнення до нескінченності, подолання

крайніх ситуаціях і для цього знаходиться вираження, яке, сприйняте досліжно, хоча й знову веде в осмислення свавільної, божественної особистості, проте з огляду на свій чистий смисл стає вказівкою на пережите закріплення релігійної людини, котра у змозі не обходити випадок, і не спростовувати його, але й з погляду такої дійсності не зневірюватися, а саме в ній пізнавати злет до абсолютного, і як релігійна людина, не буде ані стверджувати, ані заперечувати [випадок].

Провина

Те, що інколи, одного разу, через можливе нізнання будь-яка реалізація цінностей не має наслідків, зводиться нанівець, те, що будь-яке здійснення цінностей прив'язане до умов випадку, виглядає таки приголомшливим. Проте ніщо не осягає це так глибоко як антиноми, які роблять провину неминучою. Уявляється можливим те, що провина є чимось скінченним, чимось уникним, можливо й те, щоб збагнути лише окремі вчинення провин, а не істотну провину; а ще ж людина стоїть тут не у крайній ситуації, а з певним етичним оптимізмом витворює життя, яке вона якомога відчуває вільним від провини: стоїк набуває усвідомлення етичної самовпевненості, що з погляду крайньої ситуації розглядається як завмирання в скінченному, як сліпота перед антиноміями, як зверхність скінченної людини. Ось тут у цій крайній ситуації людина хапається до власного коріння. В той час, як стоїк у всіх коловертях руйнації та безглуздя в етичній самопевності має самого себе опорою (не як особистість, а як схема та формула), то тут береться ще якраз оця остання опора: корінь самостійної власної цінності і смислу осягається в руйнівному плані і людина впадає в цілковиту безнадійність. Це переживання глибоко віруючих людей – Августина, Лютера і Кіркеґора.

Сфера етичного оцінювання дуже широка. Етичне оцінювання стосується етичних учинків та їхніх наслідків: завжди неминучі наслідки, – що і етичних суджень – якщо вони спрямовані туди ж за змістом, – можуть бути не бажані, – підтверджують вислів Ґьоте: діюча людина завжди невідповідальна. Власне, смисл «відповідальності» у діях той, що людина бажає взяти провину на себе. Адже єдина можливість уникнути цієї антиноміі, – це нічого не робити, – і в етичному плані бачиться з неґативним ціннісним акцентом; в емпіричному здійсненні бездіяльність як заперечення бажання до екзистенції неодмінно призведе до знищення власного існування і, крім того, через полишеність – це дійде до «відсутності любові». Отаким чином, кидаючись навсібіч, між діяльністю і бездіяльністю, між бажаною діяльністю і такою, що неминуче береться до уваги, людина в якомусь розумінні не спроможна уникнути провини.

А потім етичний ціннісний акцент поширюється на осмислення і мотиви, які лежать в основі окремо взятої діяльності. Сюди додається етичний самоконтроль, який, раз уже вступив у дію, ніколи не буває вдоволеним, ніколи не бачить чогось цілковито чистим. А коли окремий мотив у штучній ізоляції теж хоче з'являтися повністю чистим і бути таким, – то це не є цілісність почуттєвих та осмислених умов та імпульсів: будь-яка чистота, мабуть, таки якраз є ствердженням певної сліпоти; напрямок на те, щоб скласти довершене уявлення про реальність, яка є передумовою для цілком осмисленої, відтак і етичної діяльності, береться не достатньою мірою.

А ще далі шириться етичний акцент на всі почуття і будь-який різновид душевного поруху, який не має жоднісінької потреби у якомусь зв'язку з зовнішньою діяльністю. Ось тут у нескінченну безодню заганяється саморефлексія, що виконує роль контролю, яка на все дивиться як на щось важливе, яка завжди прагне ладу та спрямування душі до цілісності, до ідеї про людину, до етичної чистоти, чи як завгодно можна називати щось проблематичне за змістом. Протилежні спонуки, і при ствердних почуттях, незліченні, цілком небажані імпульси та інстинкти створюють для свідомості цілковиту невпевненість. Людина більше не знає, де вона повинна знаходитися, якою вона повинна бути – оскільки вона цілковиту серйозність поєднує з таким же самоконтролем і самоспостереженням. Обов'язок і схильність, п'янке піднесення і тривалий мотив, добра воля до чогось правильного і несправжність, справжність і креативна, скінченна життєвість тощо є противаги, поза межі яких людина в кінці не виходить.

З таким етичним оцінюванням людина всупереч самій собі приймає абсолютне мірило, мірило, яке вона взагалі може застосувати лише проти самої себе. І додержання абсолютного мірила змушує її надовго застигати з усвідомленням етичної неповноцінності та провини – не в цьому чи тому окремому, а назагал. От-як, навпаки, завдання абсолютного мірила веде до «вибачення» і до полишення етичних сфер на користь легальності, звичаїв, порядності тощо.

Абсолютне мірило та антиномії щодо етичного оцінювання, загалом, зображуються отаким чином. Проте окремо взята людина не спроможна супроти самої себе розділяти своє етичне усвідомлення провини, бо ж вона у стані дотримуватися його, навіть якщо вона ще надто багато скаже про себе. Оцю останню «провину» – не думаймо лише про злочини та помилки тощо в повсякденному смислі, – вони зовнішні – людина переживає якось самотньо, і мовчання (не як активне мовчання, а як стан невираженості) подекуди є неминуче, попри усіляке бажання до спілкування.

Реакції на етичні крайні ситуації не єдиніні. При їх описі треба дотримуватися того, що важить для будь-якої етики, що є повністю різним,

чи людина етично виступає супроти самої себе чи супроти інших, чи вона з собою поводиться згідно з абсолютним мірилом, або ж, чи вона порівнює, – чи вона відчуває себе як визначальне для нього (мірила), або ж, чи вона об'єктивно судить людей, їхні характери та дії, чи вона взагалі страждає від усвідомлення власної провини чи від провини в людському світі. У цих протипозиціях пообабіч ми бачимо завжди цілком неоднорідні осмислення та наслідки.

Переважна більшість людей не переживає цієї етичної граничної ситуації, ми можемо існувати з допомогою вітальних сил, зі стоїчною самовпевненою строгістю у додержанні моральних звичаїв, зі слухняністю до авторитетних норм, от-як до узвичаєних та сформульованих засад спільноти.

На саму граничну ситуацію існують реакції – в разі, якщо вона діє не просто по-руйнівному, викликає хаос і нездоланний відчай у ненависті до себе, – її результати в історії проступають в типових позиціях, формулах, вченнях, способах поведінки й одразу ж імітуються без оригінального нового переживання причини. Ці реакції можна описати такими типами: об'єктивізація цих антиномій і реакція на них.

1. Антиномія етичної ціннісної протилежності як такої в емпіричному світі з допомогою об'єктивних умов і суб'єктивних намірів утворюється у твердіи об'єктивізації для чогось останнього. У метафізичному смислі існує радикальне зло, чорт. Світ у (цьому) останньому дуалістичний. Через спадкоємний гріх ми неминуче втягнуті в провину. Через передвизначення існує разюча відмінність між людьми. Завдання людини – боротися або на користь позитивного принципу (фактично ця позиція невдовзі завершується, от-як об'єктивізація в дуалізмі є доведеним до кінця; і матінна сутність дедалі дужче відтісняє етичне прагнення), або ж постає бажання допевнитись, для чого існує передвизначення.

2. Усвідомлення про спокутування гріхів первісним християнином. Людина почуває себе, що так, ніби її рятує божественна милість. Гріх більше не має влади над людиною. Вона відчуває себе звільненою. Антиномія більше не є чимось останнім. Через милість антиномія знята. Ця усвідомленість об'єктивізується у «вченні про виправдання», яке у противагі милості і розкутої волі натрапляє на труднощі. Оскільки акцентується лише сама милість, то виникає швидке спотворення у способі життя зі звичайними вигуками: «Милість! Милість!, як про це докоряли лютеранам. Супроти цього обурюються етичні сили, які зі свого боку наголошують на розкутій волі, і, зрештою, релігійність приводять у залежність від етичності. А потім, зрештою, знову релігійна свідомість повертається супроти цього підпорядкування, наприклад, супроти «страшного категоричного імперативу» Канта.

3. Якщо об'єктивізація провини прийнята для чогось останнього в щоденних думках, не долаючись, з'являється типове усвідомлення нещасно-

го грішника, котрий напівстраждає, напівутішається, в той час як власна порочність виявляється в безлічі варіацій («Я праведний равин» тощо). Гріх, отже, використовується для вивищення.

4. Оригінальну психологічну позицію до провини показує Кіркеґор[1]. Противагу він об'єктивує не для метафізичних засад, він і не розходиться в сентиментальному усвідомленні про бідного грішника; натомість, він абсолютизує усвідомлення провини в суб'єктивній екзистенції. Кіркеґор дошукується і скрізь знаходить для зв'язку з абсолютним («з вічним блаженством») типовий для сучасної свідомості вираз тобто для людини, котра у критично-філософському мисленні втратила наївне знання про надчуттєвий світ, про абсолют; він знаходить його для, власне невіруючого – адже під вірою розуміємо очевидне володіння змістами, які є абсолютними, – для людини, котра, однак, тягнеться до віри, котра, проте, має усвідомлення абсолюту взагалі, вирішального значення екзистенції, котра вимагає релігії як здатності незнання. Отак Кіркеґор судить у даному випадку, конструюючи: 1) остаточне усвідомлення провини, в крайній ситуації як усвідомленість всецілої провини всупереч кожній окремій, відокремленій провині, 2) «вічне нагадування» про цю провину як «прикметну ознаку відношення до вічного блаженства».

До граничних ситуацій підноситься найсильніша усвідомленість екзистенції, що як така є усвідомленістю чогось абсолютного. Звідси будь-яка екзистенція з'являється в скінченному абстрактною, це є існування за схемою, хай то воно буде ще диференційованим. З погляду нескінченного чи абсолютного людина відчуває, немовби вона виходить з покрову усього абстрактно-загального, в яких вона, як самозрозуміло, провела своє життя. Тому Кіркеґор пише, що «провина – найконкретніше вираження екзистенції... Що абстрактніший індивід, то менше його обходить відношення до вічного блаженства, то більше він віддаляється від провини; адже абстракція робить екзистенцію безсторонньою, але провина – вираження найдужчого самоствердження екзистенції...».

Можна було б помислити, що людина в усвідомленні остаточної провини хоче звалити провину на того, хто її привів до екзистенції. Але це так само неможливо у крайній ситуації, перед якою цей висновок неймовірний, і людина так само власну нескінченність бачить як об'єктивну, перед якою вона якраз і не в змозі вийти за свої межі, як це можливо в скінченному, де вона як скінченність ставить себе у зв'язок з іншими скінченностями і цим робить можливим зняття з себе провини і вибачення.

Прикметним у цьому остаточному усвідомленні провини є всецілість. І як антиномія, нескінченність, межа, абсолютне є поняттями, що всі разом кружляють навколо одного того самого, так і прикметною ознакою всецілості провини Кіркеґор мо-

[1] 7. 209-237.

же навести: «Всецілість провини виникає потім для індивіда, коли він свою провину, навіть єдину, навіть найнезначущішу, ставить у зв'язок з вічним блаженством».

До всецілості людина приходить через «узагальнення»; окремість може не залишатися окремістю, не лише порівнюватися з окремим, а його треба привести у відношення до абсолютного, яке в етичному плані є абсолютним мірилом, яке людина може застосувати лише до самої себе. «І в узагальненні існує все заглиблене в екзистенцію. Порівняльно, відносно перед людським суддівським стільцем, збереженим пам'яттю (хоча й з загадкою про вічність) певна провина (сприйнята колективно) в жодному разі не вдовольняє і сума їх всіх також. Вузол полягає, між іншим, в тому, що якраз неетично проводити своє життя в чомусь порівняльному, відносному, зовнішньому й останньою інстанцією по відношенню до себе самого… мати право полицяя». «Всеціла провина є визначальною; провинитися чотирнадцять разів – це порівняно дитяча гра». Дитина свою провину має за щось окреме, не «узагальнюючи її»; вона кається, зазнає покари, хоче стати кращою дитиною, і забуває провину; у неї нема жодного остаточного усвідомлення провини. Це «є визначальне усвідомлення сутнісної, а не цієї чи тієї провини».

Людина з всецілим усвідомленням провини «ув'язнена навіки, затягнута в тенета провини». Це усвідомлення ніколи не полягає в тому, щоб: а в постійності відношення, у постійності, чим воно узагальнюється з усім… Ось тут таки знаходиться будь-яке мистецтво існування.

Наш хід думок був (таким): з граничних ситуацій треба розуміти світоглядний рух. Зв'язок можна повернути назад і переживання застиглості в крайній ситуації, в усьому остаточно незвісному, запитальному, антиномічному розглядати як вираження світоглядної позиції: переносити страждання, випадок, провину як остаточне, нездоланне, не іґнорувати його. Кіркеґор бачить зв'язок завжди у цьому способі: «Усвідомлення провини є вирішальне вираження для екзистенційного пафосу перед вічним блаженством». Це «прикметна ознака відношення до вічного блаженства».

Запитаймо, однак, у чому полягає світоглядний зв'язок, то нам укажуть лише на ситуацію та наслідки. Про переживання тут говориться, як і раніше, в сутнісному розумінні: «Вічна згадка про провину не висловлюється в чомусь зовнішньому, вона не порівняльна, оскільки кожне вираження в чомусь зовнішньому завершує провину». Це одна з причин неминучого мовчання про останню внутрішність. Інша причина мовчання – це вимушена оборона проти посередності. Над цим мовчанням роздумував Кіркеґор: «Звісно, людина може вимагати сама від себе зусиль, від яких і найкращий друг, якщо він про це знає, зміг б відрадити найліпшим чином…». Про це абсолютне мірило людина може говорити і може й умовчати… «Кожен, хто насправді ризикував своїм життям, осягнув мірило мовчання; адже друг ніколи не здатен і не дозволить порадити цей (ризик), просто тому, що той, хто повинен важити своїм життям, потребує в довіреної людини, котра не годиться для того, щоб разом з нею обмірковувати про це…». «Той, хто мовчить, нікому не скаржиться так, як самому собі, нікому не дошкуляє своїми намірами; бо його переможне переконання є те, що в кожній людині це співзнання мешкає і повинне мешкати вкупі з ідеалом…».

«У відношенні мовчання до ідеалу лежить присуд про людину…він абсолютно найвищий». «У відношенні мовчання до ідеалу є мірило, яке робить навіть найбільше зусилля для дрібниці… і навпаки у балакучості без зусилля ми робимо велетенські кроки… У згоді мовчання з ідеалом бракує слова, яке не заперечується, оскільки це, що воно означає, відсутнє: це вибачення…».

Сильне намагання покінчити з провиною є самозрозуміле і нормальне. «Вічну згадку про приховану внутрішність» зберігає мало хто з людей. Тому й розуміння провини і задоволення, з якими ми подибуємося, скінченні, бо ж над тією нескінченною провиною та її нізнанням лежить мовчання, яке, принаймні, порушується парадоксальним вираженням: це скінченне розуміння частково викладає Кіркеґор:

1. Провина узагальнюється «з чимось порівняльним (зі своєю власною випадковістю чи чимось іншим) і подробиці провини» піддаються «забуттю». «Це робить життя легким і невимушеним, як життя дитини». Одначе: «Завжди залишається питання, скільки існує людей, котрі в останній інстанції поводяться абсолютно так, як це їм визначає дух: залишається питання… бо ж, можливо і те, що ми всі чинимо так, адже як прихована внутрішність так сама є прихованою…»

2. Уявлення про провину зводиться разом з вічним блаженством лише моменти тами – у неділю.

3. Медитування: «Медитація звільняє людину від того, щоб вона заглиблювалася у визначення всецілості, і змушує її займатися чимось зовнішнім, бо і послаблення медитації є тим, що зовнішнє буде внутрішнім і внутрішнє зовнішнім, через що скасовується абсолютне відношення до абсолютного».

Вивершене розуміння про задоволення є таке:

1. Громадянське поняття про покарання. Воно відповідає тій чи тій провині.

2. Естетично-метафізичне поняття про немезис: «Внутрішність стає зовнішністю. Тому ми могли бачити фурії, але саме ця їхня видимість робить внутрішність менш жахливою, і якраз внаслідок їхньої видимості існувала межа для них у храм фурії увійти не могли. Коли ж, навпаки, усвідомлення провини навіть просто через якусь окрему провину починає немовби роз'ятрювати, тоді ця прихованість якраз і є жахливою…».

3. «Будь-яке самовчинене покарання». Воно робить провину скінченною, бо ж робить її співмірною. «Важливість у покаранні в середні віки, полягала в тому, що індивід по відношенню до самого себе покладав абсолютне мірило». Середньовічне покарання було «зворушливою і захопливою неправдою». Середньовіччя, так б мовити, дозволяє бавитися з Богом. «Вдаймося до експерименту з мислення: людина… котра є лише з самим собою, з провиною і з Богом… подумаймо про її розпачливе розмірковування про те, чи не існує, бува, чогось такого, у що вона могла б впасти, як задоволення за провину, подумаймо про нагальну потребу у винахідливості, про те, чи, можливо, у щось втрапити, помислімо про те, що Бог знову може вчинити добре (з приязню): і сміймося, якщо можемо, над страждаючим, котрий підпадає під покарання…».

Зробимо узагальнення: Кіркеґор показує ситуацію, заперечує висновки, нічого не говорить про різновид самого світоглядного переживання. Він лише завважує, що ці сили цілком позасвітові: самотні з Богом. Він не дає жодних імпульсів для витворення світу. Етичне – це проблема прийняття позиції для самого себе, усі цілі прямо ставляться на абсолютне, не з допомогою ведення справ у світі. Це рефлексивна, самотня релігійність мислення.

3. Життєвий процес

Характеристика крайніх ситуацій засвідчила нам антиномічне становище людини. Людина може в ньому зламатися, однак, спроможна володіти силою життя та опорою. Розв'язання та опора перебувають в обопільній боротьбі, не завжди як усвідомлена протидія, а фактична в житті. Конкретні ситуації змінюються, формальні ж крайні ситуації постійно знову повторюються. Реакції нескінченно різноманітні, проте, відповідно до форми розігрується подібний життєвий процес. Цей процес майже завжди приходить знову до позірного спокою, наприклад, як було показано, в найвищому щасті в догматизованому антиномічному світообразі, в оптимізмі чи песимізмі тощо; через це виникають різноманітні витвори типів духу. Життєвий процес, представлений як ціле, дає нам основний поділ цих типів духу. В описаних реакціях окремі крайні ситуації він уже був чимось загальним, що завжди повторюється. Наразі його можна ще раз схарактеризувати. В будь-якому разі кожна характеристика знову ж таки не досить загальна. Лише в установці на форму, що завше повторюється з допомогою різних засобів, ідею цього процесу можна розвивати.

Світоглядно осягнуте життя проходить у роздвоєнні суб'єкт-об'єкт. Тут воно присутнє найбільшою мірою в безпосередній самозрозумілості як єдність між індивідом та оболонкою об'єктивностей, коли людина навіть не рефлектує, натомість суспільні установи, етичні імперативи, наскільки вони мають значення в моральному розумінні, так само як і природні даності розглядає як такі, що не дискутуються взагалі, якщо вона, немовби можливе ще щось інше, про них зовсім не думає, а в них живе, немовби це є її власна субстанція. Людина і оболонки тут зрощені так (міцно), що світогляд як процес в окремій людині не є більше чимось специфічним. Розгляд таких світоглядів цього виду можливий лише з соціально-психологічного, не індивідуально-психологічного боку; адже найвідмінніші між собою світогляди можуть проступати у цій формі самозрозумілої безпосередності і порівнюватися одне з одним в соціально-психологічному відношенні. Психологічно у смислі індивідуальної психології можливий розгляд стає лише тоді, коли оболонка сама свідомо пізнається як ситуація, як складник ситуації і відтак ставиться під питання;

звідси аж до індивідуального процесу протопереживання пошуку опори, наприклад, релігійного протопереживання в безбожницькому світі, тягнеться поле психологічного окремої душі.

Ця постановка питання проступає разом з усвідомленням того, що можливі й інші форми життя. Усвідомлене пізнання крайніх ситуацій, прикритих раніше міцними оболонками об'єктивно самозрозумілих форм життя, образів світу, уявлень про віру і рух безмежної рефлексії, діалектичного, дають змогу розпочатися процесові, що призводить до розпаду раніше самозрозумілої оболонки. Раніше оболонка як така навіть не усвідомлювалась, тепер стає більш або менш ясно, чим є оболонка, і вні рознізнається як зв'язаність, обмеження чи як щось сумнівне, що не володіє силою, щоб надати опори. І коли цей процес розпаду в суспільстві набуває загальнішого характеру, тоді настає життя, яке може бути предметом світоглядної психології індивіда. Тепер в індивідах поряд з процесами розпаду перебувають уламки оболонки, які, проте, ще діеві у вигляді відірваних фрагментів. Цей процес розпаду може вести аж до знищення. Оболонки більше не існує, людина більше не може жити, мов слимак, з котрого злущили шкаралупу.

Те, що людина живе й не гине, видно по тому, що вона в процесі розвалу старої оболонки одночасно будує для цього нові оболонки чи початки. Таке переміщення життя назовні є, звісно, завжди якимось чином ствердженням того, що лише в цьому переміщенні назовні життя є нізнаваним, процес переміщення назовні є саме життя. Відтак у життєвому процесі оболонки розпадаються лише для того, щоб створити новий майданчик; зрештою, мова йде не про розпад, а про метаморфози. Існуючі оболонки можуть мати усі форми виходу назовні людського життя: діяльність у формуванні світу, витворення реальної особистості, зусилля і творення фактичного пізнання, мистецькі твори і літературу, нарешті, раціональну форму оболонки: філософське вчення.

Цей життєвий процес, в якому розвалюються міцні оболонки, утворюються нові, ця переміна, що водночас є розвалом і переплавленням, – не одноразовий акт, а завше оновлена форма життєвого існування. Поки ми розглядаємо з психологічного боку, ми бачимо лише цей процес, проте ані останнього початку, ані кінця. Ми бачимо історичні та індивідуальні початки, доступні нашому сприйняттю, за змістом уже дуже складні картини, ми не бачимо жодної мети, яка об'єктивно для нас могла б бути метою. Це немовби виглядає так, ніби ми з невідомого нам шляху угледжуємо якийсь відтинок. І він може нашим філософським потребам дати нагоду з форми і вмісту шляху, який нам під силу бачити, споглядально немовби вичислити криву і форму цілого шляху. Це не покладається в обов'язки психологічного розгляду, він лише описує те, що видиме. Звісно, вні розвиває майже неминуче скепсис, чи ми тут, на крайній межі нашого світоглядного розгляду, у

мови, з нашого існування, що таки прив'язане до наших психологічних форм, так б мовити, вистрибнути у більше не психологічно-предметну сферу. Але водночас психологічний розгляд розвиває той погляд, що ці спроби стрибати якраз і є життєвими діями, що творять нові структури, і то завше з усвідомленням того, що відтепер є змога досягнути абсолютного, остаточного. Психологічному розглядові відомо, що ми можемо жити лише в оболонках, якщо взагалі хочемо жити. У силі побудови оболонки розгляд бачить силу життя, а, відтак, сутнісне. В тому перестрибуванні меж, що застрягли у звичайному розгляді, у тому діянні, яке розгляд хоча і ставить під сумнів як щось остаточне, водночас він бачить шляхи для порятунку життя. Завдяки розгляду, що він сам з легкістю є фактором у процесі розпадіння, проте, необхідний фактор у житті, щоб воно знову і знову розгорталося, і відтак сила розчинення, якому, зрештою, випадають на долю неістинні оболонкові фабрикати чи віджилі закам'янілі рештки і безсилі, мертвотні люди, як-от бактерії оволодівають усіма трупами, проте не живим тілом. Шляхом розгляду можна пізнавати, що він хоча й сам за своєю суттю не творчий, проте стоїть на службі життя, що зростає і якому шкоди через нього заподіяти не можливо: він якраз повчає, що є життя, і не може мати щось до нього, що певний свого усвідомлення життя, свого завдання. На такому щаблі тих процесів перетворення, якого нині досягнуто, не можна обійти того, щоб той психологічний фактор приймати в собі. Тому уникання цього завше викликало б підозру.

Отже, життєвий процес включає розпад і утворення оболонок. Без розпаду настала б стагнація, без оболонок знищення. Розпад і оболонки, однак, можуть немовби вивільнитися від життєвого цілого, і через це з одного боку виникають нігілістичні процеси, з іншого – остаточне повзання в оболонках. Те, що ми називаємо мотивами світогляду, є почасти мотивами, яким хотілося б уникнути Ніщо, і водночас неспокою, страждання живої (людини). З допомогою надійних, світоглядних оболонків людина, наприклад, намагається ухилитися від страждання у крайніх ситуаціях, водночас і покриваючи їх; вона шукає спокою замість нескінченного руху; вона хоче вилучити об'єктивні виправдання з раціонального замість абсолютної відповідальності життєвих сил і їхнього вибору. Отже поряд з намаганням людини в нескінченній відповідальності, життєвому зростанні і творенні пізнавати, що є існування, і водночас у ньому разом самоформуватися, існує прагнення у ніщо, прагнення у оболонки.

Після цих зауважень поділ нашого аналізу типів духу виглядає обмірковним. По-перше, ми розглядаємо процеси розпаду, по-друге, оболонки; цим ми осягаємо сторони процесу, в ядрі якого лежить життєве, яке безкінечне; його ми й описуємо. Кожна з цих сторін може усамостійнитись, від чого індивіди уклякають в якомусь типі духу, який є або лише процесом розпаду, або ж просто застиглою оболонкою. Саме життя, осягаючи самого се-

бе, може об'єктивуватися як вчення, і розвинути специфічну форму типу духу, форму, яка сама вже більше не є життєвою. Отже, попри те, що саме життя як щось одне не збагнути, – видимий лише відтинок кривої його об'єктивацій, воно саме є невпинним рухом та перетворенням, ми, однак, у змозі схарактеризувати цілу низку типів духу, що перебувають на цій кривій; про жодного з них ми не скажемо, ніби він «правильний», про жоден не скажемо, ніби він «хибний», про жоден з них ми не скажемо, ніби він – тип духу взагалі у своїй цілісності, про жоден з них не скажемо, ніби він є життя. Якщо ж ми, попри це, уявимо, ніби можна зробити таку спробу, наприклад, з характеристикою демонічного типу, тоді ми змушені будемо усвідомлювати, що як з аналогічними типами висуваємо лише поняття межі, тобто, що саме цей тип беззмістовний, залишається звичайнісінькою формою, а тому як такий принагідно може наповнюватися кожним з інших типів.

Процеси перетворення можна розглядати як процеси в історичному наслідку або ж як процеси в людських індивідах. Якщо ми розглядаємо останні, то не слід залишати поза увагою і перші, вони у чомусь значному показують, чим індивіди є в незначному, водночас вони для них є цією передумовою. Якщо ми – (користуючись) гегелівськими виразами – форми світу протиставляємо формам свідомості, то зрозуміле і визначальне є відокремлення відносно емпіричної казуїстики, відносно ж форм типів для їх опису можна використовувати обидва джерела, бо ж вони у результаті показують те саме лише в великому письмі. У центрі ж наших актуалізацій стоятимуть, однак, і то не самовільно, людські індивіди.

4. Структура типів духу

Відносно кожного типу духу ми ставимо питання про його «структуру». Ми передумовлюємо те, що лише такі споглядальні цілості світогляду можна називати типами духу, у яких єднісна структура. Комплексніші картини є характерологічні і соціологічні типи, які тут не слід розвивати. Ця єднісна структура часто осягається формулами, які згодом можна іменувати «принципом». Інколи вона позначується влучним виразом, який засвідчує «ідею» типу. Кожен тип як такий є нескінченне ціле, споглядальний розвиток якого ніколи не сягає кінця. Ми завше сумніваємося, чи сконструйований тип стосується чогось останнього або ж, чи він виявляється обмеженою конструкцією, певною схемою, яка належить до «елементів», і є лише явищем глибшої сили, що її треба дошукуватись.

Єднісну структуру типу можна показати в розгортанні. Типовий для нього світообраз і типові для нього установки слугують характеристикою. Сюди додається для нього ієрархія цінностей; відтак, якою мірою акцен-

ти поділені на елементи, чому віддасться перевага, що є вершиною ієрархії цінностей, є найвищим благом, кінцевими цілями, завданнями, вимогами й засадами.

Під типами духу слід розуміти принципи, ідеї, сили. Цим мовлено, що їх ніколи незмога досконало розгледіти, що ми ніколи не знаємо, чи ми повинні, зрештою, приймати одну силу чи багато чи як багато. І звідси виходить, що типи духу, чітко розділені, не можна ставити поряд, як світообрази. Переважно, це цілості, що не приносять ніякого спокою. Спроба ж схарактеризувати найчастіше відсуватиме рух на передній план, і замкнуті типи натякають лише на щезання і появу. Важливе для нас повинно бути тут процесами. В окремому тип духу, таки, ще раз розвивається в установку, світообраз і шкалу цінностей, проте ця схема застосовується не педантично. Конструкція структури окремих тинів духу призводить до їхнього застигання, в той час як сутність тинів духу є силою і рухом. Це застигання є неминучий наслідок будь-якої поняттєвої роботи, яка, всетаки стає знову зворотною, й крім того, взаємозв'язки між типами, їхній перехід показує рух, що водночас систематизує типи між собою. Порядок у систематизації часто є і показом шляхів для можливого руху. До цих процесів руху ми використовуємо висловлені основні думки про крайню ситуацію, опору, життєвий процес.

А. Скептицизм і нігілізм

Першим та найостаннішим основним питаниям розгляду світу є те, чи відносно життя назагал слід говорити так чи ні, чи найвище є в нічому, чи в існуванні чи саморозпад і припинення є кінцевою метою чи життям у діяльності, творенні, побудові. Поміж цими обома можливостями в душі окремо взятої людини існують не якісь переходи, а незчисленні комбінації: життя стверджується не за будь-яку ціну, трапляється, що ним і жертвують, проте не з бажання потрапити в ніщо, а з бажання сягти якогось смислу; життя зазнає знищення, лише тому, що воно у своїй особливості виявляється не вартісним, а з радості від позитивного життя, ця можливість, видається, виключеною; бажання (потрапити) в небуття для мене – це зовсім не бажання (потрапити) в ніщо взагалі тощо.

Те, що ми називаємо життям чи існуванням, має для нас сторони реальності, ціннісних акцентів, смислу. Викінчене бажання (потрапити) в ніщо було б бажанням, яке жодним чином не переживає і не судить буття, цінність, смисл однаковою мірою чимось ніяким, і відтак діє у єдиному «смислі», що залишається: зникнути, щоб бути «ніщо». Такий нігілізм навряд чи буває емпіричним. Натомість, нігілізм означає радше процес, який у подовженні до цього ідеального кінцевого стану неодмінно привів

б до цілковитого нігілізму. У цьому смислі слід розуміти дефініції нігілізму: він (нігілізм) – «радикальне відхилення від цінності, смислу, бажаності» (Ніцше), це – стан душі, в якій відсутня для неї будь-яка мета, в якій відсутня будь-яка відповідь на питання: «Навіщо?», в якому (нігілізмі) знецінені будь-які цінності.

Про вивершений нігілізм не можна щось сказати; оскільки він прагне до абсолютного Ніщо, він і сам є ніщо. Процеси, що вказують на нього, такого, що є, перебуваючи в його подовженні, ще не знаходяться в абсолютному Ніщо, але стверджують щось таке, на підставі чого вони інше розглядають як ніяке і хочуть мати його таким. Тип нігілізму відкидає будь-яку цінність і смисл і цупко тримається ствердження простої безвартісної і безсмислової реальності; інший тип знаходить реальність без опори, вартою знищення, бо її з погляду цінності і смислу жодним чином не можна виправдати. Той нігілізм цінностей деякою мірою репрезентований практичними матеріалістами, а цей нігілізм буття представлений буддистами. І ті й ті заявляють: усе – шахрайство, брехня, обман; проте вони обстоюють це у протилежному розумінні: нігіліст буття має на увазі, ніби буття прикидається перед ними, що в ньому є якийсь смисл, якась цінність, для нас, котрих цікавлять лише цінності і смисл; нігіліст цінностей вважає, що всі фрази про цінність і смисл прикривають лише якусь волю для простого існування, яка фактично єдина є дієвою.

Поки ще існує життя душі, то є можливі лише такі релятивні нігілізми, абсолютний нігілізм неможливий; бо ж людина завше чогось таки хоче; коли їй не хочеться нічого, все одно у цьому бажанні так само є певний смисл. Нігілізм буття одна з незвичайних пристрастей, ще б пак, як буддизм вчить, (він) є здатний у вузьких межах формування світу; нігілізм цінностей, навпаки, в результаті є ніяким, хаотичним; він не спроможний розвинути якусь багатшу теорію свого світогляду.

Ці противаги, що дають приблизні поняття про нігілізм, ще, однак, є схематично неоковирними. Форми нігілізму можна буде розвивати в чомусь особливому. Усі вони вчать нас, що взаємозв'язки постійно повторюються, – вони від кожної форми об'єктивності женуть душу до нігілізму.

1. Якщо, виходячи з розгляду світу, у мене виникають наміри і я дотримуюсь їх, то завжди фактичне пізнання у своєму здійсненні суперечить початковій думці. Коли постає бажання надати людям рівні права, щоб ніхто не зазнавав насильства, одразу ж декотрі з цих нових урівняних у правах, оволодівають силою в інших формах. Коли ж постає бажання лише надавати значення (цьому) і чинити, що ясно і зрозуміло, то ми допевняємося, що котромусь залишаються лише порожні форми. Коли ж у нас бажання порозумітися, з іншими, і цілком одностайно ми віримо у формулювання, які ми обидва маємо за слушні, і допевняємося, що зі зміною зовнішньої ситуації ми обоє маємо на увазі зовсім різ-

не; відтак, космополіт стає шовіністом, соціаліст деспотом. Коли ж ми цілеспрямовано витворюємо своє життя, то переконуємося, що прийняті засади роблять неможливим будь-яке життя, що те, що на якусь годину і в світоглядній теорії надає розмаху, і знаходить схвалення, не є чимось таким, з яким доводиться жити щодня, щороку, упродовж цілого часу. Лише там, де все досконале, схоже на машину, можна обчислити і передбачити, адже в усьому ми залишаємось в ізольованій замкнутій системі – до речі, ідеальний випадок, який рідко здійснимий – і потім, невдовзі, у живої людини зникає до цього будь-яка цікавість – бо ж це буде обтяжливо для створення простих умов для життя. – Якраз пізнання поштовху, заперечення думки, очікування з одного боку і пізнання з іншого і є життя. Ці пізнання здатні просуватися в будівничому процесі або ж кожне з цих пізнань веде до ствердження неґативного в тому, що виражається в присудах, от-як: усі люди нічого не варті; я невдатний, бридкий; світ – це безлад випадків тощо. Розпач може стати джерелом процесу душевної переміни (у релігійному житті: навернення, переродження). Але розпач, стверджений як такий, і є нігілізм. У розпачі від завжди кожного нового пізнання про самозаперечення рефлексія намагається зорієнтуватися, проте насправді вона лише сприяє процесові, що веде до нігілізму.

2. У кожній рефлексії як такій, у будь-якій раціональній установці лежить тенденція до розв'язку, релятивізації того, про що рефлектується. Це пізнання сутності мислення у світі спочатку зробили грецькі софісти. «Перед поняттям нічого не може існувати; ... для нього існує, щоб виражатися отак, – ... нічого певного. Поняття... знаходить себе як абсолютну владу, в якій усе зникає; – і тепер усі речі, будь-яке існування, усе, що твердо тримається, стає плинним. Це тверде – хай то міцність буття, чи твердість певних понять, засад, звичаїв, законів – захитується і втрачає свою опору[1] ».

Рефлексія виходить з бажання, переконатися в собі самій, у тому, що не можна брати на добру віру й авторитет те, що має значення. Вона (рефлексія) ставить під сумнів, щоб (чогось) допевнитися, вона розчиняє всецілості, в яких безпосередньо перебуває сама, ізолює «сторони» і «точки зору», і дотримується їх як ізольованих; невдовзі ж вона змушена відмовитися від цього додержання, бо значення набувають інші «сторони» і вона тепер розвиває повноту точок зору, з думкою, щоб цим самим, принаймні, дійти певних поглядів. Проте вона дізнається, що на кожне твердження існує протилежне, на кожну причину є протилежна, що вона знаходиться у царині, де міцне порушується. До цього (висновку) і дійшли софісти, «щоб знати, що, коли мають вагу причини, то можна все довести з

[1] Hegel., W.W.14.5

іхньою допомогою, і відносно всього слід шукати причини і протипричини... Це і становить своєрідність рефлексивного резонування... У найгіршій дії лежить точка зору, сутнісна в собі; коли її вилучити, тоді дію вибачають і захищають. У злочинному дезертирстві на війні полягає отаким чином обов'язок, – зберегти собі життя. Так і в новітню добу найбільші злочини, підступне вбивство, зрада одразу ж знаходили своє виправдання, бо в думці, намірі лежало істотне для себе визначення наприклад, те, що, коли ми, чинимо онір злу, то мусимо чинити добро. Освічена людина знає, яким чином усе підводити під точку зору добра, робити все добре, в усьому істотній точці зору надати ваги. І недалеко зайшов у своїй освіченості той, хто вишукує хороші причини для (вчинення) чогось найгіршого; те, що ще з часів Адама у світ з'явилося зло, було виправдане хорошими причинами[1]».

«Неосвічені люди керуються причинами. Назагал же вони керуються якоюсь іншою слушністю, аніж їм відомо; до свідомості приходять лише зовнішні причини. Софісти знали, що на цій землі не існує нічого стійкого; це влада думки, вона поводиться з усім діалектично, піддає його сумніву»[2].

3. Пізнання про заперечення собі самому впродовж усіляких здійснень, пізнання властивостей рефлексії, з якою можна робити все, що завгодно, і є джерела нігілізму, обмежувані лише у своїй плинності, якщо людина, попри ці пізнання, збагачена ними, повертається у бік «сутності», «істини», «субстанційного», чи як можна передати ці вирази. Людина бажає бути правдивою, дійсною, справжньою. Цей пафос з невідь-коли повернутий супроти рефлексії, але те, що в самій правдивості, бажанні справжності лежить тенденція дійти до нігілізму, – це свого часу ще відкрив Ніцше. Пафос жадання до життя вимагає і стверджує в кожному конкретному випадку бачити саму справу, сутність, замість того, щоб резонувати поза абстрагованими сторонами, поза цією сутністю проходити повз неї, він вимагає і стверджує дійсне життя, замість того, щоб просто думати про це; бути справжнім, субстанційним, замість того, щоб за всіма лаштунками бути нічим, замість того, щоб у позірному багатстві бути несправжнім. Коли ж одного разу, постане питання, чи щось є таки справжнім, коли з якогось тиску робляться спроби (дійти) до справжності, і плекається поняття своє «Я», тоді перед психологічним розшматуванням свого «Я» і «чужого» розкривається нескінченна низка шкаралуп, за кожною позірно останньою слідом іде інша, за кожним порухом душі, що в одну мить з'явився немовби останній, ховається щось інше, за іншим ще щось, усе це – маска, усе це – завіса, усе це – тло, а за ним для найпоси-

[1] Hegel., W.W. 14, 24 ff.
[2] Hegel, 14, 26.

ленного шукання перебуває – ніщо. Усе видається суцільною оманою, за якою нема субстанції:

...роздвоєний в своїх знаннях,
стою між сотнями дзеркал
з собою навіч – весь фальшивий,
між спогадами – геть непевний
. . . . . .
У власних зашморгах задушений
Самознавець!
І самокат!

Де я живу в дійсності, думаю жити, там переді мною відкривається, що це таки було просто в загальній схемі. Коли я говорю, мова стала неможливою для загального, життя, виразу життя, спілкування у житті. І коли я ставлю питання, виходячи з міркувань правдивості, то сама справа, сутність завжди стає сумнівною. Пізнання про заперечення собі і рефлексію, набувають своєї спонукальної сили до нігілізму спочатку лише через що правдивість, яка видається рятунком. Якраз правдивість невблаганна, в напівнігілізмі практичного матеріалізму, свавільній суб'єктивності вона усуває фіксації, що проходять повз, і підгонить до найбільш крайнього. Цей взаємозв'язок Ніцше тлумачив для нашого часу: «Смисл правдивості, неабияк розвинутий завдяки християнству, викликає огиду перед хибним та брехливим будь-якого християнського тлумачення світу та історії. Зворотний бік виразу «Бог є істина» у фанатичній вірі – це «все є неправдивим». Нігілістичний погляд він називає «наслідком» перебільшеної правдивості». Правдивість, що сама виникла з моралі, обертається супроти «давно вкоріненої брехливості» потреб моралі, що як потреби, з'являються для чогось неістинного. «Цей антагонізм, – не оцінювати того, що ми пізнаємо, і того, у чому нам б хотілося обманюватися, більше незмога оцінювати – цей антагонізм викликає процес розчинення»[1].

Викликає подив і те, що при таких тенденціях до нігілізму людство взагалі спромагається на існування. Досвід, вчить нас, що величезна кількість людей далеко віддалена від такого нігілізму, і що, у випадку, коли процеси до нігілізму ставатимуть дієвими, вони, проте, майже ніколи не ведуть до кінця. і що на шляху знаходиться ціла низка зупинок, на яких завжди щось міцне стримує опускання до нігілізму. Це міцне, в будь-якому разі, не є щось, що може обґрунтувати ratio, – що навчають властивості рефлексії, – а це щось дане в людині, наприклад, брутальне існування її сутності, яка так само виражає, що вона «ніщо», як вважає нігілізм. Ця твердиня є остання сила людської душі, яку не можна більше дослідити,

[1] Nietzsche 9, 7–12

а лише стверджувати. Розрізняймо три типи такої твердині: 1. Щось не мовби пуиктуальне, фраґментарне, абстрактне, у смислі чи в опорній позиції, що тримає в житті нігіліста, наскільки він існує емпірично; ця твердиня у своїх різновидах вчитиме нас пізнавати форми нігілізму. 2. Немовби міцний, мертвий кістяк або ж міцна постала структура: типи другого розділу. 3. Життя у своїй цілості і в самій повноті (типи третього розділу). Третій тип може бути осягнутим лише з індивідуальної екзистенції, другий осягають і то найпереважніше завдяки вихованню і вираженню ззовні, згідно з уживаними психологічними механізмами: в першому тині ми зустрічаємо уламки одного й іншого. Вони навіть своєю чергою, утворюють дві групи: людина або бороиться супроти нігілізму, над яким вона не може панувати, або ж стала з нігілізмом воєдино, існуючи в своєму складнику.

I. Стадії та форми нігілістичного руху

Форми нігілізму, в яких людина бороиться

Людина захищається, коли вона якусь твердиню відсуває деінде, поза собою, – сама ж твердиня є, однак, лише пунктуальним, наприклад, потойбіччя, щось неґативне, заперечне діяння.

1. Людина відчуває себе нікчемною, усю цінність поклала в потойбіччя. Свій смисл вона знаходить відносно самої себе у (виразах) казати «ні», «не робити». Цей тип, поки всерйоз вірять у потойбіччя, завжди живиться європейською релігійністю. Він приводить до фактичного нігілізму усіх реальностей. Геґель описує даний тип: діяльність і насолода в дійсності втрачають будь-яке значення, бо ж поняття своє «Я» і дійсність є ніякі. Своє «Я» мусить гинути, бо тільки в цім разі існує лише сутнісне, загальне, чим є потойбіччя. «Себе як це дійсне окреме свідомість усвідомлює в тваринних функціях. Їх творять, замість того, щоб невимушено, як щось таке, що в собі і відносно себе є нікчемне, і не може домогтися для духу якоїсь ваги та сутності: оскільки вони є такими, у чому ворог виявляється у своїй своєрідній формі, – вони тим більше є предметом серйозних намагань і якраз стають чимось найважливішим. Коли ж цей ворог створюється у своїй поразці, свідомість, оскільки вона фіксує його собі, скоріше, замість того, щоб звільнитися від цього, завжди перебуває з цією фіксацією, і завжди дивиться нещиро, разом з тим цей зміст її намагання замість сутнісного є найнижчим, замість загального є найбільш окремим, – отоді ми бачимо обмежену лише собою і дріб'язковими ділами особистість, занурену в думки про себе, а так само нещасну, бідолашну». «Зміст цих учинків є викоріиення до якого зі своєю окремістю береться

усвідомленість». Свідомість визволяється від власного «Я», корячись і діючи за чужими наказами (церкви, священика), відштовхуючи страх за свої дії, свою роботу і насолоду, а затим вдається до відмови і постами та умертвіння своєї плоті доводить цю відмову до крайнощів. «Через ці моменти відмови від власного рішення, а потім власності і насолоди, і, нарешті, через позитивний момент ведення незрозумілих справ свідомість в дійсності і повністю позбувається внутрішньої і зовнішньої свободи, ... маючи певність у тому, що в дійсності виражено своє «Я»[1].

2. Якщо віра у потойбіччя зникла, або ж не міцна, то все-таки залишається і проступає ще чіткіше оцей тип нігілізму. Людина, яка відчуває себе не сутнісно, діями самознищення робиться субстанційною. Якраз у цьому неґативному лежить смисл, позитивне, опора, – саме ж неґативне залишається зайвим. Переживання несправжності, недієвості переживань на протяжні в часі установки особистості, відсутності внутрішньої опори спонукають людину зневірюватися в розквіті субстанційної налаштованості. В собі вона знаходить незглибиму безодню, яка, таки, є ніщо. Зарадити може лише бажання, якщо супроти будь-якої неістотності «Я» ще наявне осягання сутнісності. Бажання додає людині неабиякої сили супроти самої себе. Вона забороняє собі, повеліває собою – але не інстинктивно, а з осягнення того, що має вагу, з якогось ствердного світогляду, що позначає той пункт як формулу, засаду, імператив, обов'язок. І коли розглядати біографію такої людини, то завжди впадають у вічі дії відмови, жертвування, спокути – позитивне діє на спостерігача хаотично, грубо, випадково і присутнє, як видається, лише для того, щоб спричинити ті дії жертвування, спокути, відмови. Але ці дії заперечення мають смисл та взаємозв'язок, вони послідовні і могутні. Своєї вершини ці дії самознищення сягають у відкидання життя – чи то з «обов'язку», навіть щось, що відповідає сутності «Я», бо ж, безсутнісно, до якої повеліває імператив, чи то самогубство без «справи». Отак виникає парадокс, – у самовбивстві людина сягає своєї субстанції. Набута діями самознищення субстанція безсубстанційного є, мабуть, єдине, про що можна було б сказати, що вона спирається на заслугу. Її досягнуто тільки діями, що виходять з бажань.

Протилежністю до різновиду переживань, що ведуть до усвідомлення безсубстанційності, і сходяться у смислі самознищення, є багата і бідна на переживання людина. Багата (на переживання) людина, шукаючи справжності і сутності, перед повнотою шкаралуп ніде не знаходить свого ядра. З повноти при найглибшій субстанційній потребі, від якої та повнота бачиться як щось ніяке, з цієї протилежності і виникає самогубство. А стане людина біднішою, то, можливо, вона відчуватиме субстанцію і залишатиметься життєздатною. Бідна людина, навпаки, відчуваючи

[1] Hegel, Phanom. d. Geistes.

себе вже у бідності безсубстанціиною, усе своє життя веде запеклу боротьбу за субстанцію. Допомагає ratio; дії самознищення, не формуючись, лише для того, щоб покласти на себе покарання, формують життя, яке, коли субстанція «зобов'язує», лише у смерті знаходить свій кінець за «певну справу». Натомість у тієї багатої «людини» життя у повноті, у глибоких, але завжди з вигодою як не по-справжньому відчутих переживаниях субстанції, життя у лавиноподібному збагаченні та віддачі, життя, у якому все ще тривають пошуки і борються за щось ствердне. Проте це життя супроводжується уявленням про єдиний можливий кінець, який потім, як самогубство, не є вершиною заперечного життя, а одноразовим стрибком до субстанції. Очевидно і те, що більшість фактичних самогубців не можна так розглядати.

Те, чи буття є нігілістичним, або ж, чи нігілізм помічений, чи в діяльності нігілізм фактично присутній, або ж, чи нігілізм мається на увазі, – це означає протилежність, що перемінює цілу форму явищ. Тип, що почуває себе нігілістичним, не маючи про це чіткого уявлення, бороніться у самоумертвлінні у неґативності дії. Погляд в нігілізм як такий веде – якою мірою він при цьому серйозний – до самогубства. Певна річ, у погляді на нігілізм продовження життя можливе лише в тому випадку, коли ми єднаємося з нігілізмом, який робимо своїм складником. Вчинення ж опору при нествердженому, інстинктивному, в будь-якому разі не всерйоз сприйнятому нігілізмі, може, однак, замість того, щоб знаходити буття в неґативностях, з якнайдужчою силою повернутися в бік позитивностей. Відтак розвивається шукання в зовнішньому, що нам засвідчує типова форма сучасного поміркованого нігілізму.

3. Що коли-небудь у світі було позитивним, що коли-небудь було пережите по-справжньому, – воно стає предметом сенсації для нігіліста. Кожен світогляд у минулому, кожну релігійність, будь-яке мистецтво – він усе перевіряє ще раз. Будь-що повинне йому давати «субстанцію». Сп'яніння – в насолоді від поезії, музики, містерії, суттєвостей, віддачі, ентузіазму, що їх з легкістю можна мати – вічно мінливе мрійництво про різні типи духу, часи, людей, беззмістовне здивування формою в артистичному, у просто критичному порожньому пізнанні, самозахопленням містикою, церковними спільнотами, середовищем і вчителями, – усе це створює строкату, хаотичну картину дуже різних видів і рівнів фактичного, але не сприйнятого нігілізму. Від філософії ця людина вимагає не пояснення, не погляду, не чіткого, холодного розглядання, а чогось позитивного, світогляду, відновлення втраченої субстанції, наповнення нігілістичної душі. Людина хоче захоплюватися і вимагає чого-небудь, вона хоче виявляти шану, і задоволена тим, коли для цього пропонується бодай якийсь предмет. Зрештою, вона впадає в рутину і знаходить спокій в якійсь техніці, церкві, громаді, містиці, особистості, у предметі. Ось тут вона знайшла субстанцію, чужу випадкову,

глибоко в неї вкарбовану звичкою і часом, і попри це, ще стоїть перед небезпекою, що знову може услизнути від цієї штучної будівлі: відтак для споглядача постійно залишається форма нігілістичної сутності. Скрізь існує щось аналогічне, а саме те, що, приміром, у науці шукається не погляд, а побудова, у мистецтві не ідея, а екстаз, у містиці не сила, а розв'язок («визвільнення»). В ошатному пальті безвідповідальних рухів внутрішнього настрою завжди ховається «ніщо».

4. У цьому типі з легкістю проступає фактична субстанція. Цілком убога, обмежена в оточенні моментним «ego», честолюбної екзистенції самоусвідомленість, для якої будь-який світ формування є звичайним засобом, і саме тому безперешкодно, всебічно розвиває розташовані чисто формально в духовному можливості, і рецептивно пожирає цей світ духовного, дає змогу сяяти, проте ніколи не асимілює. Цей тип нескінченно багатий, у полі, але є «ніщо» в сутності. Мислити дозволяють собі ad libitum (як до вподоби – прим. пер.) цілком мимоволі, що спаде (на думку). Це відчуття блаженства є елементом, газетою, взагалі сучасністю, в якій «Я» може допевнятися про себе, попри будь-яку ніякість, у дзеркалі дії. Безсоромство мислення веде до барокових, дивних зв'язків між думками. Однак, ми забуваємо і те, про що говорилося, бо ж у ніщо ми не віримо, бо ж котромусь будь-яка справа видається неістотною. Неминуче виробляється щось неоднорідне (в той час, як субстанціина людина, навіть коли й вона забуває, усетаки в своєї сутності, що залишається однаковою, продукуватиме аналогічні думки, щось співприналежне. Позірне багатство цих асоціативних мислителів випадку засліплює; мають місце не лише правильні, але й глибокі думки, проте вони випадкові, не відчуті продуцентом, і не додержані ним. Вони знову зникають у хаосі, і залишаються без смислу, якщо хтось їх не почне осягати. Страх перед тривіальностями веде до вираження. Зникає просте, стисле і природне вираження, висловлення самозрозумілостей, де воно наповнене метою. Постають і нагромаджуються слова і звороти. З винесеною на показ серйозністю показуються «переживання» і «глибина», проте без почуття сорому – бо ж вони суб'єктивно і фактично недійсні – привселюдно виставляються. У добродушних, легковірних, душевносліпих людей і в істериків такі речі викликають цікавість.

Цей тип охарактеризував Гегель, показуючи яким чином він з'являється у завжди новому вбранні. Він зображує «честолюбство, прагнення завжди бути кмітливішим аніж будь-які думки, які виходять з самого себе або від інших, це честолюбство… пасеться на цьому власному розумі, який уміє завжди розв'язувати будь-які думки, і замість будь-якого змісту знаходити лише (власне) сухе «Я»…». – Її складник – це «розірвана усвідомленість» у «мові». «Її буття – це найзагальніше говоріння і смикані судження…Ці присуди і говоріння є щось істинне й невимушене, в той же час воно ґвалтує все…» «Існуюче для себе» своє «Я» її власне честолюбс-

тво є тим, що «вміє не лише осуджувати та лаяти, але й заперечувати духовно багаті міцні сутності дійсного, приміром, усталені визначення, які обумовлюють судження, отже, своє «Я» вміє правильно висловити кожен момент супроти іншого, і взагалі вдатися до правильного перекручення усього... В той час, як своє «Я» знає субстанціине на боці роздвоєності і суперечки, яке воно об'єднує в собі, проте не на боці цієї єдності, своє «Я» розуміє, як досить добре осуджувати субстанціине, проте втратила здатність, осягти його. – Це честолюбство має потребу при цьому у честолюбстві всіх речей, щоб з них вдавати усвідомленість свого «Я»... Влада і багатство – найвищі цілі домагання свого «Я». «Але ці потуги саме свого «Я» честолюбні. Те, що своє «Я» отак у своєму володінні сама опиняється поза межами, він (нігілізм) зображує одуховленою мовою, що, відтак, становить її найбільший інтерес та істину цілого»[1].

У цьому типі, як єдина твердиня в нігілізмі розвинулося примітивне, егоїстичне поняття своє «Я», що, з одного боку, послуговується тим нігілістичним елементам формування і одуховленою мовою, як засобом, з іншого ж боку його саме вважає сутнісною. Коли ж своє «Я» є справді твердинею, виникає перший найгрубіший тип, що єднається з нігілізмом. Нігілізм, помислений завершеним, не може існувати, він завше потребує твердої опори; а це може бути чимось загальним, як оті ранні негативності чи сваволя, субстанція суб'єкту в його окремішності.

Форми нігілізму, в яких людина єднається з нігілізмом

1. Людина є цілком певна в собі, попри усілякі нігілістичні розмови та формули. Вона більше не ушкоджена, далека від будь-якого відчаю. Вона осягла цілу сферу нігілізму і засвоїла її собі. Але ця сфера є для неї засобом. Безумовно, людина опанована своїми спонуками, ані в чому не відмовляючи собі, вона залишається у сфері чуттєвої насолоди, виборювання влади і набуття значення. Ось тут будь-який нігілізм не становить якоїсь загрози. І коли це приймається людиною як субстанція, вона є непроблематичною і життєздатною. Тепер людина може усі скептичні варіанти думок, усі нігілістичні напрямки розвитку використовувати як засіб, щоб наприклад, софістичним способом свої дії та властивості, з огляду на необхідність, виправдати перед самим собою чи перед іншими тим, що дещо протилежні вимоги зображаються як найвищою мірою сумнівні та необґрунтовані. Спонукальна психологічна сила є вітальність, безумовне бажання керуватися спонуками і нахилами, реалізовуватися як цілком ін-

[1] Hegel, Phanom. d. Geistes.

дивідуальне, суб'єктивне ego і вимагати нині жадане, хай то буде протилежність учорашнього. Софісти в Атенах почасти чітко з'ясовували цей тип духу: слабкішу справу зробити дужчою, завдяки хистові до промов домагатися влади, все об'єктивно значуще спростовувати, – в цьому і полягав смисл їхніх повчань.

2. Ця суб'єктивна сваволя, яка робить нігілізм елементом як засобом, сама кидається в неспокій і в безнадійність від безперервних перемін, в яких їй загрожує знищення, що, зрештою, і настає. Водночас завдяки пізнанню духовних рухів, які ведуть до нігілізму, сформованого найвищою мірою, вона набула усвідомлення. Тепер як подавець опори, як пунктуальне більше не проступає спонука до влади, бажання самореалізації, – воно, радше, саме потрапляє в течію нігілізму, а просте відчуття непохитності поняття свого «Я», атараксія, яка в собі позбавлена змісту. Адже будь-який зміст байдужий і береться для себе, певне є лише те, що йому, своєму «Я» ніщо більше не в змозі причинити неспокій. Про Піррона ходили анекдоти: під час шторму він на кораблі своїм настраханим супутникам показав на свиню, яка байдуже і далі спокійно хлебтала поживу, і сказав їм: «у такій атараксії повинен перебувати мудрець». Оцю байдужість, яку тварина, не знаючи, має від природи, мудрець повинен мати свідомо завдяки розсудливості. Мудрець допускає до себе все, що несе в собі життя, освіта, ситуація, реагує на все у «природний» спосіб, наскільки він даний йому, не знаходячи тут якогось зв'язку чи чогось важливого. Він домагається якнайкращої освіти, якщо це в його природі, не стверджуючись якимось чином, не журячись про подальше, щось більше, аніж про оце своє випадкове «Я», ба більше, не дбаючи всерйоз про це «Я», про те, що підходить змісту, а дає подіям свій хід. Нічого немає величного, серйозного, гідного відповідальності, ані в світі, ані в собі самому. Усе робиться легким жестом, як це спричиняє ситуація, уживана форма, звичай, наскільки це є «відповідним», якою мірою «це належить (робити)», чи якою мірою говорять оці беззмістовні, багатозначні формули. Непохитність пунктуального свого «Я» – головне, усе інше байдуже. У стоїка ця непохитність пов'язана з вірою в об'єктивність та вагомість думки, у «правильність», у скептика якраз в елементі всебічного заперечення чи сумнівності. Ось цей тип скептика в чистому вигляді у стародавні часи фактично і теоретично розвинув Піррон. Нам він знайомий з творів Секста Емпірика[1]. З нових часів найвизначніший представник скептицизму Монтень. Цей тип один з найбільш зрозумілих і найоманливіших для кожного нігіліста. Тут він знаходить спокій. В будь-якому разі він фактично може існувати завдяки сприятливій індивідуальній налаштова-

[1] Sextus Empiricus, Pyrrhonische Grundzüge, deutsch in der philos. Bibl.

ності. Проте від них нігіліст взяв для себе всю силу розмаху і будь-яку безнадію. Цей тип такий:

Піррон – немовби структурна картина типу духу має накреслюватися згідно з картиною світу, установкою, ієрархією цінностей – ставив три питання:

Яким чином створені речі? (Картина світу).

Як ми повинні ставитися до них? (Установки).

Що постає для нас з такого ставлення? (Ієрархія цінностей)[1].

На перше питання (яким чином створені речі?) відповідає світообраз скептичного духу: ми цього не знаємо і не можемо знати. У нас лише окремі сприйняття, окремі розгляди, окремі переживання. Але яким чином щось існує в собі чи триває, – цього ми ніколи «не доведемо». Адже все мусить бути доведеним чи самим собою (таке не годиться, бо ж скрізь сприйняття і можливості мислення заперечуються) або ж чимось іншим (і це не підходить, оскільки воно веде в нескінченні ряди, якщо не редукується до першого (ряду). Для будь-чого існують причини й протипричини і при точнішому дослідженні завше з'являється ізостенія причин і протипричин. Те, що нам відоме в наших переживаннях, – це «феномени», і ніколи не є речі. Усі феномени за своєю сутністю загальноприйняті, не попередній щабель до знання – а жодною мірою не є знання[2].

На друге питання (як ми повинні ставитися до речей?), питання про установки, відповідь така: безрезультатно, не заперечуючи, не стверджуючи; «лише вистежуючи (скептично), завжди досліджуючи, (зететично), ніколи не переконано (догматично), постійно спантеличено (апоретично)». Ряд типових скептичних видів промов служить вираженням цього ставлення, наприклад, «мені видається так», і «це саме так», я розглядаю явище лише тепер і тут. Але і ці види промов не повинні мати значення в собі і на всі часи, а лише відносно для скептика і в цю мить (бо скептики

---

[1] Ці питання ставили як порівняння до трьох Кантівських питань: Що я можу знати? Що я повинен робити? На що я повинен сподіватися? Наприклад, Erdman, Geschichte der Philos. I, 162.

[2] У пізнішу античну добу скептицизм як тип духу часто оминався увагою і був зведений до простого інтелектуального скептицизму у вченні про «ймовірність», що відповідає точці зору сучасного наукового емпризму як науковій установці, але не як тип духу. Скептицизм як просто теоретична позиція жодною мірою не є типом духу. Він якоюсь мірою є скепсис як метод (у кожній науці). Самостійним тут він стає в раціональному, і то у специфічний спосіб: обачливий критик через брак ідей; бідність стає силою, брак думок поступається повноті думок — у чому можна легко робити закиди — і на перший погляд це часто має вигляд позірності. Бувають і такі, хто каже своє «ні» тому, хто творить. Проте вони є критичною кислотою, що вичищує золото створеного. — Якщо слово «скептицизм» вживати для позначення будь-якої сумнівної позиції, то воно втрачає будь-який власний смисл на користь цілком зовнішнього найменування. На противагу сумніву в окремому випадку (критика, інтелектуальна обачність) для розуміння необхідний загальний сумнів, на противагу простому інтелектуальному сумніву, (потрібні) сумніви (невирішування) в усіх царинах життя.

не є догматичними негативістами). Результат цього ставлення не є безмовність і в мерехтіннях, скептик радше діяльний у своїй сфері (багато з них лікарі). Адже скептик визнає фактичність навіть не загально прийнятих, миттєвих переживань, і виявляє своє відношення до них, живучи «за велінням природи» (за тим усім, що викликають переживання, спонуки, ситуації тощо) і, з огляду на стан речей, кориться необхідності. Він живе у феноменах, наскільки вони постали перед ним на даний час. Був б відсутній напрямок, і панував би хаос, діяльність як щось байдуже, повністю урвалася б, якби до цих необхідностей, викликаних станом речей, не належали моральні устої і звичаї, і політичне установлення. Скептик тут як і скрізь кориться. Отаким був Піррон – жрець, що приносив жертви, Монтень – ортодоксальний католик.

На третє питання (що постає зі скептичного ставлення), питання найбільшої ваги, – дає відповідь Піррон своїм життям і вченням: із вкрай пасивного ставлення виникає атараксія (незворушність), апатія (байдужість), адіафорія (безсторонність). Людина мусить страждати, до чого примушують її обставини. Проте це терпиме страждання. Воно подвоюється, коли хтось страждання вважає ще й злом.

Узагальнимо цей тип попередньою термінологією: скептик має філософський світообраз порожнього мислення, інші напрямки світообразу він зусебіч розглядає як переживання (по можливості (він) високоосвічений, але безвідповідальний), йому бракує ентузіастичних установок, ідей, – наскільки йому бракує і філософського бачення, – усі інші установки він проходить випадково і за потребою. Він відганяє науку упереджено, мовляв, він нічого не знає, однак при цьому охоче і постійно вдається до переліку спостережень, користуючись формою передачі вражень, або ж застосовуючи формальні методи. Скептицизм має певне відношення до мистецтва, однак, залишається при «естетичному», причому в найвужчому розумінні, при «смаку». Скептик живе без засад – у традиціях, походженні, звичаях, – наскільки цього вимагає його випадкова позиція у світі. Ніде він не виявляє активності, щоб вийти поза межі примусу, що спричиняють реально дані переживання, викликані реальними ситуаціями.

З огляду на свою сутність скептик не в змозі створити об'єктивний твір заради справи, розвинути якусь філософську систему, немає у нього бажання і заснувати якусь школу. Він може і хоче лише дійти до свого вираження, без обов'язковості. Він показує себе, яким він є, тільки для пунктуального атараксії і деяких технічних засобів він начебто, претендує на вагомість, але потім полишає це. У всіх своїх есе Монтень хотів змалювати лише самого себе; тільки він сам – предмет своєї книги (його слова). Отак скептик здатен говорити що завгодно, мова у нього – неодмінно у формі стверджень, проте він зовсім не поціновує їх,

ності він тримався позиції, спрямованої на чисто інтелектуальні, раціональні методи, чіплявся за них немов до чогось крайнього, а тому штудював очевидно ж важкого Гуссерля – зміст творів котрого повністю відповідав його потребам – він тут вишуковував найбільшу впевненість, найдужчу критичну гостроту, доти, доки остаточно не пережив інтелектуального краху. Вже до цього він відчував, що нічого не можна вважати як остаточно істинне, що не просто в науці, але й у способі життя, у мистецтві він був нездатен зайняти якусь надійну позицію. Певною мірою, він володів знаряддями, (критична інтеліґентність, здатність справляти враження, здатність до відчувань тощо), проте він був нездатний у будь-якому виборі позиції з регулярною усвідомленістю впевненості переживати щось відповідне до бажання. У філософських розмовах він зазвичай наголошував особливо на двох пунктах, які в інтелектуальному полі завжди ставали кінцем у його роботі мислення. У Кантовій «Діалектиці» він познайомився з нескінченними реґресами, з нескінченністю ланцюгових причин, в яких ми емпірично ніколи не дійдемо до безумовного, останнього. І в усіх логічних міркуваннях він знаходив більші чи менші кола, через пізнання яких у нього розпадалися схеми. Нескінченні реґреси та круги він знаходив скрізь, і ніколи не знаходив здатності в нескінченності плинного реґресу мимовільно забити палю, за яку він задля реальних досліджень в окремому міг б вчепитися, або ж прийняти для себе самозрозумілу передумову з цілковитою переконливістю, завдяки чому з колом було б покінчено. Як цілковита непевність у виборі позиції скептицизм залишався у хворого перед його божевільними уявленнями, яким він протистояв не при цілковитій тямі, а якраз із цими сумнівами і ваганнями. Скепсис нашого хворого – це страдницьке щоденне переживання, для якого теоретичне формулювання – яке ані в чому не відрізняється від давновідомого способу міркувань філософів – є просто вираженням.

Звісно, буває так, що людина з непевності і без опорної позиції в оболонці, шукає і знаходить немов у якомусь систематичному філософському світогляді, пристановище. Щось подібне до цього розвитку відбувається, і то найчастіше, при шизофренічних процесах. По деякому часі мученицької непевності настає час певної вдоволеності божевіллям. У обдарованіших людей божевілля прибирає потім об'єктивної форми, як світова система і щось подібне. Воно проступає не просто як суб'єктивне божевілля, яке має справу лише з власною особою. Це щось особливе у випадку з нашим хворим, що він під час спостереження за процесом перейнявся надзвичайною непевністю, але ще не проклав звичайного шляху до системи божевілля. Він зазнає незвичайних мук. При цьому він отримав певну міру тями і здатності до ведення дискусій, що він – незвичайний випадок – ще може володіти собою у спілкуванні зі здоровими людьми, що з ним залюбки ведуть бесіди, і радіє з рухливості свого духу, здатності справляти враження, і відносною далечінню, прагненням до чесности, і це в той час, коли зазвичай реєструють систему божевілля, встановлюють неможливість вести дискусії, мати стосунки з цілком «нестямним» світом хворо-

то. Що в «нормальної людини» означає звуження в системі, у хворої при прощі можна порівняти відособлення і включення в (систему) божевілля. Цей звичайний результат, систематично фіксоване божевілля у нашого хворого, на початку був відсутнім. Випадки божевілля у хворого ніколи не оброблялися у вигляді системи, не мають стосунку до його світогляду. Перед ними він стоїть у цілковитому ваганні і непевності.

Але з огляду на зміст його загостреного психозу, що блискавично з'явився на ґрунті розчарування іспитом, спонука до цілого, як і скептична безнадія прибрала конкретної форми. У цьому психозі, що привів його до блукань, він пережив чимало світових подій; настає нова епоха, божественні і людські образи контактують з ним; він сам бореться за новий світ тощо. З-поміж цих переживань ми повідомляємо лише про одну лінію: відносно переживань неабияку частину з них становили муки скептицизму, які він перетерпів, як щось визначальне. На цьому взаємозв'язку після припинення гострого психозу наголосив сам хворий, причому двічі.

На початку стадії психозу він став проклинати Господа Бога; мовляв, Він уселив у нього скептицизм й одважився: «Я спробую вдатися до примусу, – Він повинен мене знищити, або Він повинен повернути мені тяму». З його скептичної безнадії, як він говорить сам, якраз і виникла потреба до клятьби: «Господи Боже наш, я проклинаю Тебе». «О якби Бог не вчинив гріха, то не було б ніякої біди».

Його філософсько-метафізичним потребам відповідало те, що нині настав «золотий вік», що він бере участь у «надчуттєвому світі», навіть коли йому пороблено жити в уявному світі. Він пережив те, що заклинав усіх богів звільнити і його (з цього світу). Проте таке не обійшлося без боротьби. З одного боку він поставив вимоги, виконання яких – увійти в надчуттєвий світ – він ставив у залежність від своєї згоди. Ці вимоги були вираженням його скептичних та нігілістичних поглядів: будь-яка сутність повинна бути рівною Богові, усі відмінності між цінностями повинні зникнути, чорт сам повинен (увійти) в надчуттєвий світ. Він переміг у боротьбі. Тепер усіх богів і генів він мав у собі. Тепер він повинен був створити єдність і лад, чого він вимагав раніше. Ціле має бути єдністю, перестати бути противагою між «так» і «ні», боротьбою, хитанням, розривом, противагою між Богом та чортом. Єдність цілого була тепер проблемою. Її не вдалося (досягти). Завжди залишалася, не єдність і суперечка. Коли ж, нарешті, земні світи дійшли до впорядкованої єдності, настав позаземний світ. Перед ним, перед нескінченністю він почувався безпомічним. Це те саме, що й скептицизм, отак він пережив його тепер, це той самий нескінченний реґрес, отут, у надчуттєвому світі, який раніше знищив мої думки. У стані ж психозу завдяки бажанню вдався розв'язок, чого не вдалося в дійсності. Він обмежив себе зумисно, щоб бути богом у земному світі, і богом позаземної нескінченності поставив давнього Господа Бога. Отаким чином він почувався щасливим і в затишній обстановці.

У цьому зв'язку відтепер з'явилися постійні сумніви. Він страждав від них, мав «пригнічений настрій» від того, що сумніви тут не покидали його. Він навіть не міг достатньою мірою висловитися, вдаючись до гучних повторювань, завзято стверджуючи: «А всетаки існує парування думок», «я, однак, син короля Отто» тощо. Формування єдності у стані психозу фактично неможливе. Відтак він скаженіє від того, що цього не вдається (досягти). «І роздвоєння є також єдність», стверджує він з енергійністю. «Ні, таке не можливе» – одразу ж іде наступне твердження. Адже неможливо розв'язати заперечення, Бог і чорт не можуть бути ідентичними. Відтак, потім розвивається нова позиція супроти висновку – про стан психозу. Він більше не витримує такого стану речей і жадає назад до ілюзорного світу, навіть якщо це і є ілюзія.

Психологічно нігілізм як певний щабель неминучий у тому випадку, якщо життя прагне діити до самоусвідомленості. Все мертве, остаточне треба спочатку поставити під сумнів, втягти у відьомський казан нігілізму, якщо має постати нова форма життя. Нігілізму не уникнути, якщо відчуваєш пригнічення, проте він пізнаваний, – те, що можливо лише (пізнати) у внутрішній розпачливості, – якщо його треба здолати і він стає простим елементом, яким він є в усіх типах духу. У світі духовного життя він виступає руйнівником нежиттєвого, яке має видимість життя. Кожна форма життя інколи притягує до себе нігілізм, проте не саме життя. – Це у його спокійній формі на відповідно другому щаблі (передавання) з'ясував Геґель; і лише Ніцше по-живому спізнав це на собі і в усій послідовності дав нігілізму фактичне й теоретичне вираження. Усі бурі нігілізму він переніс над собою, щоб якраз по них пізнавати життя, що він здатен триматися супроти всього. В будь-якому разі те, що являє собою життя, він деякі позитивні образи не показав (навіть, коли й ми не бажаємо вважати такими вчення про жадання влади і подібне до цього). Усе бо позитивне, звісно, одразу ж було б ще раз приписане нігілізму. – Якщо оболонк розглядається як оболонк; як засіб виховання, тоді проступає нігілізм; особливо ж тоді, коли жодна позитивна сила не висаджує в повітря попередню оболонку, а є лише звичайною правдивою та критикою. Усі образи, ієрархії світу – спосіб вираження в Ніцше – з погляду життя розглядаються як певна перспективність, отже, спотворено. Тому їх завжди слід коригувати. Але ці дії життя, яке зростає, з огляду на спосіб життя, створюють нові перспективи.

Коли ж ми постанемо перед впливами нігілізму, то жахлива й безпорадна сутність виражатиметься в питанні: а де ж таки ще існує опора? Чи, де опора? Ми, споглядачі, бачимо, що людство, попри будь-який нігілізм, живе, отже ж воно мусить скрізь мати опору. Види опори можна схарактеризувати. Ми знаходимо їх:

1. У формах обмеженого, як і нігілізм може руйнувати;
2. У життєвому, нескінченному.

Б. Опора в обмеженому: оболонка

Тим процесам які усе ставлять під сумнів, які дозволяють долати усе, як просто скінченне, чинить опір сильне прагнення в нас сягти твердині і спокою. Ми не переносимо нескінченне запаморочення від будь-яких потоків, які релятивовані, будь-яких форм екзистенції, які викликають сумнів. Це паморочить нас, усвідомленість своєї екзистенції оминає нас. Це спонука всередині в нас думати, ніби ще щось має бути остаточним і завершеним. Щось має бути «правильним», – спосіб життя, образ світу, ієрархія цінностей. Людина відхиляє життя, яке постійно ставить лише завдання і запитання. Людина вимагає рецептів для своєї діяльності, остаточних інституцій. Процес має коли-небудь дійти свого завершення: буття, єдність, замкнутість і спокій – ось такі речі до вподоби всім.

Опора в чомусь обмеженому набувається в засадах, догмах, доказовостях, традиційних закладах, в абсолютних і водночас головних вимогах. Опора стає предметною, іменованою, підпорядкованою раціональній формі. Пропонується щось повчальне і навчальне. Людина, жива в нескінченному, набуваючи опори, поставлена у лабільному стані, на безумовне у власній сутності і в всецілості світу, не володіє надійно цим безумовним, яке не може завдяки власній нескінченності бути впійманим та обмеженим. З погляду абсолюту вона живе, проте огуджує кожне надійне, остаточне володіння цього абсолюту, хай навіть, тому що абсолютне перебуває у цілком індивідуально-конкретній екзистенції. Адже володіння як об'єктивна осягненність абсолютного для людини може бути лише гаданим, веде її до небажаних зв'язків та механізувань. Натомість оболонка додає міцності і певності через щось, що, зрештою, механічно застосовується у прямолінійних, висловлюваних засадах та окремих імперативах. Людина, існуючи в оболонці, з огляду на тенденцію відгороджена граничними ситуаціями. Своєю чергою, вони замінені у неї фіксованим образом світу та цінностями. Отаким чином, людина, уникнувши запаморочливого процесу, може облаштуватися немовби у затишній і зручній оселі.

Форми обмеженого або ще безпосередні, самозрозумілі, наївні: як такі вони є елемент будь-якого життя, містяться у кожному типі духу, нігілістичні процеси, що пробурюються в будь-яке обмежене, є тут джерелом зневірень, а відтак джерелом нового життя. Або ж форми обмеженого більшою чи меншою мірою вибрані навмисне з кроком назад; з безодні нігілізму людина свідомо повернулася в оболонку; нігілізм, там плідна криза, тут був б знищенням, небезпека від нього, як і при будь-якому обмеженому, тривалий час залишається, на задньому тлі, але в разі своєї перемоги тут після свідомого повернення в оболонку нічого більше не є зай-

вим, відсутня будь-яка життєва сила. Живучи ж у цих вибраних, але не дозрілих оболонках, людина більше не рефлексує про це, натомість відчуває інстинктивний страх перед рефлексією. Оболонка для неї самоз розуміла, абсолютна, проте не в наївний, живий спосіб. Відтак безумовність обмеженого скрізь – на противагу наївному життю в обмежених оболонках з можливими ігровими відстанями та вільностями конкретних життєвостей, – є могутньою, свідомою, відданою принципам, абстрактною, фанатичною. Отже, оболонки або є такими, що зростають, витворюються, потім живі, або вони дані готовими, лише підібрані, а потім стають механічними і мертвими.

Спільним для всіх оболонок є те, що людині в раціональній формі протистоїть щось загально визнане, щось необхідне і впорядковане, якесь правило, закон як обов'язок, як рецепт, як належне. Для всіх оболонків спільним є раціоналізм. Це багатозначне поняття слід проаналізувати.

Різноманітність раціоналізму спирається на те, що він не є власною силою, а лише просте формування; адже це формування може позаду себе мати надто протилежні сили, а перед собою дуже різноманітний матеріал: Розум (тут) рухливий, його формулювання як такі з легкістю коригуються. Рухливість розуму, попри власну законність раціонального і попри свою потугу, завдячену консеквенціями, релятивно периферна і поверхова у противазі до життєвих сил інстинктів, потреб, ідей. Цей самий тип духу у граничних випадках може рухатись у правильно розрізнених за видами раціональних формах, а також висловлюватися, не надто змінюючись в основі. Прикладом цього є тип росіянина, котрий від соціалізму стрибає до автократії і навпаки, від однієї філософії до іншої, і будь-якій з них на мить фанатично поклоняється, в той час як залишаються однаковими певні загальності, як-от: віра в осцасливлення людини, жадання влади, усвідомленість обраності слов'ян для створення нового світу, політичний імперіалізм тощо. Ось тут раціональне може показати найбільшою мірою найбільш крайню поверховість, оскільки воно сприйняте просто, і тепер змогло накидати на себе, за порядком, цілу низку одежин, а потім скидати їх. Куди глибше лежить раціональна оболонка, там, де вона була створена оригінально чи сформована і збережена завдяки тривалій традиції. Отут раціональне набуває різноманітності, яку певною мірою можна впорядкувати, виходячи з таких поглядів:

Раціоналізація оволодіває наявним матеріалом, щоб перед людиною поставити замкнутий образ світу, або ж вона охоплює цінності і керує способом життя. В обох випадках змінюється причина і мета раціоналізації: з одного боку потреба у полегшенні, заспокоєнні й у владі, виправданні власної екзистенції і в дедалі дужчому перетлумаченні, яке задовольняє і. з іншого боку, цілі, – забезпечитися засобами для збереження життя (техніка), (потім) завдяки порядку, мірі і переміні створю-

вати життєві насолоди якомога чистішими і довгочасними (епікурейство) вправляннями, і то не одноразовими, збуджувати релігійно-містичні пізнання, (духовні екзерциції), гідність свого становища означувати правилами обходження і поводження (поняття честі, «цивілізація»), самодисципліною та аскезою ставати незалежним (стоїки), або ж якраз надавати значення цілковитому послуху (єзуїти), завдяки рецептам навчати ремеслу, мистецтво (класицизм), окремі фахи тощо. Раціоналізації виходять з цілком визначених окремих уявлень, як це стосовно релігійних зв'язків показав Макс Вебер: наприклад, від думки, знаходити ознаку обраності задля стану милості, формуючи власні успіхи у світі задля шанування Бога, що супроводжується покращенням професійної діяльності без подальшої внутрішньої причетності до цього; або від думки про визволення з кола переродженъ в індійських релігійних системах.

Для того, щоб аналізувати цілу повноту раціоналізації, якою мірою вони наявні в історичному плані, аналізувати ці форми, які щоразу охоплюють світ у культурному колі, з огляду на їхні сили і впливи – це справа емпіричного дослідження. Наше завдання тут – сконструювати загальний тип раціоналізму, який на матеріалі і мотивах, між іншим, може охоплювати найбільш неоднорідне. Це має перевірятися з допомогою контрастування із щоразу ірраціональним:

1. Як далеко сягає поняття раціоналізму, коли він повинен осягати найбільшою мірою неоднорідний матеріал, настільки чітко, якщо воно не повинне втрачати будь-який смисл, його можна обмежити відносно раціоналізму, який більше не є чимось, бо ж долає самого себе. Раціоналізм – це тип духу, що застигає в обмеженому й обмежуваному, у фіксованому й скінченному, що розумом осягає все, і поза ним нічого більше не бачить. Нескінченності, звісно, теоретично мисляться, але не переживаються. Через саме мислення вони стають скінченностями і забуваються, окрім того вони тонуть в хаосі чи в упорядкуванні обмежених та визначених понять, як просто особлива група понять. Існує лише те, що розум може мислити поняттями, і це розглядається як сутнісне образу світу, установок, діяльності, і стосунків між людьми. Усе є ясним і все має свою причину. Існує вимога, що все мусить бути розумним, що все діється і живе лише на підставі цілей, адже мета і смисл відомі, знайомий і засіб. Опора людини лежить тут в розумі, в об'єктивно значущому, у власних законностях раціонального, як і в спроможності мислити. Людина почувається впевненою, надійно захищеною як мисляча особа. Оскільки мислення годиться для всього, гнучке і застосовне до кожної з ідеологій, зважаючи на те, з якої потреби вона виникає, раціоналізм навіть має масу різних особливих змістів. Але завжди він апелює до розуму, не до будь-чогось іншого, він завжди осмислений, переважний, і легка зверхній, завжди «слушний», завжди доктринальний.

Хто живе у замкнутому загалом, як в якомусь надінному місці, той знає: це є і таким є світ і життя. Цього (розуміння) можна досягти лише абсолютизацією скінченного, окремого чи впорядкованої повноти таких скінченностей до нескінченного цілого. На противагу цьому існує життя назагал як ірраціональному: усе стає просто окремим, стає порівнянням, символом і, нарешті, ідеєю. Яке ж особливе абсолютизується до цілого, є другорядним у відношенні до цієї противаги між раціоналізмом, і раціоналізмом, що долає самого себе. Раціоналізм долає самого себе, і в той час робиться здатним розширюватися до чогось найбільшою мірою зовнішнього, (не відкидає певним чином ірраціоналістично, з приємністю), і, крім того, бачить свої властивості і межі. У філософській рефлексії це здобуток Канта.

Приймати щось безумовно в актуальному житті і в конкретному окремому, означає розрізняти абсолютизацію світообразу і головних вимог. Якраз хто чинить останнє, легко досягатиме більшої зручності в окремому, тоді як той, хто цього не робить, увесь пафос безумовного покладає на конкретне, індивідуальне, оскільки він не розчиняється в хаосі і в нігілізмі. Проте за всім безумовним, яке завжди є конкретним, той, хто долає раціоналізм без неґації, відчуває щось глибше; воно виражається по-релігійному: перед Богом усе є ніщо. Усе коли-небудь релятивується, попри найдужчу силу безумовного. Такого значення воно (безумовне) набуває не в актуальності, а в розгляді. Воно не релятивується через відсутність вірності, а від чогось об'ємнішого, бо ж воно стає сучасним і життєвим. Безумовне ніколи не здобуває спокою і ніколи остаточно не стає на міцний ґрунт; те й інше може створити лише раціоналізм. Релятивація ж погрожує зануритися в нігілізм хаосу та випадку, в той час як вона будує нескінченну ієрархію життєвою, яка не має жодних меж, формує їх лише в собі.

Для раціоналізму істотне значення має мислення з певною метою. Він завжди допевняється про цілі, не бачачи чогось поза ними. Останніх імпульсів, до яких мислення доходить для ірраціональної життєвості, ми не бачимо і не дозволяємо. Цінність та опора існування завжди впирається у відповідь на питання: чому? для чого? Життя, яке долає раціоналізм, водночас приймаючи його, покладає свою гідність на те, щоб у скінченному завжди знаходити мету і смисл, безмежно крокувати попереду у цільовому мисленні, не дозволяти собі нічого ірраціонального, щоб, докладаючи усіх сил, не перетворювати його на раціональне. Але саме в той час як це життя з метою і наміром піднімає до найбільшою мірою крайнього, воно бачить усе це вміщеним у ту нескінченність, де запитуванням не має кінця і тому вони не мають розв'язку. Усі цілі долаються через якусь відсутність мети, в якій вони спочивають, проте лише в найінтенсивнішому домаганні цілей, не у відмові від них. Життя означає мати мету, проте мати мету ще не є ціле життя.

Життя лежить у конкретному, індивідуальному, теперішньому. Ratio і донільне запитання рухаються по-життєвому звідси. Хто ж, навпаки, одразу стрибає до цілого, бажаючи раціоналістично назагал відповісти на питання: для чого? і чому? – з легкістю втрачає життя. І таке пізнання трапляється часто, а саме те, що люди, якраз згодом скрізь поводяться без відповідної мети, самовдоволено, випадково, не по-справжньому, якщо вони – з жестом більшої глибини, далечіні, безоглядності пізнавального бачення – завжди спочатку на останнє питання «для чого?» хочуть дати відповідь на «смисл узагалі», ще перш, ніж конкретну мету зробити своєю. Бажаючи ж у безплідних рефлексіях нескінченне зробити скінченним, вони у своєму фактичному житті рухаються без дисципліни, без якихось, хіба що випадкових, цілей, без процесу формування побудь-якденного життя, скінченного. Видається, що людина може конкретно мати мету завжди лише в скінченному, елементі оболонки; мати ж мету в нескінченному загалом (чогось) життєвого, означало б для живої людини абстрактно дути у загальне. Лише як споглядувач і лише від нападу містичного переживання людина може ідею цього життєвого пізнавати як щось надупорядковане, але не осягати якось по-раціональному. Ця споглядальна чи містична установка, виступаючи у формі прагнення до мети, з огляду на те, що вона ціле життя робить метою, дасть розв'язок самому життю.

2. Продовжимо характеристику раціоналізму з іншого боку: необхідне та загальноприйняте в ньому для людини, хай то навіть часто це завдаватиме їй болю, стає, водночас, як таке чимось заспокійливим. Людина осягає думки позачасової вагомості, про вічні закони, об'єктивність, і, поринаючи у ці форми, вона почуває себе немовби безособовою ба навіть позачасовою. Будь-яке становлення для неї стає простим явищем, усе часове байдужим. Людина вдоволена тим, щоб в розгляді позачасової необхідності втрачати свою часову екзистенцію. Зміст такого світообразу, з досконалішим позачасовим ладом та необхідністю може бути таким різним, як і стоїчний образ світу, (образ світу) у Спінози чи Геґеля, спільним є припинення неспокою, захищеність у певному загалом, яке опосередковує звичайний розгляд. Противага тут – штовхання до меж пізнання парадоксів, антиномічного в будь-якому бутті, що не підлягає розв'язку. Раціоналізмові властивий замкнутий образ світу. Розглядати світ як упорядкований, необхідний, зрештою, позачасовий космос є для нього потребою. Філософські світообрази найбільшою мірою мають тут своє джерело. Противага є Дух, для котрого світ не стає образом, останнє ж для нього є граничними ситуаціями та парадоксами. Лише сила і відповідальність суб'єкту є пережиті як абсолютно, не можучи чи формулюватися, чи ставитися як загальне. Класичне висвітлення образу світу, який зображає закон і лад у позачасовій необхідності, є аттицьким світоглядом як вершина усіх грецьких течій, які прагнули того ж самого. Космос є замкнутим, не є нескінченним, має міру і межі, от-

як це має людське буття. Він досконалий і закономірний, водночас Логос і доля, розсудок і справедливість. Усе розпливчасте, темне, містичне виключається. Світ мислиться як щось прозоре, з кришталевою ясністю, він уявляється у вигляді кулі або ж його можна розглядати у досконалій періодичності руху зірок. Як найшляхетніша форма раціоналізму цей дух стоїть у цілковитій противазі до містичних спекуляцій, до нордичної внутрішньої, до парадоксів християнства.

У банальнішій формі існує гармоністичний світогляд на противагу до антиномічного, поширений в атмосфері млявості і невизначеності, добродушного захоплення та філістерської вдоволеності існуючим. Ось кілька суджень, узятих випадково, які можуть проілюструвати такий світогляд.

«Правильно осягнуті різні види законів не заперечуються (релігійні, звичаєві, правові, закони розуму) та й не можуть заперечуватися, бо ж природа людини, з якої вони виходять, і до якої вони мають стосунок, не допускає в собі жодного заперечення. При недосконалому розумінні, певне ж, можливі зіткнення між ними, тому справа різних наук і полягає у тому, щоб давати вчення, завдяки яким запобігають таким колізіям та усувають їх»[1].

Подібне судження й іншого автора:

«Як і в будь-яких природознавчих дослідженнях найважливіше завдання полягає у тому, щоб Усесвіт пізнавати як певний, у собі завершений гармонійний організм, як космос, – так було, і то неминуче, з будь-якими природоісторичними дослідженнями народу. А тому найповажніша мета сьогодення, – осягати світ як у собі самому вдоволений, вільний гармонійний витвір мистецтва; отаким чином однією з найповажніших цілей сьогодення буде те, щоб ту ж саму потужну думку повторювати у вужчому колі серед нас, і поступово осягати народ з природо-історичного погляду, і зображати його як замкнутий витвір мистецтва, як політичний космос»[2].

Тоді як раціональний образ світу ставить вимогу з допомогою самовиховання розв'язуватися, зрештою, в нескінченному як об'єктивному, пізнання абсолютно ірраціонального від переживань безнадії і страху ставить питання, апелює до суб'єктивних сил нашої екзистенції, вимагає ризику та життя. Ось тут знову набуває значення час, а в ньому екзистенція. А коли раціоналіст штовхає до меж і парадоксу (скажімо, хай-то буде смерть найближчої людини, знищення цінностей тощо), то одразу ж він мириться з теорією, якою він «тлумачить смисл». Замість руху життя він пізнає лише раціональне якоїсь формули. Чимось іншим є об'єктивування нового руху життя, в раціональних формах, що, своєю чертою, є не спокій, а вираження і прості щаблі.

Оскільки все, що абсолютно необхідне, водночас є позачасовим і окреме, що як необхідність не осягнуте, може стверджуватися лише абстрак-

[1] R. v. Mohl, Enzykl. d. Staatsw. S. 9.
[2] Riehl. Nafturgeschichte des Volkes 1, 22 (1854).

тво, і в часі є унікальне, конкретне, скрізь нескінченне і непроникне становлення, то існує противага до раціоналізму, для якого позачасове є сутнісне, дух, для якого конкретне та індивідуальне становлення в часі означає щось визначальне: нескінченно важливим є те, що я роблю і що відбувається, в жодному разі не байдужим; у часі що-небудь вирішується остаточно і це має для мене значення. Загальне й необхідне раціоналістичного світогляду повертає до просто формального, несутнісного і простого медіуму. Воно стає спокусою, що відводить від життя.

Відтак, смисл становлення, історичне, якого ніхто не в змозі вирішити раціонально, зникає з погляду раціоналізму. На місце розгляду для нього проступає закон. З'являються загальноприйняті вчення про природне право, природну релігію, загальнолюдські права, вчення, які є неминучі для нашого ratio, але вони стають абсолютизованим раціоналізмом.

Найбільшою мірою диференційованими щаблями об'єктивування світогляду в раціональній формі ми володіємо в оригінальних філософських системах. На противагу до фрагментарної, окремої думки ми бачимо в них «органічний взаємозв'язок». Якраз, проникаючи в ці системи глибше, ми відчуваємо і пізнаємо, якою ж мірою кожна система є таки, фрагментарним здійсненням, скособоченим об'єктивуванням «власного». Найповерховіші ж раціональні взаємозв'язки є у системі; за ними знаходяться – оскільки йдеться про справжню філософію і не про порожні дні мислення – з одного боку «ідеї», «власні» сили, а з другого – психологічні мотиваційні взаємозв'язки неоднорідних видів, приміром, вплив конкретних умов екзистенції, потреби у виправданні тощо. Властивості ж і дії впливу як оболонки мають ці системи завдяки раціональному, яке, навіть і супроти сил, є релятивно поверховим, і водночас сутнісним, якому власні законності раціонального, особливо твердження про заперечення і вимога послідовності вкупі з психологічними спонуками та первинними думками розкручують силу, яка потрапляє в конфліктну ситуацію.

З поміччю раціонального філософії ще з давніх часів виступають з претензією вважатися наукою: вони прагнуть привести до загальноприйнятого погляду, який повинен бути опорою в діяльності, важелем у вирішенні ситуацій «або-або». Водночас такі філософії подають універсальні образи світу, систему вчень про життя, шкалу цінностей, висувають вимоги та імперативи. Життєві сили і неймовірне бажання до чесності постійно розбивають оці цілості, в яких оманливе плетиво практичних позицій і наукових поглядів хоч і дає опору, проте відводить від відповідальної екзистенції. Прагнення до оболонки й опори веде завжди до них; і вони знову постають у новій іпостасі.

Філософські вчення не збігаються з екзистенцією людини. Інтелектуальний і реально прожитий світогляд перебувають у різних напружених відношеннях один до одного. Існування має стосунок до вчення, але не

стосунок ідентичності. Світоглядне вчення є зразок, не реалізований ідеал чи вираження окремих сторін екзистенції, воно є засіб і маска, або ж воно є зміст просто інтелектуального, чисто споглядальної насолоди. Воно може бути найдієвішою шпорою і бездієвою подушкою для спокою. Воно може бути випробуванням в описі власного життя, усвідомлюванням того, що присутнє; але цим самим життя вже стає іншим. Свобода і недійсність просто інтелектуального уможливлює те, що людина багато точок зору пробігає інтелектуально, щоразу говорить про них як про свої і затим пояснює, яким чином вона їх «подолала», і що людина, попри це, фактично залишилася в тій же світоглядній сфері екзистенції, наприклад, та, котра схильна до епікурейської самонасолоди. Нескінченності просто раціонального і звичайнісіньких поглядів різко протистоїть відповідна обмеженість екзистенції і дії, переживання, відчування і становлення. Наближення екзистенції до нескінченної інтелектуальності є її завданням на користь абсолютизованої естетичної установки.

У життєвій екзистенції, однак, оскільки раціональне одного разу вже постало, раціоналізація просто безпосередньо є пристрасним прагненням. У той час, як один тип шукає оболонку як опору ззовні в раціональному, цей інший (тип) з прагне усвідомлення своєї екзистенції; і коли, зрештою, перший у замкнутій оболонці почувається кепсько, цей (інший) саме через раціональне пізнає колізії та граничні ситуації. Послідовне формування принципів допускає зіткнення з новим пізнанням, і, зрештою, приводить до самознищень раціонального, які, своєю чергою, призводять до появи нових сил та принципів. Відтак життя реагує на «послідовність» раціоналізму, яка уявляється йому запевно ж мертвою і стерильною, не з ухиленням від цих послідовностей, а (реагує) ще з більшою, ще з винятковішою, ще з розпачливішою послідовністю. Для життя не годиться безлад учень, які вихолощують життя на щось абстрактне, споглядальне, естетичне, а якраз найбільш крайня послідовність, в якій раціональне знову ставить самого себе під сумнів. Так життєве мудрування Канта вимагає: «Бути послідовним є найбільшим обов'язком філософа». Лише отаким чином обмеженість передумовлених принципів є пізнаваною в колізії, тоді як «коаліційна система» саме як простий раціоналізм ставить на перешкоді межі та колізії на користь легко набутому заспокоєнню та оманливій самовпевненості. Що послідовніша робота в об'єктивуванні світоглядних сил, то більшою мірою, таки, пізнається колізія з первинною силою, з чого потім у кризових ситуаціях душі з'являються розчинення та новотворення. Філософські вчення як можливі оболонки перебувають у різноманітності, якою мірою їх аналізує історія філософії. Попри будь-яку самозаконність раціонального, вони, однак, ніколи не бувають лише раціональними картинами. Раціональне є немовби кістяком цих картин, їхнє життя міститься у силах, які треба шукати поза

раціональним. Логічний аналіз осягає лише кістки, психологічний хотів би бачити м'язи, завдяки яким ціле має зв'язок, рух і життя. Це можливо лише казуїстично, в той час як тут розвиваються тільки загальні точки зору.

Раціоналістичне розуміння духу намагається просто по-раціональному приймати усі ті філософські вчення і шляхом порівнянь перевірити, хто має слушність. У своєму мертвому розумінні оболонки раціоналіст, коли хто-небудь «дошукується» світогляду, говорить, начебто йому треба познайомитися з цими різними раціональними системами, порівняти і дібрати, яка філософія видається йому слушною. Живий дух, навпаки, впорядковує вчення і ставить їх на вибір. Він добре розуміє, що світогляди екзистенційно вибираються в житті, відчуваннях, діяльності, але не у вченнях. Світогляди, таки, є раціональними картинами, якщо передаються у філософіях, але не стали на просто раціональний шлях. Світогляди реалізуються, пізнаються і відхиляються лише у практичному плані. Будь-що теоретичне є лише об'єктивування чогось, актуально-присутнього раніше, або ж чисто інтелектуальний, безсубстанціиний рух. Життя є цілість, будь-яке теоретичне рухається окремо з передумовами, які є не просто теоретичними за походженням.

Для раціоналізму характерно те, що для нього вирішальний вибір людини є вибором між раціональними вченнями. Людина – вже на початку, долаючи саму себе – розвиває останні раціональні можливості і говорить: послідовності ведуть до того, що ти мусиш визнати ту чи ту засаду, бо ж ти маєш намір бути послідовним та істинним. Кажуть бо, приміром, у діяльності для мірила та принципу можна брати осмислення або ж успіх. Те, що правильне, не може пізнаватися раціонально, натомість, це справа вибору, за яким потім у будь-якому разі ідуть слідом далекосяжні наслідки: хто діє на основі осмислення, тому байдуже до успіху, він діє заради самого вчинку і принципу; хто діє заради успіху, для того вирішальним є тільки успіх, до осмислення він ставиться байдуже. Доводиться тепер міркувати, що тут, як завжди, ratio поставило противагу, яка висвітлює дві екстреми, що вкупі як однобічні спотворення кружляють навколо центру субстанційної сутності. Хоча цей центр не є компромісом (який сам радше не є більше неконсеквентним раціоналізмом), який діяв би так, що він перебуває там, де можливий успіх, а потім мовить про осмислення, проте істотно має на увазі успіх і спокійно відходить від осмислення, коли йому, напевно ж, через це стає можливим приємний успіх. Центр життєвої діяльності, яка не є компромісом, можна було б схарактеризувати так: будь-яке справжнє осмислення у діяльності прагне якогось успіху, зовнішнього чи внутрішнього: сама діяльність здійснюється не заради успіху чи осмислення, а в безмежній відповідальності за успіх людина діє на підставі осмислень із зобов'язанням, зважити усе, що стосується успіху. При цьому вона пізнає принаймні крайню ситуацію, від якої

рятується! раціоналізм, у той час як вона, людина! ставить вибір: осмислення чи успіх, а потім без усвідомлення провини, радше пишаючися своєю послідовністю і своїм відхиленням компромісу, поводиться безумовно, керуючись то одним, то іншим принципом.

Вибір, що відбувається в цілком конкретному житті, індивідуально і відповідально, раціоналіст відсовує у загальне. Для чіткішого з'ясування ми спробуємо вияснити, що є вибір і що таке «або-або», і де у них свої місця.

«Або-або» згідно з твердженнями про заперечення існує при двох протилежних раціональних твердженнях, коли відсутнє певне третє; або ж у психологічній структурі, коли, як видається, в переживанні й мотивуванні різне не в змозі об'єднатися; або ж у ситуаціях світу, в яких людина не може бути всім і чинити все водночас. Таке «або-або» більшою чи меншою мірою формально формулюється в кількості. Людина, котра визначається в один бік, вибирає. Цей процес вибору може бути загальним, споглядальним процесом, що сприймається на майбутні випадки – тобто раціоналізм, – або ж воно може бути певним процесом вибору в миті, за яким слідом ідуть раціональні тлумачення та виправдання, причому не вичерпуючи його. Оскільки ми маємо на увазі субстанційні типи, в обох випадках вибір означає самозв'язування, остаточне і зобов'язальне. Це самозв'язування в першому випадку з'являється з загального і, виходячи з погляду, в останньому ж випадку з живого акту в цілком конкретній ситуації. В першому випадку первинним є розгляд, в останньому активна життєвість.

У сфері розглядання й активності «або-або» має дуже різне значення. Активне перебуває в часі й просторі, замкнуте в скінченностях. Життєва, екзистенційна людина не є ціле, а скінченна сутність, у скінченних ситуаціях, визначена й обмежена. Людина змушена постійно вибирати, адже вона існує, й існує тим життєвіше, чим визначальнішими і більш визначеними є у неї акти вибору. Споглядальність спроможна віддатися розгляду цілого. У розгляді предмети можна бачити по черзі й водночас вони об'єднуються діалектично. Ось тут предмет є нескінченним і вміщує в собі противаги. Споглядувач не має потреби у виборі. Людина може бачити нескінченне і ціле, але не бути (ними). А коли вона бачить це, то не екзистує, а коли екзистує, то стає скінченною і часовою і відтак, вибирає. В скінченній сфері, от-як у сфері діяльності та життя в конкретній окремій ситуації, існує «або-або» як щось останнє, але не в загальному нескінченної рефлексії. Останнє «або-або» існує лише там, де ми вибираємо і починаємо з бажання, відтак у скінченному, і конкретному, й окремому. «або-або» має не своє місце, якщо йдеться про «ціле», цілого (наприклад, «особистість», «світ узагалі») я можу й не бажати. А коли бажаю, вирішую, дію, то я щось доводжу до кінця, навіть коли цілість буття перебудовує це докінчене і приймає його в собі.

Отже, «або-або» існує для діяльності, для життя, для бажання і рішення; всецілість, проте, для споглядання. Розгляд світоглядів може мати лише дві протилежні цілі: він може шукати останнє, раціонально осягнуте і загальноприйняте «або-або», щоб людині представити проблематику цього «або-або», і підвести и до раціонального вибору; або ж він (розгляд) спрямовується на всецілості душевної екзистенції, в яких хоч і акти вибору є життєвими, однак їх не можна вибирати як всецілості. Отут, за ідеєю, рефлексія – навіть коли неминуче щоразу фактично – не обмежується останнім «або-або». Будь-які «останні позиції» ми намагаємося осягати як відносно останні. То питання, чи можливо і слід виправдати, щоб замість раціональних, протилежних, останніх позицій шляхом розгляду бачити «субстанційні» сутнісні форми, що їх здатна сприймати людська свідомість. А потім шлях у шуканні цих наочностей приведе до того, щоб щоразу на будь-які «або-або» дивитися як на побічні, аніж пізнавати лише як такі, що проступають у похідних формах, що кружляють навколо тих сутнісних центрів. З всецілості робиться лише цілком конкретний вибір. Загальні раціональні «або-або» існують лише в однобічно фіксованих оболонках.

Ось тут завжди постає питання: чи можливо наочно бачити всецілості, чи вони – приховані оцінки? Домагаюся я очевидної наочності чи апелюю до ціннісних акцентів? Переглядаючи цю книгу, видно, що перше є бажаним. Щоразу ж у центрі стоїть наочне поведінки, форми, типу, який завжди може характеризуватися навіть у відношенні до інших, і який сам, зрештою, може бути розміщеним у протилежну пару «або-або» (у разі чого шляхом розгляду і далі ми шукали б наочно антиномічний синтез). Такий психологічний розгляд у жодному разі не може і не повинен підбурювати до вибору. Всі центри, всі сутнісні наочності екзистенції мимоволі матимуть щось-небудь привабливе, щось позитивно наголошене на цінності. Неминуче лише ціннісний акцент щоразу спиратиметься на центрі всупереч похідним формам; і це виходячи з оцінки, що наочніше є чимось вищим, аніж абстракція, цілість стоїть вище аніж якась сторона, життєве стоїть вище аніж продукт відділення. Проте важко спростувати в головному закид, мовляв, тут, усетаки, за гаданою наочністю, якої вимагають, щоразу приховується якась оцінка чи поглинута маса нез'ясованих оцінок. Лише в кожному конкретному випадку, в дискусії є змога робити спробу, наперед висувати наочність, у кожному разі непрямим способом, у кожному разі апелюючи до здатності котроїсь (іншої) людини розглядати без цілковитого примусу (як-от існує математична евіденція), так що й фактично інша людина мусить побачити. Хоча й кожен, у кого таке споглядання, думатиме, що може вдатися до примусу по відношенню до іншого. Успіх у дискусіях свідчить про інше.

Розгляд противаг не потребує, щоб якась противага вважалася останньою, а має змогу, віддавшись нескінченній рефлексії, усунути будь-яку

твердиню. Отаким чином розгляд найбільш віддалений від будь-якої життєвої екзистенції, а тому є і її найкраще середовище. Раціоналізм, навіки, нескінченній рефлексії, яка своє джерело має у пізнанні наслідків діяльності, ситуації, образів світу, заперечних твердженнях, консеквенціях і граничних ситуаціях, кладе край через начебто останнє й узагальнене «або-або», яке він абсолютизує. Тим часом (сам) раціоналізм знебувається ratio своєї нескінченності, відсуває вибір життєвого акту до начебто об'єктивного перегляду.

Раціоналізм розглядає життєве лише як випадок, у якому він правильно чи не правильно має місце відповідно до загальних засад та останніх рішень між «або-або» і не звертає жоднісінької уваги ані на антиномічне, ані на нескінченне, й абсолютно, ірраціональне. Відносно ж найзначніших конкретних актів вибору з боку людини, наприклад, вибору професії чи одруження, раціоналіст вимислює засіб, щоб цей вибір правильно скерувати, спираючись на пізнання. І поки він пропонує лише засіб, який для життєвого акту є не чим іншим, а просто передумовою, з наміром прислужитися, то збагачується в середовищі раціонального, що посилює будь-яке життя. Проте це ще зовсім не раціоналізм, лише типова оболонка, він стає нею лише згодом, коли сам бере в руки керівництво та приймає останнє рішення. Обговорення професії і расова чистота перебувають у цій двозначності.

Те, що «або-або» для розгляду і для конкретного життя такі неоднорідні, для розгляду завжди підлягають усуненню в «так…як і», є визначальним для життя і чимось останнім, призводить до того, що постають несправжні суміші обох точок зору. От-як оце «як…так і» один раз для діючої, рішучої, свідомої людини є зручною неясністю «якогось чи цілковитого безладу», іншим разом для споглядача є всецілістю життєвої сили, яка, ніколи не усвідомлюючи повністю самої себе, конкретно виражається у всілякому процесі вибору, так і непослідовність одного разу буває зручною поступкою, іншого разу бурхливою силою, яка розбиває кайдани, в які почувається закутою. І як вдоволена людина середніх статків, дбаючи лише про власне скінченне буття і намагаючись його зберегти в руйнівній діалектиці ситуацій та душевної структури, охоче покладається на всецілість «як…так і», на сили, що з'являються «як неконсеквенція», — то якраз навпаки життєва людина, носії сили, зазвичай, у своєму свідомому вираженні власної волі і свого бажання спирається на найгостріші «або-або», які лише після якоїсь кризи, після якогось вибуху раціональної консеквенції є новими «або-або».

Раціоналізм неминуче буде абсолютизувати навіть погляди, що його обмежують і спонукають його долати себе самого. Коли ж він у загальному формулюванні бачить останні «або-або», то, певна ж річ, вибудовує світообраз цінностей, у якому світ розпадається на окремі ціннісні сфери, які перебувають у вічній боротьбі між собою. Світ немов розру-

баний навпіл і скрізь знаходяться останні «або-або». Якщо ж потім раціоналізм завважує, що, запевно ж, існують життєві синтези поза межами «або-або», то він легко одразу утворює протилежний ціннісний образ світу: цінності впорядковуються ієрархічно; в гармонійній, постаній з антиномічних синтезів цілості кожна цінність має десь своє місце і знаходить задоволення. Усе має своє місце, нічого не щезає; боротьба обмежує, але не заперечує. Нескінченній рефлексії не залишається нічого іншого, як між цими обома образами, жоден з яких не має теоретичної переваги над іншим, існувати тут у життєвій екзистенції суб'єкта, – невдовзі про них і піде мова.

Раціоналізм будь-яких оболонок є формою вчення. Відмінності між оболонками, спонукальними силами, що їх будують, між іншим, досить значні. Вони спроможні своєрідним, обмежувальним чином прийняти в собі навіть ірраціональне. Вони – форми світогляду, який приймає масу. Такі світогляди Геґель називає формами світу, на противагу формам свідомості в окремому індивіді. Але тут у нас немає наміру щоб зобразити багатство структур. Буде розвинутий лише один погляд стосовно поділу неабиякої кількості оболонок. Предметність виникає в оболонках тому, що опора з основним акцентом кладеться у своє «Я» або ж в «об'єктивне». Опора в об'єктивному є авторитаризм, супроти якого, з істотним запереченням, виступає опора в суб'єкті через лібералізм. Це, однак, має свою опору заздалегідь, в іншій об'єктивності, у раціоналізмі усамостійненого розуму і значенні цінностей (абсолютизм цінностей). Спробуємо коротко схарактеризувати ці форми.

Авторитаризм

Пов'язаність через видимий та відчуваний авторитет є в усіх примітивних стадіях розвитку формою життя і світоглядом, проте у цілком наївний, непроблематичний спосіб, без висловленого чи свідомого рішення, оскільки іншої можливості навіть не з'являється і ця пов'язаність належить до природних даностей; як пов'язаність вона у противазі до можливої свободи не переживається.

Іншого вигляду прибирає пов'язаність, якщо вона стоїть у свідомій противазі до свободи, якщо наявна можливість конфлікту, прийняття рішення. Ось тепер розгортається авторитаризм як обмежуваний, особливий тип духу. В той час, як він раніше був непроблематичною рамкою для сукупного духовного життя людини, тепер він стає рамкою, яка обмежує можливості. Якщо раніше він був цілком загальною опорою, що твердо підтримувала людину, то тепер він стає особливою формою опори, яка протистоїть іншим формам.

Для цього обмеженого авторитаризму є прикметна ознака, та, що людина, відмовляючись від свого «Сам», підкоряється об'єктивному, не бажаючи і не можучи вдаватися до критики, хай навіть цей авторитет буде зразком у житті, будь-якою традицією, організацією, приміром церквою або державою, догмою, філософською системою. Беззастережна покірність в організації, системі, майстрові, жертвування будь-якою можливою постановкою питання всередині, у межах авторитарного, відмова від особистого життєвого вибору, (авторитет не дозволяє вибору, єресі; тому її роздвоєнньників називають єретиками, звідси й вибрані), усвідомлення цілковитої захищеності в котромусь іншому – усі ці моменти сполучаються з усвідомленням того, що власна особа є безсторонньою, вона поставлена на себе, «відкинута», «безсила», її рятує лише авторитативна об'єктивність. Відсутність довір'я до власної особистості пов'язується з потребою, не лише з вимогою, цю особистість великою мірою продати, так що їй заборонена критика і самостійність.

Образ світу у своїй цілості переданий авторитаризму історично, зрештою, якоюсь мірою, відкрито. У своїх конкретних напрямках він там, де бракує колізії для авторитету, нерідко в котромусь окремому твориться з цілковитою свободою.

Усі предметні і рефлексовані установки наявні, але всі вони релятивовано затримані в межах, жодна з них неспроможна взяти гору, чітко видно перевагу лише раціональної установки (у служінні догмі, у витворенні способу життя та виховному процесі, у служінні Богу тощо). В жодній установці як такій, в жодному окремому переживанні не дано опори, а завжди лише у відношенні до перейнятого, об'єктивного, авторитету «увіруваного» (в розумінні непроблематичної, абсолютної та об'єктивної певності).

Існує величезна відмінність між авторитарними типами духу, і типами добродійників, пророків, засновників, майстрів, учителів. Самі пророки жодним чином не належать до авторитарного типу, вони лише володіють впливом, так що авторитарний тип з'являється до життя з їхньої чи без їхньої волі. Вони – вільні особистості, у них об'явлення – це власне бачення, яке вони нав'язують любові (тому бачення стає об'явленням), вони, можливо, володіють первинною духовністю, вони мають або потребу у владі і є активно діючою силою для створення громад віруючих, або ж особисто вони є одержимими, охопленими філософами, релігійними, хворими духом, котрих, виходячи з потреби шукає народ для авторитарного типу у духовній позиції, або ж, під впливом апостола, котрий жадає дій, надають їм з цією метою іншого вигляду і звеличують до рівня авторитету, яким вони самі у цьому смислі, можливо і не хотіли б бути.

Авторитаризм, якраз від значного різноманіття, є оболонкою, у якій зневідь коли жила переважна кількість людей. Він володіє найдужчою силою вираження, спроможний захопити маси так, що багато хто всерйоз

пізнає і хоче безумовного. Сила лише особисто пізнаного світогляду набуває вкрай рідко цієї влади безумовного; масовим явищем стало те, що визволення від авторитаризму аж дотепер в історії привело більшість людей до нігілізму, не до духу. Для більшості простий розгляд, розвиток раціонального є нескінченною рефлексією, безсилою і бездієвою, він стає не середовищем життя, а середовищем нігілістичних рухів. Видно й те, що від великих, екзистенціїних філософів не виходить якась сила, що виражає маси, й вони (філософи) набувають лише після переформування в напрямку до авторитету. Життєва духовність дуже відповідального суб'єкту, як видається, залишається обмеженою відносно небагатьма людьми і не впливає життєдайно на масу. Якщо цей філософ говорить: не іди слідом за мною, а за собою, то людина з маси якраз хотітиме знати, за ким вона повинна іти слідом, що їй робити, вимагатиме оболонки і рецепту. Таке розуміння привело б до того, що вона свідомо бажатиме і домагатиметься авторитету як такого, що ощасливлює людей. «Великий інквізитор» Достоєвського був би консеквенцією. А загалом то ще питання, яким чином сила безумовного може виступати, можливо, й без авторитаризму; досі духовні типи опори в нескінченному існували лише персонально, були лише формами усвідомлення, але не формами світу. Але сила безумовного в демонічних особистостях була таки дієвою.

Авторитаризм як бажаний означає реакціїний. Він чинить опір новому, не хоче бачити життя, наявного отут, намагається відтворити те, що було раніше, і не замислюється над тим, що будь-яке повторення ніколи не буде ідентичним, а чимось іншим, чимось механізованим. Наївний авторитаризм, який ще не вирізнився, який не бажаний і не може бути бажаним, здатен у своєрідний спосіб пов'язуватися з життєвою духовною свободою. Він материнська утроба й охорона живої душі і за умови відповідального пізнання у виборі, на основі знания і розрізнення, долається завжди лише тоді, коли вже в позитивному смислі з'являється нова особиста сила, що здатна формувати.

Лібералізм

Лібералізм (політична поява якого зумовлена лише особливою дією цього цілком головного типу й історична форма якого нескінченна, багатша і життєвіша, ніж наступна схема, яка охоплює лише один бік історичної форми) перебуває в опозиції до авторитаризму, від якого він вивільнився. Ця опозиційна позиція залишається в нього своєрідною, і одне й інше, авторитаризм та лібералізм, нерухоміють в обмеженому, визначеному. Свобода – це його гасло, свобода як негація авторитету, й опора закладена у власній скінченній індивідуальності.

Як у кожного типу духу тут буття типу і наявність сформульованих цінностей – не одне і те ж саме. Як буття свобода лібералізму є, принаймні, сваволя індивідууму, яка у сформульованому погляді обмежується засадами і вимогами. Свободу дано не нескінченній індивідуальності, а збагненному в обмежувальних формах. А тому ця свобода прямує до самопов'язувань у вигляді договорів у стверджених правилах діяльності. Таким чином ця свобода стає не абсолютною, а обмеженою сваволею; і з точки зору іншої свободи (з погляду нескінченностей) у цьому лібералізмі ми бачимо туманну атмосферу несвободи, свобода якої, з одного боку, полягає в заперечній опозиції до авторитету, з іншого – у визнанні обмеженої сваволі з волі випадку щасливих, здорових, економічно привілейованих, з точки зору влади сильних особистостей.

Опора індивідів спирається цілком на усвідомлення власної сили; її привілейовану позицію ми розглядаємо не як випадкове щастя, а як виправдане їхньою завзятістю. Усвідомлення влади – чи то в пануванні, чи то в «лицарському» ґарантуванні поблажливості, допомоги, помилування, – підтримує її самоусвідомлення, це її остання опора. Воно (усвідомлення) підтримується об'єктивним формулюванням засад, що розглядаються як об'єктивні вагомі речі, і, насамкінець, як абсолютні цінності. Отак постає нова форма опори в об'єктивному, яку можна описувати як абсолютизм цінностей.

Світообраз лібералізму як певне філософське (поняття) аметафізичний, не всецілий, бо скрізь сприймається лише для чогось обмеженого, і наосліп для нескінченностей; як такі вони знані лише як порожні нескінченності. В пізнавально-теоретичному плані лібералізм спирається на «факти усвідомленості», схиляється до солінсизму – адже він не у примітивному формуванні залишається з наївним реалізмом. У конкретних сферах образів світу він повернутий винятково до обмежених типів, убік природно-механічного образу світу та образу світу об'єктивної культури, з вірою у поступ та молячись за успіх. Душевно-історичний світ є сумою індивідів, які, проте, бачаться не як нескінченні сутності, а завжди приймаються у цілковитій аналогії до власного «вільного» (відтак обмежено-свавільного) Я.

З-поміж установок перевага віддається активним та раціональним; активним, тому що тут найвідчутніше виявляється особиста сила вільного індивіду, раціональним з цієї причини, а ще тому, що вона веде до об'єктивування вільної позиції в засадах.

У життєвих сферах цей ліберал фактично зазіхає на владу причому з тиранічним почерком, щоправда у формах «розумності» (так би мовити «здорового глузду»), ліберальний тип духу може триматися лише завдяки усміху долі привілейованої особи. У політиці ця людина обстоює вільну конкуренцію, бо ж вона зберігає чи підтримує власну індивідуальність і її владну екзистенцію, і насамперед виступає супроти позитивних сил авторитаризму та соціалізму. Зрештою, уся сутність ліберала – заперечення.

Абсолютизм цінностей

Оскільки, – чи то з психологічної структури декотрих індивідів (яка зумовлює відсутність внутрішньої опори), чи то з крайньої слабкості і небезпеки, людині не дозволено повністю і лише в собі самій бачити твердиню, стояти несхитно лише на власних ногах, – він (лібералізм) прагне до певної опори в об'єктивному, звідки він знову отримує відчуття впевненості, права, так і особистої гідності.

На цей шлях до опори в об'єктивному лібералізм завжди стає на початках через висунення «засад» (загальні права людини, обов'язки, договори, всілякі зв'язки). І те, що отаким чином проголошується як об'єктивна, загальна цінність, стоїть у цілковитій опозиції до авторитаризму, бо ж сам авторитаризм керується цілком особистим поглядом, довільним тлумаченням загальноприйнятого; проте у лібералізму з авторитаризмом спільне те, що опору видно в об'єктивному, у противазі до особистості, котра має коритися цьому об'єктивному.

Цей тип духу діншов певного засадничого формулювання, коли «цінності», які є об'єктивними, загальними і загальноприйнятими, і дефініійовані як власна вимоглива предметна сфера, і поставлені насамперед як «абсолютні» цінності. І як, звісно ж, скрізь світогляди виникають через абсолютизацію обмеженого (людський розум осягає лише обмежене), так і тут абсолютизм цінностей завдяки переконанню можна не лише переживати, але й інзнавати дещо безумовне з цінностей. Адже вигукують з пафосом, який можна порівняти з авторитарною релігіиністю: « Існують вагомі цінності», «Існують абсолютні цінності». І замість того, щоб життя підпорядкувати авторитетам, його тепер підпорядковують абсолютним цінностям. У цілковитій противазі до філософів, котрі в ціннісних предметах угледжують, одначе, релятивну форму всередині поцейбічного роздвоєння «суб'єкт-об'єкт» (наприклад, Спіноза), в самому поцейбіччі тепер бачать абсолютне, а в обмеженому безумовне.

Існує певна вагомість, яка є «загальноприйнятою»: наприклад, правильні наукові положення. У царині філософії таке позачасово-загальновагоме є формальним, категоріальним. Це та сама область філософії, у якій ми найперше можемо констатувати поступальний розвиток філософії як науки, остаточне набуття поглядів.

Проте чимось іншим, аніж визнання непоривного значення, загальноприйнятості, позачасової правильності є абсолютизування цих значень. Робити щось для абсолютного означає робити його осердям свого світогляду, триматися його в кризових і крайніх ситуаціях. У той час, як котромусь, хто вагомість і правильність визнає не меншою мірою, як певне позачасове, однак світоглядно ці речі на-

лежать до відносно безстороннього, а це важливо лише для науки як покликання і для життєвої практики, для чогось іншого ці речі стають опорою і змістом віри, субстанцією і світом.

Характерним чином цінність і носій цінностей – останній з них є певне конкретне та ірраціональне, відділені одне від одного, загальна цінність незмінно визнається значущою, а будь-яке заперечення (цього) в окремому випадку приписується носієві цінностей, приміром, опора не переживається в жодному окремому індивіді, а тому не пізнається ніяке розпачливе розчарування індивідом, бо ж, певна річ, «абсолютна» цінність існує як щось загальне та відокремлене – або ж у зовнішньому визнанні з боку розчарованого індивіда. А тому неминуче з'являється зневага до індивідуального, відсутня повага й шаноба перед справжньою індивідуальною ірраціональністю, наявна сліпота у ставленні до особистостей, бракує переживання і почуття любові. І як кажуть, тепер не йдеться більше про індивіда, а лише про головні цінності, не про особу, а про «річ». Насамкінець, постає самозневага індивіда, який знаходить своє «достоїнство», тільки у стосунку (визнаючи, діючи, творячи) до основних цінностей і зважає на себе лише тією мірою, якою звідси на нього падає світло.

Фанатизм до абсолютних цінностей, цілковито подібний до авторитарного фанатизму, і розширення надмірно людських індивідуальних рис (як-от честолюбство, владолюбство, спонуки тощо) вживаються разом. Особистість та цінності ставляться у зв'язок, проте й – аналогічно до авторитарного типу духу – розпадаються. Окремі аскетичні акти потужно працюють над хаотичним індивідом. Засади і дотримання абсолютних цінностей вселяють у нього впевненість у загальному, але роблять його на диво слабким та невпевненим з огляду на особисті субстанції, дійсні позитивні сили в нових, індивідуальних ситуаціях.

Абсолютизм цінностей завжди дедалі більшою мірою відвертається від носіїв цінностей, від матеріального, споглядального, повного і завжди дедалі дужче повертається до простих основних ціннісних акцентів. Він ковзає по поверхні речей, осягає їхні раціональні, пізнавані «зв'язки», є «науковим», але не проникає у внутрішнє, у сутність речей і людей, мало розглядуваний, обманюється в усіх реальних окремих судженнях про цінності, – при будь-якому реальному розчаруванні – яке через сліпоту зрідка переживається суб'єктивно – типово безкровним способом зв'язаний з абсолютними, що, звісно, ніколи не розчаровують, ціннісними акцентами. Втішаючи одного юнака, котрий геть таки розчарувався у житті і дуже боляче це переживав, один абсолютист цінностей сказав: «Подумайте про абсолютні цінності!» Після такого серйозного напучування, проте, у нього з'явилася ледь помітна самоіронічна посмішка, виявляючи в цьому випадку погрозливий нігілізм.

Таким чином, як реальна особистість, сама «незначуща» і самотня в нескінченному світі загальноприйнятого людина не в змозі існувати довго в абсолютизмі цінностей. Вона з силою проникає в життя, пустеля (для неї) нестерпна, людина чіпляється за випадкові вияви людськості – без пережитого відношення до типу духу – абсолютизму цінностей – прикипає до ілюзорних цінностей окремих реальностей, окремих, просто випадкових для неї людей. Пережитому ж відношенню до індивідуальної нескінченності їх самих, як дорогих їй людей тут не має місця.

Охарактеризовані структури, розглянуті з точки зору життя, є не просто і в кожному випадку глухими кутами. Хоча й ми протиставляємо собі екстреми наївного, невпинного перетворення присутньої оболонки і мертвої оболонки. Проте життєвий процес робить неминучим те, що людина настигає і в оболонках, які вона пізнає як такі. Безумовне у своїй життєвості ставить тут, як і раніше, сувору вимогу: «або-або»; проте водночас інстинкти радять, не відхиляючи оце «або-або» – радше його виконати з охотою, супроти могутньої дії теоретичного знання. Адже не існує жодного головного імперативу. В окремих випадках личинка раптово спадає і вмить звідти, з лялечки вилітає метелик; в інших випадках лялечка розривається, видно шлях, але панує спокій, аж поки позитивне життя саме по собі, не вдаючись до насильства, не призведе до зникнення найостанніших решток попереднього оболонку. Якраз у життєвому певна справжність та правдивість повстає супроти всього, що в дійсності ще не визріло до кінця, супроти всього. Що просто є неґативним, допускає все неґативне, але потім відносно душі не насильницький наслідок позитивного зростання. Риштування, в яких ми зросли, якимось чином уформовані в нас і ніколи не відчувають зневажливої дії з боку життєвої людини. Дехто скидав з себе свою останню оцінку, коли він скидав свій останній ланцюг, засуджує Ніцше в чіткому розгляді життєвої людини.

В. Зупинка в нескінченному

У процесах розпаду та у твердих оболонках ізольовано феномени, котрі хоча й зовсім не обов'язково є ізольованими та абсолютизованими, проте як складники вони неодмінно належать до цілого, яке у власному розумінні називається життям духу. Про це ціле, про саме життя прямо ми сказати нічого не можемо, воно доступне нам лише у виявах, у різноманітті утворень. Завжди, якщо ми говорили про це життя, ми після цього помічаємо, що постійно влучали всього лише у складник, у щось оболонкоподібне чи у процес розпаду. Тільки непрямий процес може допомогти нам принаймні побачити той простір, де ховається це життя, щоб ми не вважали, що з цими утвореннями ми вже маємо саме життя, і щоб ми вчи-

лися мати в усіх цих утвореннях свою спрямованість на ціле. Це неосяжне ми помилково зводимо, наскільки це вдається, у поняття, які як парадоксальні поняття взагалі мислимі тільки у формі діалектичного методу.

Тут ми лише підходимо до власних сил світогляду, власне до самого світогляду. До цього ми завжди мали предметом тільки окремі форми, складники, утворення, середовища, чи хай б які слова ми вживали. Всі ці окремі моменти мають щось обмежене і тому є обмеженими. Останні сили, що мають бути тепер нашим предметом, є нескінченними, є цілостями, і вони саме через це за своєю суттю не можуть бути для нас предметом як інші предмети. Це стає безперервною балаканиною навколо цього. Не зважаючи на це, для нашого пізнання видаються можливими два результати: по-перше – усвідомлення цих скінченностей, що є недосяжними і їх ніколи не можна повністю зрозуміти; і, по-друге, з'ясування специфічного багатства парадоксальних понять, яке для нашого раціо завжди є (звичним у мові кожного) інструментом для того, щоб у спробі осягнути, все ж говорити про неосяжне.

Життя духу – це сам дух. За старим мовним ужитком ми говоримо зараз просто про «дух» і маємо під цим на увазі це ціле, живе, чим раніше завжди характеризувалися тільки окремі вияви. Що таке дух, в будь-якому разі, ніколи не стає повністю зрозумілим, хоча окремі вияви можуть ставати зрозумілими. Ми можемо лише спрямовувати намагання на це незнане, що стає дедалі зрозумілішим і, одначе ніколи не буває зрозумілим.

1. Дух як нескінченний і вільний

Життя скрізь є нескінченним. Для порівняння згадаймо про таке: біологічне життя тіла нескінченне, якщо його порівнювати з кожним таким же складним механізмом. Це – інтенсивна нескінченність цільових взаємозв'язків цілого у самому собі. Порівняймо хоча б нескінченність камінця та організму: камінець нескінченний, як і кожний індивід; його розкладання, його складники, які можна сприймати, – напевне ж, будемо ставитися до розкладання та до сприйняття усіх складників (без смислу та мети) серйозно, – не знають кінця. Таку ж саму нескінченність має механізм, якщо говорити про його матеріал. Однак він є практичним утворенням; те, що у ньому представляє ці цільові взаємозв'язки, є все ж таки скінченним, повністю пізнаваним і таким, що його можна наочно зобразити. Якщо ми мислимо про дедалі складніший механізм, то й обсяг цільових взаємозв'язків дедалі більшатиме, хай б яким великим він ставав, він завжди залишатиметься пізнаваним, буде скінченним. Від цієї ще такої великої скінченності до нескінченності організму подати рукою. Розглядаємо ж ми цільові взаємозв'язки організму, то ми ніколи не діндемо до кінця. Поставимося ж ми до цієї нес-

кінченності всерйоз – тобто здійснюватимемо раціональний процес, – то ми набудемо біологічних знань (на противагу фізико-хімічним). Ці інтенсивній нескінченності (цільових взаємозв'язків) в організмі протистоїть скінченність даних індивідуального буття.

Таку ж нескінченність, як і життя тіла, має життя духу. Це життя духу також закрите у собі в цілостях, які в своїх внутрішніх взаємозв'язках є нескінченними. З розумінням цих взаємозв'язків ми ніколи не дійдемо до кінця. Середовищем тут є психічне. А у психічному життя духу існує саме так, як і проста безкінечність феноменів по аналогії з безкінечністю фактів неживої матерії в її індивідуальних формах. Нескінченність цього життя духу є для нас тут, хоча ми говоримо про це життя взагалі або про нього в одній-єдиній конкретній формі окремої особи. Ця інтенсивна нескінченність духу, тут, де він живе, протистоїть його безкінечності, де він хаотичний, та безкінечності чи обмеженості його окремих продуктів і виявів. Там, де нам вдається вхопити життя духу, там у нас в руці знову опиняється щось окреме і відтак скінченне. Але ми можемо бачити, що за цим щось як сила перебуває у русі, та що напрямок цього руху веде у нескінченність. Тільки там, де ми у продуктах, феноменах, рухах сприймаємо такий напрямок, ми говоримо про нескінченність як суті духу на противагу безкінечності окремого там, де такий напрямок не сприймається або видно ознаки, що виключають для нас напрямок.

Нескінченність духу виявляється, наприклад, у діалектичному. Раціональний рух у такому середовищі може розходитись навсібіч безкінечно і випадково. Але те, що він завжди може повертатися у самого себе, знову й знову може обернутися на той рух, що відбувається, йому нічого не потрібно забувати, у діалектичних рухах він не губиться, а здіймається вгору і росте, оце і є нескінченне. Тут нескінченне за своїм напрямком стає одним цілим. Отож нескінченного цілого ніколи не буває, а воно тільки стає, до того ж воно стає у постійно новому творенні взаємозв'язку, в асиміляції замість простого нагромадження. Нескінченне ціле духу вбирає ці суперечності у себе, не у заспокійливому примиренні, а постійно надаючи значення їхній силі.

Життя духу – це свобода. Оскільки це життя ніде не пронизує якусь конкретну сутність повністю, то, з емпіричної точки зору, свобода ніде не буває повною. У житті вона наявна у зародках, у процесах розвитку, але у чистому зображенні вона є конструкцією чогось, до чого рухається життя. Так виглядає справа з усіма моментами життя у власному розумінні: оскільки життя – це рух і все одночасно є тут і не є тут, то суть життя духу полягає в тому, щоб ніколи не бути у стані спокою, ніколи не бути готовим, а бути шляхом до того, щоб реалізувати свої якості. Але при цьому все є не просто недосяжним ідеалом у майбутньому, а водночас усе завжди фрагментарно, у процесі руху, пристосування, навіть здійснення, уже тут. Життєва людина у фактичному сьогоденні завжди може переконатися у своєму житті, але доневняючись у цьому, вона рухається і далі; і як тільки вона міркує і живе так,

ніби вона сягла своєї мети, життя зникає. Тому – у даному випадку – людина ніколи не буває вільною, бо вона постійно мусить ставати вільною, і вона водночас є вільною, оскільки вона життєва. Слова: «Лиш той життя і волі гідний, // Хто б'ється день у день за них»* стосуються усіх форм духу діяльної людини, як романтиків, так і святих, якщо вони життєві і справжні.

Про свободу говорять на противагу необхідності і на противагу сваволі. Критично-філософські розмірковування тлумачать поняття свободи як те, що стоїть як противага природній необхідності, і що у згоді з необхідністю набуття вагомості та повинності; тлумачать його як противагу сваволі, яка не скоряється необхідності набуття вагомості, а обумовлена винятково природною необхідністю. Свобода необхідна, що стосується необхідності смислу, вільна, що стосується природній необхідності, а сваволя «вільна» всупереч необхідності смислу, необхідна, оскільки опанована природною закономірністю.

Ми говоримо тут не про це поняття свободи, яке вже має щось закам'яніле, а про свободу як про сутність життя духу і тому про парадоксальне поняття, про свободу як переживання і досвід життєвої людини. Різновиди названих «свободою» переживань і сил призводять до плутанини:

Свобода лібералізму, принаймні, опозиційна, вона з одного боку є сваволею індивіду, з іншого – свободою діяти за обмеженими, кінечними формулами і принципами. Вона – свобода як цілковита непов'язаність і свобода у підпорядкуванні обмеженому, що сприймається як безумовне. Це – усвідомлення свободи влади над іншими і влади над самим собою, усвідомлення свободи того, хто поневолює інших і самого себе. Це – формальне переживання свободи, того, що людина є господарем над собою; ізольованість – це зґвалтування; але як момент – це належить до кожної свободи. Це настає, коли авторитет чи власне розуміння висунули якесь твердження, правило, імператив, рецепт як обов'язкове і людина іде слідом супроти сил, що протидіють.

Свобода духу виявляється тепер саме у тому, як людина у власному розумінні, з власною відповідальністю приходить до того, щоб поставити щось перед собою як обов'язкове. Усвідомлення свободи, мабуть що, має той, хто, механічно долаючи себе або скоріше ґвалтуючи себе, виконує обов'язок. Позитивне, живе усвідомлення свободи порівняно з цим мертвим і примусовим, не творчим супроводжує тільки осяяння змісту обов'язку як обов'язку, зростання імперативів з конкретних, завжди нескінченних ситуацій.

Суто формальне усвідомлення свободи як свободи від зовнішніх перепон і протидій, як свободи ґвалтувати оточення і дотримуватись формул має та людина, котра покладається на свої миттєві імпульси або (з іншого боку) на конгломерат запропонованих імперативів. Та ж сама людина має усвідомлення несвободи в ту мить, коли у свідомості їй мерехтить, що життя – це ціле, що існують взаємозв'язки смислу. Тоді вона почува-

* Й. В. Ґьоте. Фауст. – Переклад М. Лукаша.

ється невільною через свої власні імпульси та численні приписи і обов'язки. І тут постає усвідомлення свободи, здатне до нескінченного посилення, тією мірою, якою рішення, висновки, погляди постають глибше більших глибин із взаємозв'язків сукупної особистості. Що більше промовляє з людини, що переконливіше з нескінченності суб'єктивних та об'єктивних даностей проростає імпульс, що надійнішим він може ставати і залишатися, то вільнішою, і ніколи абсолютно вільною, почувається людина.

Це набування взаємозв'язку, цілості можна сформулювати так: дух співвідноситься з самим собою (Гегель). Він нічого не може полишати ізольованим, таким, що просто стоїть одне біля одного. Усе, що б він не пізнавав, має і зовні і внутрішньо співвідноситися з цілим. Але своє Я є завжди проблематичною, у пізнанні духу чи свободи воно якраз і не є скінченним, матеріально зацікавленим, просто емпіричним своїм Я індивіда, і все ж тільки у цій формі бувають скінченні індивіди. Дух як вільне явище спроможне призвести антиномічне до синтезу, проте понад усілякі синтези свобода в індивіді наявна саме як вибір, який щось виключає для індивіда. Вибір позначає межу індивідуального існування і має саме пафос свободи і доказу духовного існування. Бо тільки духовно мертва людина утримується від вибору й у простому розгляді задовольняється тим, що скрізь «духовно» створює синтези. Для існування духу – це хаос і обман. Воно спроможне набувати взаємозв'язку тільки у формі вибору, якщо навіть у змісті і в пізнанні цього змісту розгортається синтетичне посилення.

Свободу людина, мабуть що, сприймає як «незалежність» від інших. Але ця незалежність може поставати як втеча та ізолювання самого себе у задоволенні самим собою і є тоді протилежністю свободи духу, бо розривається взаємозв'язок існування. Вільна людина встановлює зв'язок з іншою людиною, є залежною від неї і стає незалежною тільки тоді, коли у самому цьому зв'язку досягає незалежності. Ця незалежність ніколи не буває незалежністю одного лише емпіричного окремого індивіда, котрий скоріше украй залежить саме від сфери свободи духу, а вона – це незалежність духовного «Я», яке розвивається у зв'язку з іншим. Отож вільна людина не втікає від світу, а якраз лише шукає можливий зв'язок із ним.

Пізнання скінченності індивіда можна розуміти і так: свобода і дух – це те, що робить можливим, осмисленим і терпимим заперечення емпіричного, індивідуального існування. Становлення «Самості» – це постійне подолання самого себе, а духовна, найвільніша «Я» – це одночасно самознищення.

Парадоксальністю, що раз-по-раз повторюється – це бути вільним означає існувати з усецілості; але всецілість має спершу поставати; людина є вільною, створюючи всецілість; проте оскільки вона щоразу водночас існує без всецілості, то кожна форма в існуванні призначена одночасно для загибелі, якщо дивитися з точки зору духу і свободи.

Опишемо ще раз, іншими словами, сторони свободи духу: усе обмежене є доступним для огляду. В обмеженому немає ніякої свободи. Там, де мислять і пізнають, слід перед цим, вдатися до обмежень. Оскільки світ і люди пізнані і пізнавані, то з цієї причини вони неодмінні, передбачувані, невільні, пов'язані. Свобода існує суб'єктивно у переживанні, в усьому тому, що є основою і джерелом нашого процесу обмеження, зрештою скрізь у переживанні нескінченності, що є реальністю і все ж її не збагнути і не пізнати. Свобода існує тільки з огляду на нескінченність предметного світу і власної сутності. До свободи належить картина нескінченного чуттєво-просторового світу Джордано Бруно, належить картина світу нескінченного розуміння, належить свідомість нескінченності кожної індивідуальної душі за ідеєю (на противагу іноді начебто лише видимій і поміченій індивідом у самого себе типовій формі окремого існування в обмеженій систематичності), належить, зрештою, філософська картина світу ідей та антиноміи.

Різноманітною є конкретна форма вияву вільного духу: від ортодоксального мислення Канта до суперечливої романтичної жвавості, від богеми, котра, як видається, дає своєму життю розтікатися, до тих, хто активно формує світ. Але свобода виступає настільки різноманітно, наскільки й рідко.

Вільним у цьому розумінні є не libre penseur*, що живе просто, водночас до опозиції і заперечення та випадкових інстинктів, потреб і цілей. Вільним є тільки той, хто живе з огляду та у напрямку нескінченності. Для вільної людини все обмежене – відносне (нехай це буде «раціональне» самого мислення, «такт» у спілкуванні, правила поведінки у бюргерському житті тощо), усе це є для неї тут не запереченим, не (наприклад – через приховану ворожість) відхиленим, але саме обумовленим, не безумовним. Але для вільної людини існує безумовне; таке безумовне завжди буває лише нескінченним, необмеженим, як загальне непорівнянним та збагненним у цю мить для неї самої лише як абсолютно конкретне, індивідуальне. Вільна людина живе позитивно, не в опозиції.

Настрій свободи можна охарактеризувати алегорично: це – життя у завислому стані, у слизькій рівновазі, споглядальне, спроможне дивуватися і тільки на цій основі чітке і визначене для окремого і обмеженого; це завжди можна відчути і це не робить уразливим з боку обмеженого, наприклад, зв'язок між вільними людьми, який сурядний будь-якому цьому обмеженому. Це – життя у постійній схильності до ентузіазму на противагу життю у затхлій атмосфері правил і засад, що сприймаються як безумовні. Світ свободи – то як океан і зоряне небо, світ зв'язаності – то мов клітка, з якої зв'язана через свою власну сутність людина іноді крізь щілину кидає швидкий, збудливий, але й хутко забутий погляд.

* Вільний мислитель (фр.).

2. Дух як процес має ірраціональні переломні моменти розвитку і його несе сила віри

а) На всіх переломних моментах, хай то незначні події та реакції буденного життя чи великі рішення, що трапляються у житті надзвичайно рідко і є дороговказом у житті, настає щось з живого у його нескінченності, свободі та антиномії, те, що незмога вловити до кінця, що сама людина не спроможна достатньою мірою звести до формул і рецептів, покладається у царство скінченного. Наскільки незамінним для життя як засіб є оболонка, набута структура, звички, раціо з міцними засадами, настільки ж життєвий процес завжди потребує нового переходу живого у дійсність. При цьому постійно знову ставиться утворення, зовнішнє, що потім може ставати вихідним моментом для утворення оболонки, переходу як такого можна й не бажати, не вимагати, для самої людини він не розпізнаваний. Якщо її запитують, то вона запитує саму себе, чому, як вона дійшла до цього, і вона знову й знову відповідає аналогічним чином:

Вона посилається на почуття, інстинкт, раптову думку. В усвідомленні того, що тут лежить найкраще і найвирішальніше, вона вимагає, щоб серце було компасом у нескінченних можливостях шляхів, і вірить, що воно правильно веде його у ту нескінченну нітьму незнаного майбутнього. З тих формулювань, що їх знайшло посилання на цей ірраціональний і водночас вирішальний фактор – не лише серед у вузькому розумінні так званих емпіричних філософів – про деякі ми з'ясуємо. І, мабуть, усі вони стосувалися чогось різного. Спільним є те, що вони апелюють до чогось непередаваного, що стоїть по той бік раціо і всетаки визначає його:

Сократ знав як щось останнє δαιμόνιον. божественний голос у ньому, що відраджував, стримував, забороняв (у Ксенофана він зображується як персональна божественність, у Платона – більше ніж внутрішній голос). Характерно, що цей голос тільки забороняє. Для позитивного тут ще вистачало віри в раціо, у час, коли люди саме усвідомлювали раціо, пізнали у чисто поняттєвій роботі неповторну радість відкривача і мали до цього поняття безмежну довіру. Тому межі раціо у Сократа ще були неґативного виду: голос, що забороняє; як, між іншим, знання про незнання та допоміжне мистецтво, котре нічого не повідомляє, а в дусі іншого веде до народження того, що у ньому лежить.

Геґель у своєму вченні говорить про суб'єктивний дух генія окремої людини, котрий «є оракулом, від чиїх висловлювань залежать усі рішення індивіда». Але

Геґель сприймає його як просто індивідуальний феномен окремого: «Під генієм розуміємо ту особливість людини, що в будь-якому її становищі та стосунках є вирішальною у її ж учинках та долі».

Кіркеґор розглядає «совість» саме як те, що хоча й повністю належить до окремого, все ж є шляхом до того, щоб стати загальним: «Це – таємниця совісти; ця таємниця, що її індивідуальне життя має з самим собою, що вона водночас є індивідуальним і загальним, якщо і не безпосередньо таким, то все ж по можливості».

Ніцше говорить цілком загально про внутрішні зміни: «Про дві зовсім високі речі: міру і середину, найкраще не говорити зовсім. Мало хто знає свої сили й однаки з шляхів містерій внутрішніх переживань і змін: вони шанують в них щось божественне й остерігаються гучного слова».

Якщо на основі того досвіду, що насамкінець вирішує не одне тільки розважливе раціо, постає зневажання раціо і посилання на почуття і серце, то непорозуміння тут слід відхилити. Серце і почуття у собі є безпосередньо нічим. Якомога далекосяжніше розгортання діалектичного, раціонального дає лише середовище, у якому якесь почуття взагалі може шукати розрізнення і напрямок. Нерозумно, а отже нежиттєздатно і свавільно посилатися на почуття проти раціо. Життя духу – це життя у напрямку ясності, форми, об'єктивного; воно може тільки завести у морок оманливих сил, якщо людина взагалі ухиляється того, щоб дізнаватися про раціональне та об'єктивне в усіх формах. Саме воля може звернути свою увагу на це об'єктивне, не на почуття, що дається. Вона може розгорнути нескінченність діалектичного, яка є для рішень внутрішнього не силою, але передумовою., мабуть що, раціо водночас завжди є небезпекою того, щоб стати застиглим оболонкою і вбити всяке почуття, однак це тільки небезпека, котрій протистоять інші з не духовних, хаотичних і мимовільних чуттєвих імпульсів. Вони не є духовними, оскільки не мають взаємозв'язків між собою, не спираються на самих себе, а через це не ставлять себе під сумнів і не перевіряють. Раціо можна хотіти, рішення приносить почуття, але що глибше, що визначальніше, що взаємопов'язаніше, то глибшим і ширшим є раціо. З точки зору споглядання життєвого духовного процесу емпіричний філософ має слушність, коли не визнає того, що раціо спроможне дати останнє, і не слушний, коли хоче обмежити чи то відтіснити раціо.

Процес духу пізнає свої переломні моменти в простих рішеннях для конкретної ситуації; але він пізнає їх аж до перемін усієї особистості, які у релігійній сфері називають відродженнями і наверненнями. Відстежувати їх у їхніх емпіричних, так часто оманливих постатях, не є тут завданням. Цей процес як такий у його складній мінливості між раціо та ірраці-

опальним імпульсом слід охарактеризувати, долучивши ще один відносно простий приклад:

Франц Нойманн[1] був перед вибором, або покинути свою матір і присвятити себе науці, як життєвому покликанню, або залишитися з нею і відмовитися як сільський господар від усього властивого своїм духовним силам; немає потреби описувати ті особливі конфлікти, які надзвичайно ускладнювали ситуацію, щоб зрозуміти наступний лист, написаний ним після прийнятого рішення своєму близькому другові: «Карле, дорогий мій Карле, боротьба в моїй душі, як я гадаю, скінчилася. То був безхмарний чудовий вечір, сонце ковзнуло своїми останніми променями по розмаїтому світу, а природа вкуталась у тихий меланхолійний спокій, я вкотре блукав полями, думав про Тебе, про всіх дорогих мені людей і про себе – і якось водночас, зненацька мене охопила така рішучість, така незвичайна радість, і все закрутилося напрочуд швидко – і як незмінну впевненість я побачив перед собою рішення: геть звідси, геть, сьогодні, чи то завтра, чи то взагалі через рік, байдуже, однак певним було одне – геть звідси. Мені знайомі такі моменти, як вони виникали в моєму житті, в одну мить визрівало рішення і стояло переді мною, і я ніяк не можу второпати, чому так довго мені не спадало на думку, що я настільки нерішуче ходжу навколо певного кінця. Такі миттєвості зрідка постають у мені без моєї власної участі, неначе приходять ззовні, немов якийсь голос десь збоку, що говорить так чітко й зрозуміло... Так що вирішено, сьогодні, чи завтра, чи то через рік, – можна вичекати. Однак те, у чому я живу, має тепер зовсім інший смисл. Я сповнений спокою і холодної рішучості, яким тепер уже ніщо не загрожує, глуха тиша відчайдушного рішення. Відтепер панує не та чутлива і сприйнятлива сторона мого життя, а та холодна, спокійно-розважлива, як у комусь, хто тепер знову, геть усамітнившись у собі, самодостатній, повністю зрікся оточення».

Такі рішення приходять, коли людина упродовж тривалого часу серйозно та зі своєрідним і безумовним почуттям відповідальності задіює у собі будь-яку мотиваційну силу, вивчає всі сторони і дає їм виявитися в собі – цілком на противагу всім раптовим, насильницьким рішенням, що з упевненістю механізму ідуть слідом за окремими пориваннями чи сформульованими засадами. Це виглядає так, немовби сукупність людини слід було б розглядати з огляду на цей конкретний випадок, це усвідомлення абсолютної серйозності існування, що щось остаточне і щось невизначено важливе лежить у дії, що відбулася, це відповідальність, яка нічого не хоче звалювати на встановлені приписи, умовності, норми. Зміст цих рішень є частковим, конкретним. Відтак їх не досить мотивувати, у них своя осмисленість, що дає їм життєвказну силу, не у чомусь об'єктивно-

[1] Franz Neumann, Erinnerungsblätter von Louise Neumann [Спогади Луїзи Нейманн]. 2. Aufl. Tübingen 1907, стор. 174 ff.

му, якщо навіть залучено все об'єктивне і нізнано всі причини. Психологічно їх важко чи взагалі неможливо з упевненістю відрізнити від випадкових рішень, схильностей, спонук, які, все просто закриваючи, стверджувалися силоміць і просто сприймали жести такої глибини. Лише низка таких рішень упродовж життя дає підстави для розуміння, яке в окремих випадках може привести до цього розрізнення. У конкретному випадку критерії цілком суб'єктивні: людина, переживаючи, відчуває з мірою своєї відповідальності, наскільки серйозно, наскільки без самообману і без витіснення існує рішення. Але як можна дістатися рішення за нерозв'язно складних обставин, ця ірраціональність видається тому, хто переживає, неначе подарунок, мало не дивом. У цьому полягає психологічна спорідненість із втіленням, що охоплюють людину цілком.

Ті сили, що повільно ведуть людину до безумовних рішень, хоча і надають спрямування у її житті, наповнюють її свідомість певністю смислу і необхідності, однак у своїх виявах вони завжди залишаються проблематичними. Тут зберігається постійний рух.

На противагу сфері просто інтелектуального розгляду і установки на насолоду у реальному існуванні духу завжди неодмінно на межі своїх скінченних форм, що тільки і є емпіричними, постає певне «або-або». Ці «або-або» ведуть до рішень не як до логічних актів, а як до актів життєвого вибору, що дають життю кінцеву мету. Цей останній вибір усе ж завжди – якщо й у середовищі раціо – ірраціональний. Але тут на це абсолютне рішення реального існування посилається кожна спонука, кожний інстинкт, кожна схильність, усе, що хоче уникнути перевірки з допомогою причин, усе найчастковіше і найвипадковіше – на противагу тим впливам відносної всецілості суб'єктивного існування. Так абсолютне рішення для захисту і контролю раз-по-раз прагне форм об'єктивного розуму. Воно домагається того, якщо це тільки виходить, щоб у причинах і формах заперечувати собі об'єктивне існування і виправдання, а також подбати про те, щоб його не переплутали. Однак що ретельніше проходиш цим шляхом, то більшою мірою він потрапляє в релятивізм, властивий усьому раціональному в собі, оскільки він з усією відвертістю уникає того, щоб зруйнувати сутність інтелектуальних форм з допомогою застиглого насильницького акту (встановлення абсолютного у цій сфері). Так, зрештою, виникає точка зору і відповідна їй установка; попри всяке можливе об'єктивування і готовність до того, щоб давати собі та іншим безмежну відповідь у формах рацію і контролювати себе таким чином, усе ж вирішальну інстанцію тут ніколи не віднайти, а в тих актах вибіркового рішення, які постають на завжди ширшій і глибшій основі об'єктивування і які виникають із свідомістю, залишається зростати із всецілості суті. Розвивається інстинкт відповідальності, який дедалі точніше й сумлінніше реагує на суб'єктивно пережиті якості ірраціональних актів і, зреш-

тою, більше взагалі не не об'єктивованим способом вирішує питання: хто говорить? це спонука і схильність чи всецілість сутності? та як поєднуються вони обоє і на якій висоті на шляху поетапного досягнення всецілості перебуваю я? Так вирішується те нескінченне, коливання між такими противагами, як хаос і форма, суб'єктивізм і об'єктивізм, яке у свідомому виборі відповідальності своєї душі, яке, зрештою, ніколи не було досконало об'єктивним, а лише суб'єктивним.

Підсумуймо мовлене у стислій формулі: життя духу пробігає не безперервно, безперервні етапи розвитку перериваються кризами, перетвореннями, метаморфозами, і нове настає через стрибок до існування. Цей стрибок дає начебто новий рівень, кожна досягнута в отакий спосіб позиція, містить у собі, як життєва позиція, нескінченність, а тому достатньою мірою її не «вивести», не «пояснити» і не «зрозуміти», якщо навіть усе це фактично робить поступ через прагнення увінти в чиєсь бачення, обмежити яке неможливо.

б) Кожний переломний момент у процесі духу є в людині потрясінням. Завжди існує загроза розчарування, загрожують шляхи до нігілізму та до начебне що обмеженого, проте застиглого оболонку. Коли ми хочемо дати позначення тому, що є опора, яка виринає під час потрясінь у переломні моменти, що є сила, яка постійно одночасно тримає і підганяє, ми називаємо це вірою. Віра у цьому розумінні є зовсім не визначеного змісту, не твердженням, а напрямком, чимось безумовним, що розпадається на багато безумовностей, в яких його тільки і можна побачити, якщо навіть будь-яке окреме має як окреме скінченний характер і релятивується при необхідності з перебігом подальшого процесу.

Віра протистоїть знанню, сила суб'єкта – об'єктивній, неперсональній вірогідності. Протилежність віри і знання стає досить безсторонньою у мовному вжитку, що «віру» як просто непевну думку протиставляє «знанню» як «звісному знанню». Суб'єктивне, непевне вважання чогось істинним підпорядковується тут як попередній щабель, як неповноцінне, звісному знанню. Але тут саме духовним є те, що не може дотримуватися знання, яке надає життю опори і смислу в всецілості, і духовним є те, що все потрапляє у бурхливий рух нескінченної діалектики. Віра – це не передщабель до знання, це акт, що взагалі лише робить можливим рух до знання і надає йому смислу. Вона – щось всеохопне, не якесь окреме, не якась просто окремішня сила і не якийсь окремий зміст, не щось специфічно релігійне, а остання сила духу. Віра – це дух, тому в цьому розумінні ми віру називаємо спокійною, само собою зрозумілою, безпроблемною вірогідністю в окремих скінченностях, от-як вона має безпосередню життєву силу завдяки волі до існування доти, доки їй, повною мірою, добре ведеться. З вірою пов'язані діалектичний потік, нескінченна проблематика, відчай і страх, бо для всякого життя

духу нігілістичні рухи є складником і завжди – можливістю. Недуховність може почуватися об'єктивно впевнено в абсолютних оболонках. Дух у страсі руху може існувати тільки силою віри.

У вірі людина живе суб'єктивно існуючи, у знанні вона осягає щось об'єктивно значуще. Абсолютна вірогідність у суб'єктивному існуванні віри є водночас в об'єктивних формулюваннях завжди непевною: з вірою завжди пов'язана ця об'єктивна непевність, оця недоказовість. Однак вона водночас є певнішою за всі докази щодо спроможності надавати опору для існування. Бо при всьому об'єктивному знанні людина ніколи не вбережена від сумніву; йдеться просто про ступінь розвитку рефлексії і діалектики, потім у неї забирають, зрештою, все, якщо вона покладатиметься на об'єктивне як на щось найостанніше. Віра стосується всецілості й абсолютного, знання завжди може стосуватися тільки скінченного, окремого, відносного. Віра – це сила особистості, знання без зусилля особистості в простій інтелектуальній роботі сприймається як об'єктивне. Віра – це перейнятість усієї індивідуальної душі, знання як щось скрізь окреме, більш чи менш безстороннє для індивіда в його всецілості. У вірі людина пізнає смисл і мету, знання ж для душі як ціле є, принаймні, засіб.

Якщо віра отак як просто суб'єктивний процес контрастує з усім об'єктивно предметним, то картина, одначе, буде викривленою. Віру як феномен життя слід окреслювати як парадоксальне поняття і тільки у протилежних визначеннях. Вона постійно продукує різновиди змісту, береться до конкретної реальності, прив'язує окреме до чогось нескінченного. Сила для того, щоб здійснювати оцінки не просто теоретично, а екзистенціально, і передовсім ідеї ідентичні тому, що характеризується тут загалом як віра. Вони показують ту ж саму двобічну сутність осягнутою як суб'єктивна сила, так і як об'єктивний зміст (якщо й ніколи – доказового знання), так що дефініції неодмінно хитаються між суб'єктивним і об'єктивним. Ідеї ідентичні вірі зокрема у тому, що вони стосуються окремих предметів, проте в особливий спосіб, тобто не просто з знанням, що вони в окремому предметі, у скінченному і часовому спрямовані ще на щось поза цим: от-як хоча б людина, що пізнає, іде слідом в усьому пізнаному за ідеями, а діюча людина, вміє в усіх відносних цілях спрямувати себе на абсолютне.

Це відношення віри до окремого предметного характерним чином мова висловлює тоді, коли вона «трохи вірити» відрізняє від «у щось вірити». Ми віримо у людину, в самого себе, в справу, в батьківщину, в закон заперечення тощо. Завжди, коли ми в щось віримо, то тут завжди для нас дано щось останнє, щось абсолютне, щось таке, що лежить поза межами усілякого випробування, масштабів, порівнянь, сумнівів. Поки є життєвою віра, вона завжди від окремого змісту знаходить зворотний шлях з загрозливої застиглості, вона пізнає свою скінченність і те, що вона в ок-

ремому скінченність тільки передбачає, не досягає. Віра ніколи не буває готовою, спокійною, вона завжди у процесі. Тому з її вірогідністю завжди пов'язана непевність, з її особливим змістом – усунення цього змісту. Її смисл завжди спрямований на становлення і майбутнє, і, проте, він саме у цьому налаштований на вічне, позачасове[1].

Віра, наскільки можливою і дієвою вона є у людському існуванні тільки у прив'язаності до конкретно-предметного, одначе, раз-по-раз продукує особливі предметні світи, що як такі є не емпіричного змісту, а проте, для уявлення чимось аналогічним, і тепер, як видається, в окремому предметному замість чогось осягненного ставлять перед очима саме нескінченне і ціле. Якщо я вірю в людину, то вона для мене щось абсолютне, проте так, що в ній видно промінь абсолютного, і вона як скінченна сутність так чи інакше одночасно якимось чином релятивується. Адже це єдино життєвий процес, так що скінченна форма пізнається як абсолютна й скінченна водночас, а з ним переживається рух у самому існуванні, а не у простому розгляді. Якщо ж тут слід прямо вхопити не окрему форму, а саме абсолютне, то поцейбічне життя неминуче стає жалюгіднішим, постає схильність до втечі від руху, проблематики і впевненості до спокою абсолютного; тут водночас постають предметні світи, що як тло, як витік, що відразу ж знову стирається, є неуникними для духу, а як оболонка – значною мірою розширюються. За змістом існує три типи:

1. Коли віра входить у суперечність зі знанням, з усім скінченним і збагненним, вона є парадоксом або ж прямо абсурдом (Кіркеґор). У запереченні всього, що можна знати, всього, що можна раціонально сформулювати, людина знаходить для свого сповненого віри зв'язку з абсолютним, оскільки вона надає йому змісту, лише парадоксальний вираз, який, заперечує розум, примушує до sacrificio del intelletto[2]. До парадоксальних різновидів змісту залучаються змісти обох наступних типів, котрі аж ніяк не завжди і не первинно вважалися парадоксами як такими.

2. Абсолютне ми мислимо у формі міфу. Абсолютне – нескінченне й водночас одноразове, індивідуальне, достеменно, як індивід світу у роздвоєнні на суб'єкт-об'єкт, який у відношенні до абсолютного є скінченним: воно ж для раціо нескінченне і як індивід не пізнаванне. Пізнавання завжди стосується лише загального, а пізнання індивіда – це тільки шлях застосування загальностей. Як індивід воно тут є не для пізнання, а лише для метафізичного переживання. Тому Платон за смислом чітко розділяв пізнання, що є

[1] Так, наприклад, існує велика відмінність між людиною, що у певних сферах мислить законом про заперечення, і раціоналістом розуму, котрий вірить у закон про заперечення і через це бачить світ і життя в одній остаточній, цілком визначеній перспективі. Тут потім в оболонкоподібній застиглості віру швидко позбавляють й духовної сутності. Те, що одного разу було пафосом віри у раціо, вмирає.

[2] Пожертва розуму (іт.).

певним і стосується тільки загального, і пізнання, що є непевним, просто ймовірним, і стосується розвитку події, процесу становлення, індивідуального, разового. Це останнє не можна подати у формі поняття, а тільки міфічної розповіді. Тому він скрізь розповідає про такі правдоподібні міфи (εἰκότες μῦθοι), де йдеться про світ як становлення. Тут, як видається, набуто сталого погляду, який може сформулюватися у всілякий інший спосіб, але, неодмінно так чи інакше повторюється.

Віра, що визначає собі у міфах зміст, стає ґносисом: про що б не йшлося, чи то про метафізичний світовий процес, чи то про цілком наочні розповіді про падіння ангелів, боротьбу духів тощо, для віруючої людини тут завжди існує зміст, який по-життєвому охоплює її душу або є вираженням її установки як віруючої людини. Міфи, допоки вони є справжніми, мисляться конкретними, а не просто символічними (як предмет для ноетів). Символічне і дослівне розуміння для віруючого зливаються між собою: у нього не виникає ніякого сумніву, бо він у своїх життєвих переконаннях, у своїх рішеннях і діях пізнає ті сили, які є можливими, якби символи були не просто символами, а реальностями.

Проте тут завжди існує межа, яку у процесі розвитку скрізь ми переступаємо: між вірою як силою, що виявляє себе у таких символах, і виродженим знанням, для якого стосунок до абсолютного стало просто відношенням знання, певним видом розгляду. Догматика церков, теологічна робота, метафізична спекуляція розглядають цю сферу так, неначе тут є якесь знання, відтак формується велетенський світ таких змістів, які з точки зору психологічного розгляду існують тут ще тільки як гадане знання, які безнадійно приречені на руйнівну критику і, якщо вони до того ж завдяки своїм первісним життєвим джерелам як символи щоразу справляють глибоке враження, не залишають, проте, більше нічого іншого, коли життєва сила екзистенціальної віри, яка колись стояла за цим, тут уже відсутня. Віруючий ґносис вироджується у скінченному і фантастичному знанні. Так в усі часи постає те, що нині називається «теософією», тобто знання про потойбічне, неемпіричне, лише «видиме», яке, одначе, стає цілком визначеним, наочним. Віра, що, як сила, обертається у скінченному та у процесі, перестає існувати, а на це місце виступає знання, аналогічне знанню скінченного, емпіричного. Теософія за своєю духовною установкою подібна до природознавчого позитивізму, тільки з іншим змістом. Світ знедуховлюється, якщо ми знаємо усіх духів. Мрійництво перестає бути ентузіазмом, а стає чуттєвим афектом, коли її надчуттєвий зміст набуває тіла і визначеності. «Розглядання» і обчислювання не сягають нескінченності абсолютного, хіба що непрямо через ідеї. Теософ стеменно як і позитивіст ще просто мислить нескінченність як багато чого іншого, він більше не живе у ньому. Те, що теософські змісти беруться з колись живих світів віри, надає їм – для теософів несправжнього – блиску глибини та символіки.

Питанням є те, чи існує жива віра повністю без міфотворення. Ймовірніним є те, що кожна віруюча людина підсвідомо так чи інакше має метафізичні погляди на світ, які важать для неї більше, аніж прості фантазії чи прості символи чи прості вигадки. Метафізичної картини світу, мабуть, не уникнути там, де людина є віруючою. Як довго можна ширяти, щоб не заклякнути у формулах, у яких вона безнадійно віддана раціональній критиці, оскільки пристосована чи допущена до раціонального утворення, це – питання, що, залишаючись без відповіді, знову нагадує про парадоксальність віри, яка як феномен життя є суперечливою.

Міфічні змісти віри у раціональній свідомості ми беремо або раціоналістично як знання, якого власне міг б набувати з самого себе і розум, або надпатуралістично як, дане через одкровення, через споглядання, надприродне знання, яке потім однак також свідомо працює на авторитет, або ж, зрештою, його рефлексивно тлумачимо як щось, що існує символічно, як просте «начебто» – без того, щоб котрась із цих обробок не влучила б у стан речей, як вони існують у первинній силі віри та стосунку живої віри до абсолютного.

3. У відношенні до якоїсь окремої історичної постаті минулого чи сучасного віра знаходить подальший предметний зміст. Він може набувати трьох форм: а) людина орієнтується на великі особистості; вони для неї – царство духів, емпіричні, зрозумілі, а в емпіричному – немовби гарантія смислу, абсолютного. Проте шанування особистостей, яке в цьому світі бачить форми духу, замість того, щоб проектувати їх у надчуттєвий світ як олімпійських богів, як ангелів та дияволів, не обов'язково є підпорядкуванням, прив'язуванням. Їх беруть не як щось авторитетне й абсолютне, а як емпіричні форми, які є не ідеалами для підпорядкування та наслідування, а покажчиками можливостей. У такому відношенні, власне, це ще не є якоюсь специфічною вірою. б) Вона настає лише тоді, коли історичне, особистість, процес ми приймаємо як абсолютне, і тут віра в цю особистість – котра є однією або ж на її місці виступає якась обмежена кількість, певний добір – стає вірою в неї як у бога чи в абсолютне; якщо, іншими словами, існує віра в те, що абсолютне і нескінченне були одного разу інкарновані у певному місці і певний час. Історичне тепер для представника міфу формується повністю рівноцінним і часто стає з міфом як одне. в) Коли ця наївна віра стає прозорою і рефлектованою для самої себе, вона викінчується до парадоксу (як це зображує Кіркеґор): відношення одного скінченного до якогось іншого скінченного має бути чимось абсолютним. Те немислиме, яке суперечить будь-якому мисленню, те, що історичне має ставати вихідною точкою для вічного блаженства, стає, як спосіб знищення рацію, «абсурдним» змістом віри.

Будь-який предметний зміст віри, оскільки він у конкретній ситуації як щось скінченне втілений для існування в русі духу не всередині роздвоєння суб'єкт-об'єкт, а він хоче сам бути абсолютним, швидко веде людину в глухий кут міцних оболонок і, якщо він продовжує триматися цього, в небезпе-

ку цілковитого нігілізму, допоки ним не оволодіють діалектика та рефлексія. Однак те, що віра, по суті, є силою в цьому житті, а не надприродним змістом, робить її непевною, невизначеною стосовно її ж об'єктивних змістів. Віра – це життя з інтелектуальним скепсисом на основі сили: вести життя, що воно справжнє і сповнене смислу, якщо такий зміст віри має вагомість. Це скоріше акт віри, аніж сприйняття якогось змісту, усього, що витворює дух Те, що саме ця непевність будь-якого змісту є для нас, скінченних істот, єдиним засобом привести себе до духовності, до переконань і до сили, чудово показав Кант: якби «Бог і вічність з їхньою жахливою величчю постійно перебувають перед нашими очима (адже, що ми можемо цілком довести, з огляду на беззаперечність стосується важить для нас такою мірою, немовби ми покладаємося на очевидність»), то поведінка людини «перетворилася б на простий собі механізм». «Порушення закону, звичайно, уникали б, запропоноване робили б; оскільки ж на переконання, виходячи з яких мають відбуватися дії, впливати якимось велінням неможливо, щось дошкульне у діяльності тут так само напохваті, і назовні, отже розум найперше не може пробиватися, то більшість закономірних дій відбувалися б від страху, лише деякі – від сподівання і жодна – з почуття обов'язку... Тепер оскільки з нами справа виглядає зовсім інакше, оскільки ми, з якнайбільшим напруженням свого розуму, маємо дуже тьмяне і неоднозначне бачення майбутнього, правитель світу дозволяє нам лише припускати про своє існування і свою велич, а не бачити, або чітко довести, навпаки ж моральний закон у нас, не сповіщаючи нам чогось з упевненістю, чи не погрожуючи, вимагає від нас безкорисливої уваги, тим часом, коли ця увага стала дієвою і панівною, найперше ж потім і тільки через це, він дозволяє видивлятися в царство надприродного, проте лишень дуже слабким позирком; ми можемо витворювати істинні моральні переконання... Отож нехай і тут свою правильність має те... що та недовідома мудрість, завдяки якій ми існуємо, варта шани в тому, в чому вона нам відмовила, не менше, аніж у тому, що вона дала на нашу долю».[1]

3. Дух у своєму відношенні до антиномічного і до містичного

Будь-який духовний рух відбувається всередині роздвоєння суб'єкт-об'єкт. У цьому роздвоєнні скрізь панують протилежності: предметний світ і суб'єктивна сутність розколоті в антиномічній структурі. Духовний рух завжди має відношення до протилежностей. Відсутність протилежностей означало б смерть чи застиглість. Протилежність – це те, що обумовлює життя, і вияв живого духу. Як будь-яка фізична різноманітність виникає через супротив, так і духовне існування – через антиномію.

[1] Kant, KpV (Ed. 1788) 265f.

Дух відноситься до протилежності вибірково або синтетично. Він ніколи не йде на абсолютний вибір, для якого світ мав б розриватися на дві частини, і ніколи не йде на абсолютний синтез, котрий був б цілим і спокоєм. Дух має пафос «або-або»: все обмежене, кожне утворення, все, що виступає назовні, слово і діло мусять ставати з одного боку протилежності; бо все, що ми осягаємо, є протилежним. Проте дух, для якого «або-або» десь-небудь є межею у відповідно конкретній ситуації, одначе не є нескінченним подрібненням усієї сутності навпіл, а він спроможний містити в собі всі живі протилежності. Антиномічні ситуації ведуть душу до напружень, роздвоєнь, аж до розпачливих криз, проте життя саме з цього дає зростати силам, які посилені в антиномі-ях, приходять до синтезу, що є незбагненним, новим, нескінченним і тому непроникним. Такі явища синтезу можна мислити якоюсь мірою у категоріях «гарна душа», «існуючий мислитель», «геній». Але синтезу антиномій, як і свободи, ніколи ми не досягаємо, ніколи не завершуємо, його завжди ми набуваємо у русі, він є тільки в русі, тут, в будь-якому разі, він є також сучасним і інзнаним.

Що життя у синтезі складається з протилежностей, має наслідком те, що кожне зображення живого мимоволі рухається у діалектичній багатозначності. Всі поняття духу як живого є, зрештою, парадоксальними і згідно з законом заперечення, за формальною оцінкою, безглуздими, якщо навіть це безглуздя якраз і є дійсністю.

Але передовсім антиномічний синтез духу має наслідком те, що з його життя від пар протилежностей постійно відокремлюються окремі протилежності, і що життя немовби пробігає на вузькому гребені, обабіч якого можливості ведуть у безодні відірваних ізольованостей хаосу та закам'янінь тощо, що воно відповідним чином пробігає між двома можливостями, які є навіть не життям як цілим, і разом як сума – не цілим, та й через свій середній показник – не цілим, а падінням життя у розвиток частин, спаданням у стан вивільнеь, потраплянням у глухий кут.

Що охопнішими, різноманітнішими є протилежності, то інтенсивнішим стає рух духу. Це має значення для окремої людини і для всієї культури. Культурне існування найжиттєвішим є скрізь там, де зберігаються протилежності і їх не підганяють до якоїсь однієї форми і не гублять. Держава – це найжиттєвіше, що може разом переносити й орудувати найбільш неоднорідними силами, не надаючи жодній з них остаточного зверхництва. Культура – це найрухоміше, що пізнає найглибші протилежності як проблему. Новітня європейська культура, що була полярною: існувало християнство та елінізм, які на вершини свого розвитку вивели рухливу духовність, перед якою, попри найбільше захоплення, будь-яке еллінське і всяке просто християнське виглядає примітивним.

Рух духу через антиноміку залишається існувати доти, доки існує роз двоєння між суб'єкт-об'єкт. Оскільки ж дух у межах цього роздвоєння у безмежному русі невпинно релятивує та долає, оскільки він знову знімає будь-яке створене обмеження, бо воно після завершення творіння видається як остаточне, оскільки він у своєму процесі також знову полишає кожну позицію, вбираючи її в себе, то він як нескінченний виходить водночас за межі роздвоєння суб'єкт-об'єкт. Він постійно просувається до ясності та прозорості в роздвоєнні суб'єкт-об'єкт – оце прагнення до ясності є його ворожістю до усього невідомого, мріливо-екзальтованого, що добре почувається у мороці непрозорості – проте містичне він усе ж таки має як вихідною точкою, як і кінцем. У той час як тверді оболонки як останнє дають щось відчутно абсолютне, нескінченність уявляється йому як містичне пізнання, в якому знято роздвоєння суб'єкт-об'єкт. Містичне для нього – це джерело, звідкіля мають свою матерію рухи до ясності, містичне після будь-якого руху – це єдине, у чому ми немовби вхоплюємо – не як предмет. Від цих меж, що охоплюють цілі сфери роздвоєння суб'єкт-об'єкт як містичне, де дух не переховується, проте крізь який невпинно знаходить свої кола, на все окреме в межах цього роздвоєння падає невимовне світло, смисл, який незмога сформулювати і який завжди прагне того, щоб набути форми. Воно стає символом, притчею й постійно хоче внаслідок нескінченної волі до ясності – яка, по суті, є духовною – хоче припинити своє існування тільки в цій якості.

4. Схильність до характеристики окремих форм духу

Останні з'ясування мають слугувати нам основою класифікації формулювань, які стосуються форм живого духу. Дух слід розглядати спочатку як процес між протилежностями, неначе на гребені між двома шляхами, що обабіч ведуть від нього. При цьому неодмінно мова йтиме більше про ці узбіччя, ніж про сам цей вузький гребінь. Потім постає питання, а чи не можна на самому гребені розрізняти синтетичні форми. Вони ж за своєю суттю ніколи не бувають остаточно дійсними, лише ідеї. Проте тут, мабуть що, можна – з усіма обмеженнями їхнього значення, бо якраз нескінченний дух є невловним – осмислено схарактеризувати окремі форми, які є найживішими, найкомплекснішими, найзагадковішими з усіх типів духу. За видом тієї реальності, в якій вони вирішальним чином живуть, ми протиставляємо один одному реаліста, романтика, святого. Насамкінець містичне слід буде розглядати як джерело і кінець духу. Тут знаходить свій вияв полярність, яка як протилежність шляху ідеї до шляху містики у вужчому розумінні видається як такою, що піддається визначенню.

I. Дух між протилежностями

Дух можна парадоксальним чином характеризувати в роздвоєнні суб'єкт-об'єкт у незліченних протилежностях: він не є ані суб'єктом, ані об'єктом, а тим і тим, ані скінченним, ані нескінченним, ані окремим, ані цілим. Його ми можемо позначати як єдність спокою та руху, становлення та існування. Серед усіх протилежностей дві видаються такими, що мають фундаментальну важливість, бо їхня здатність до характеристики є найбільшою, нею можна зрештою пояснити, мабуть що, всі протилежності. Поки ці обидві протилежності проходять зокрема шлях проблематичного розвитку, їм слід дати загальну характеристику:

1. Життєвий процес проходить в антитезі, відомої як противага матерії і формування, хаосу і форми. Напевно ж існує схильність до того, щоб позначати повноту матеріалу лише в її русі як життя. Так що воно хаотичне. Мабуть, ми і схильні до того, щоб духовними розглядати лише міру, межу, форму, раціо, аскезу. Тільки вони є мертвими і порожніми. Життєвий процес – це боротьба обох цих сторін, не боротьба за владу, в якій одна сторона неминуче перемагає, а боротьба у напрямку синтезу до сформованої повноти. Повнота матеріального життя безперестанно покриває форми, і невпинно ці форми ведуть його до насильств, ізолювань, надання механічного характеру. Залежно від фази життєвого процесу постають вчення, що виступають за міру, межу і форму, і вчення, що виступають за неприв'язаність, повноту, життя, хаос (натуралізм, романтизм схильні до цього, а класицизм й ідеалізм – до першого). З цієї точки зору ми бачимо життєвий процес як рух немовби на тому вузькому гребені. Це – життя між хаосом з одного боку і формою з іншого. Серед форм можна знайти: філософські погляди на міру проти безмірності. Далі це сили, що є дієвими у самоформуванні, в аскетизмі, у кожному встановленні межі. В усіх сферах ці форми специфічні, у формуванні світу активного, у мистецтві, в раціо. Раціональна форма – це та форма, яка є для нас найзрозумілішою для принципового з'ясування, тим більше що ми увесь світогляд сприймаємо тільки там, де він також знайшов раціональну форму. Раціональним шляхом ми завжди прагнемо досягти тих сил, які потім називаються принципами. Звідси ми намагаємося набути чіткішої характеристики життєвого процесу як синтезу хаосу і форми.

2. Усі типи живого духу мають щось спільне у різновиді відношення особистості й об'єктивності. Одне й друге, суб'єкт та об'єктивний світ, нескінченні: нескінченність духовного індивіда та об'єктивний нескінченний світ. Опора не лежить на якійсь одній із сторін, а на обох. Наскіль-

ки ця точка опори невпинно зсувається в один бік, настільки ж ця основна риса духу є ідеєю і рухом, а не спокійним володінням, у житті духу одна сторона сприймається через іншу, часто й обидві сторони, суб'єкт та об'єкт, сприймаються як ідентичні. Ціле насамкінець не є ані особистістю, ані світом об'єкту, а є чимось цілим, яке ми називаємо «духом» (нехай навіть він однобічно висвітлюватиметься тепер також залежно від філософської картини світу як життя, природа, воля, сила). Життєвий процес є тим своєрідним, що суб'єкт та об'єкт завжди протистоять один одному в роздвоєнні, і що вся життєвість, одначе, має на меті єднання особистості та об'єктивності. Те, про що фактично ми дізнаємося як про загадку та як про самозрозуміле, що особистість стає загальною і що це загальне з'являється у формі особистостей, це – ідея того напрямку, в якому в постійній боротьбі рухається живий дух.[1]

Окремий тип постійно розпадається на «особистість», з одного боку, і на «об'єкт», з іншого, і кожного разу з цим розпадом знову виникають полярні протилежності: опора в суб'єктивному або в об'єктивному. Оскільки відбувається не відпад у прості оболонки – як це часто і неодмінно буває, то і предметно роздвоєні на типи, одначе, ще мають, з погляду нескінченності, форму вільно рухатися, нехай навіть фрагментарно, чіпляючись, уривчасто. Саме ці форми є досяжними для людини, а чистий тип – то ідея та ідеал.

Процес антитези та єднання особистості й об'єктивності – це одночасно процес самопізнання. Тому життя можна називати процесом самопізнання, яке є водночас пізнанням світу, і навпаки. Якщо самопізнання ізолюється, то воно втрачає зміст, охоплює тільки хаос подробиць і випадковостей і є більше не самопізнанням, а побудовою якогось штучного утворення зовнішностей; якщо ізолюється пізнання світу, то воно стає абстрактним, порожнім. І те й те разом як процес, тобто – ніколи як дійсна ідентичність, а як постійна опозиція і врівноваження, вони є виявом життєвого процесу сил у світогляді.

---

[1] Людський індивід як чуттєво-просторовий феномен можна остаточно відділити від об'єктивного світу, а особистість – від значень «абсолютних» цінностей. Можна – якщо дотримуватися цих розділень і транспортувати їх від людини як дійсне та остаточне в її життя – дізнатися, як людину неначе перемелюють між двома жорнами (знизу – через казуальність природи, згори – через оце безособове, надособове значення загального) і вона стає ніякою. А потім можна розвинути поняття психічного, яке достеменно так є ніяким і яке психологію робить ніякою наукою. Ось тут на цьому місці розумового сприйняття психологічний розгляд має з усією чіткістю показати і ствердити те, що він утворює поняття, які, як поняття типів духу, намагаються охопити форми, що включають роздвоєння суб'єкт-об'єкт, які рухом між об'єктом та суб'єктом, які водночас, виходячи поза межі обох, лежать в основі усього роздвоєння. Від метафізичного розгляду він, так легко впадаючи у метафізичне, відрізняється тим, що залишається у спогляданні фактично пізнаного і пізнаванного і лише як ідеї, як напрямки показує, що для психологічного розгляду є реальним тільки в житті «особистостей», якщо ми вживатимемо це слово у всеохопному розумінні, яке включає об'єктивність.

Життя між хаосом та формою (схарактеризоване на противазі раціонального ірраціональному)

Якщо Ніцше – якого, в будь-якому разі, в основі хибно розуміли як нігілістичного учителя хаосу, а католицьку церкву – як авторитарну універсальну споруду, яка всьому життю дає опору, смисл і форму, то напевно висунули і твердження: зрештою, людині слід вибирати або Ніцше, або католицька церква. Нехай це «або-або» буде для багатьох окремих людей характерологічно правильним, для людини ж узагалі це як якесь «або-або» є неправильним. Між нігілізмом і оболонкою, між хаосом і формою є життя з цілого того нескінченного, що не є компромісним, половинчастим і примарним. Указати на це життя – у цьому полягає завдання.

Форма – це все обмежене на противагу нескінченному, все визначене, все оболонкоподібне на противагу матерії, матеріальному, хаотичному, усе тверде на противагу рідкому. Усе дійсне і живе – це ціле з форми та сформованого, проте не як остаточне, а як «зафарбована форма, що розвивається живою». Тому постійно відокремлюється безформне, хаотичне, з одного боку, і фіксована, нерухома та спорожніла форма, з іншого. Всі живі форми можуть, як часто характеризувалося, формалізуватися, тобто знебуватися змісту: потім має значення проста форма, рух як такий, не його зміст і не те, в чому він здійснюється. Майстерність у мистецтві, етика формальних обов'язків, раціональна заповзятливість як точна наука без суттєвого пізнання – це широкі області таких формалізацій. Одним з різновидів форми є раціональна, про яку тільки йтиме мова. Раціональні форми – це засади, імперативи, учення про життя, поняття про те, що є, що має бути, на що ми можемо сподіватися. Такі раціональні форми, без яких не існує ані порядку, ані взаємозв'язку, ані перевірки, ані контролю, постійно виштовхують із себе життя. У раціональному лежить формальна власна законність послідовності та самозаперечення; раціональне, як тільки воно десь буде створене, за цією законністю прямує до того, щоб формуватися, щоб вступати у конфронтацію з будь-яким іншим раціональним і дошукуватися таким чином того взаємозв'язку, що веде людину до безмежності нескінченної діалектики, без якої немає життя. Але поки буде зроблено цей останній крок, раціональне фіксується, ненавмисне розриваючи десь оцей взаємозв'язок, у певній окремій оболонці. Вони настільки немуничі, що й сама нескінченна діалектика раз-по-раз виступає як ціле оболонок.

Кожна із світоглядних сил прагне зрештою висловити себе в якомусь раціональному вченні. Ці раціональні вчення є найпродуктивнішим підходом для спостерігача; вони найдоступніші. Вони – суттєвий зміст істо-

рії філософії. Проте ці раціональні вчення як вираження сил є багатозначними. Вони можуть, наприклад, бути вираженням фактичного життя, яке вони неначе віддзеркалюють, або, навпаки, вони є саме змістом пристрасті, вимог і цілей, що протиставлені реальності власного життя; вони ж бувають і творіннями життя і їх слід розуміти саме у відношенні до нього, або ж вони зафіксовані як оболонки і дають усьому, що вростає, як те, що приходить ззовні, відбиток й опору (Платон і платоніки, Геґель і геґельянці – це щось різне, по суті); вони слугують виправданню і не дають підстави сумніватися у тому, що й так є справжнім, або ж вони вимагають і хочуть переплавити цю дійсність; вони -- вираження реальних сил або ж їх використовують як прості засоби, як несправжні форми і маски, причому людина вводить в оману як саму себе, так і інших.

Не зважаючи на цю багатозначність, а також саме для того, щоб її розгледіти, спостерігачеві, котрий хоче визначити світоглядні сили, першим і основним шляхом завжди залишається оцей: оскільки будь-яке осягнення світоглядів залежить від ступеню їх раціоналізації, оскільки ми про них можемо лише говорити, наскільки вони прибрали раціональних форм, ми там, де нам тільки впадає в очі якесь твердження, якийсь імператив, якась оцінка, запитуємо: що є передумовою цього твердження? і так далі, аж поки ми не дійдемо відповідно до останніх позицій, які можна сприймати або відхиляти, для яких, проте, як для раціонального погляду спочатку більше вже немає жодної подальшої передумови. Поки ми вибудовуємо у такому зворотному порядку схему до цих принципів, ми водночас вибудовуємо шлях і навпаки до цих послідовностей і бачимо таким чином, що раціонально належить до відповідного принципу. Світогляди у житті аж ніяк не торкаються так, що вони відповідають одному чи декільком принципам і їхнім послідовностям. Навпаки, має місце протилежне. Послідовність – це лише одна раціональна закономірність, за якою іти слідом – це тільки одна з-поміж намагань живого духу.

Шляхом конструювання світоглядних оболонок за раціональним законом заперечення відбувалося, як видається, найбільше розділення усередині всіх світоглядних сил: у такий спосіб слід осягати і констатувати лише ті світогляди, що визнають себе прихильниками твердження, що має значення послідовність, що раціональна згода з самим собою є останньою цінністю для людини. Безсумнівно, що існують також інші світогляди. Практично брак послідовності, є навіть правилом. Але кожне конкретне з'ясування, яке часто гарячі протести проти маніпулювання послідовністю вважає світоглядною цінністю, веде заздалегідь до запитання – а що ж таке, власне кажучи, є «послідовність». Можливо, вона не є чимось єдиним, можливо, вона не є простим узгодженням раціональним законом заперечення. Можливо, так само багатозначним є те, що називають «компромісом».

Що є послідовністю, стає вирішальною проблемою для кожного, хто усвідомив антиноміі. Якби світ і людська душа були скінченними, і якби не було антиноміи, то всі світогляди, як вони фактично існують, ділилися б на світогляди логічної послідовності і світогляди компромісної природи.

Ми залюбки уявляємо собі світогляди абстраговано, як певну силу ізольованої, просто споглядальної людини, котра окрім світу і часу має свої оцінки, свої образи світу, свої споглядальні установки і котра, можливо, у літературній формі, дає об'єктивне вираження цього. Вона існує у примарній незалежності. Чимось зовсім іншим є світогляд у реальності: те, чим є світогляд насправді, завжди залежить саме від того світу, у якому вона штовхається і змінюється. Вчинена дія – це щось інше і виглядає вона не так, як теорія цієї дії; простий імпульс оцінювання – це щось інше, аніж його наслідки в реальному вчинку. Навіть в ізольованої споглядальної людини світогляд, поки вона завдяки сприятливим обставинам може триматися поза межами суспільства, залежить від фізіологічно-психологічних умов її існування, на які занадто часто наштовхується її теорія, так що фактичне розгортання її переживання, її бажань, турбот та ієрархій цінностей видається цілком чужим порівняно з її споглядальною теорією. Це залишається довічною протилежністю: світогляд теорії, викладений у раціональних формах, і світогляд практики. Ніякий об'єктивний світогляд не може обійти увагою і знати нескінченність, для якої він хоче бути і від якої він залежить. Кожне розгортання в практиці способу життя приносить переформування побаченого раніше теоретично, і має відповідно зворотну дію на цю теорію. Довічного руху по колу між обома сторонами не уникнути. Ці рухи можуть мати двоякий характер, скінченний і нескінченний, і разом з цим «послідовність» набуває подвійного смислу:

1. Світогляд у дійсності розгортається зі своїх раціонально (осягнутих) принципів якомога широко, не звертаючи серйозної уваги на стримування, зміщення, переформування, до яких вдається реальність. Це так, неначе якесь життя хоче одного разу повністю спорудити собі оболонку, для того, щоб узагалі мати якусь оболонку і разом з цим можливість існування. Спорудження ведеться у потоці нескінченностей і лише видно, що підходить, інше ігнорують, розглядають як украй малозначуще і неістотне.

2. Помічаючи стримування і переформування, що їх, принаймні, розглядають як випадкові, як такі, що їх можна уникати, ми приходимо, – і що різнобічніше розгортається світогляд – до усвідомлення: зі справою не вийде так, щоб здійснити її прямолінійно, послідовно. Відтак настає відокремлення: одні бачать набуту оболонку в її скінченності, а стримування – як окремі скінченні явища (абсолютно цінне, свій світогляд, вони оберігатимуть тим, що вони стають непохитно послідовними у переконанні, що через цю непохитність усе ж здолають оці стримування, та в переконанні, що в інакше загибель краща за компроміс; або ж вони підуть

саме на компроміси переконані, що вони приречені на загибель в ніщий спосіб, але що вони повільно і непрямо з плином часу – часто з використанням гасла нескінченного шляху і часто з вірою в кінцеве завершення – все ж ще приведуть до реальності чистий, безкомпромісний світогляд). Інші через цей досвід після багатьох битв потрапляють у кризу, яка доводить їх до відчаю і приводить у стан творчого нового початку. Попередній світогляд «подолано», не зруйновано, а «знято» у подвійному смислі улюбленого виразу Геґеля: заперечувати й оберігати як частковий момент. І тепер розпочинається процес розгортання нових сил у дійсності, яка сама бачить себе тепер зовсім інакше; а нові оболонки з новими вихідними моментами зростають з притаманною їм послідовністю.

Хоча це в принципі зажди є одна і та ж сама життєва сила, котра демонструє свою дієвість в усіх формах оболонок, то все ж оці сформовані оболонки – неначе шкаралупи мушель, що відпали, чи шкіра змії – слід розглядати ретроспективно, за живим розвитком, що мав місце, в їхній об'єктивній формі. Цей розгляд шукатиме в межах окремої форми логічну послідовність, а значить прагнутиме конструкції з принципів. Але ця конструкція наштовхується на межі в самих принципах, а потім – у розгортанні послідовностей у реальному світі. На цих межах спостерігач бачить логічно неусвідомлювану, психологічно – частково, проте ніколи повністю, зрозумілу зміну принципів, що власне й означає рух живого світогляду. Відповідні принципи – це раціонально сформоване вираження сили, якої більше, оскільки вона може розгортатися, змінюватися і здійснювати ривок у кризових обставинах. Послідовності принципу, всю відповідну оболонку ми можемо уявити собі логічним способом прозоро. Проте процес переплавлення в нове ми можемо брати собі тільки як процес, який останній життєвий вияв невиразно і – у конкретному випадку – за певними ознаками може припускати як справжню кризу, але він ніколи не може це доводити. Той філософ, що сприймає як свою роботу те, щоб розширювати якусь оболонку – яку він потім неодмінно сприйматиме як єдину, щоб створювати вчення, в якому люди нізнаватимуть себе, бо там упорядковано, раціонально сказано, що всі вони живуть, оцей філософ найвищим принципом має – бути послідовним. Проте філософ, для якого очевидним стає саме досвід у кризах і відчаях, падіння оболонку, в якому усі живуть, він, якщо він не здійснить велетенський стрибок у новий світ, розглядатиме логічну послідовність зовсім не як основну справу. Він скоріше буде ірраціоналістом, критиком, людиною, допитливцем, і потім на зламі раптово – пророком. Він впливатиме не стільки через своє вчення, через яке перший філософ надає цілим поколінням раціональних форм, скільки через своє існування. Перший дає спокій, певність і повноту існування, останній – це натхненник, той, хто постійно піддає сумнівам, хто може пробуджувати довіру тільки через

своє існування. Перший спрямовує всю увагу на зміст своєї справи, останній, хотів б він чи ні, на свою особистість.

Результат процесу переплавлення ми називаємо антиномічним синтезом, оскільки для розгляду фактично постали оболонків (за межі котрих ми, у принципі, ніколи не виходимо) наступне щодо попереднього уявляється відносно як всецілість, в якій знято суперечності, в яких заплутався попередній світогляд. Це не формально-логічний синтез, що є компромісом, а психологічний синтез, який знаходить нове вираження для принципів, виходячи з нової сили і водночас зміцнюючи її, і не дозволяє більше переживати колишні суперечності – невдовзі ж будуть нові. Антиномії залишаються, вони тільки засвідчили свою силу перетворення, коли впливали на душу немовби подразник. У принципі антиномії не розв'язують, їх лише знову пізнають на новому щаблі. І тільки завжди створюються нові оболонки.

Людина з усією своєю серйозністю живе тільки тоді, коли вона серйозно й остаточно бере відповідним чином свою оболонку, докладаючи всіх зусиль, працює над її розгортанням, і лише на межі, після повної розробки в реальності, неначе після вичерпання цього імпульсу сили переживає ті бурхливі кризи, що ведуть до нових імпульсів.

З цього тепер очевидно, що ми, окрім раціональної послідовності усередині оболонки, сприймаємо послідовність антиномічного синтезу в наслідку створення оболонки. Оцю послідовність антиномічного синтезу, оце збереження вірності силі живого духу ми не можемо усвідомлювати раціонально, а з передумовою раціональних засобів можемо тільки бачити у кризових місцях переломної зміни духовного процесу. Протилежністю цієї послідовності духовного процесу є хаос випадкових, завжди нових дії і відчування без взаємозв'язку, керуючись вдоволенням і миттєвістю. Антиномічна послідовність, навпаки, має ту відмітну рису, щоб до кінця проробити кожну оболонку, освоїти їх і по висхідній лінії творення постійно працювати над якоюсь оболонкою. У випадку хаосу є повторення, повернення, у випадку антиномічної послідовності є тільки остаточне і подолане, а всяке теперішнє є безумовним.

Життя окремої конкретної людини будується з усіх трьох складників: процесу логічної послідовності, хаотичного одночасного і послідовного існування і переплавлення у принципах. Залежно від переважання однієї з цих можливостей можна сконструювати три типи людського існування:

1. Хаотична людина: вона живе випадковістю ситуацій, пориванням, інстинктами, що не перешкоджає тому, щоб вона проводила своє життя, бавлячись з послідовностями без відчуття обов'язку. Вона ніколи не переживає серйозних криз з послідовностями шляхом дійсного перевтілення своєї сутності, а без кінця переживає чимало уявних криз з потужним потрясінням без наслідків. Особиста субстанція розпадається замість того, щоб міцніти. Цілковите розм'якшення будь-якого смислу призводить до

втрати опори і людина, замість того, щоб зводити власну оболонку, шукає, зрештою, чужий і знаходить якийсь спокій в авторитарній прив'язаності до церкви, наслідуванні пророків тощо. Хаотична людина починає справу із силами, однак її поводження має тенденцію до нікчемності.

2. Послідовна людина. Вона – строга людина, наполеглива, фанатик, з логічним мисленням. Після того, як одного разу дано принципи, то їх вона не лише дотримується безумовно, але й прагне їх реалізовувати в усіх послідовностях, незважаючи на всі антиномії, що вже давно випірнули в реальності. Вона сліпа до цих антиномій, розуміє лише прості суперечності, які вона має за останнє зло. Життя стає більшою чи меншою мірою механічним, його можна раціонально прорахувати, воно застигає в оболонці послідовностей. Форма стає зрештою всім, зміст зникає. Вона має пафос безумовного, виходячи з якого вона зневажає будь-який компроміс. Звідси вона розглядає хаотичну людину і демонічну людину, – її ми охарактеризуємо як ідентичні типи; і та й та в її очах – угодовці одного розряду. Тому її внутрішній світ є безпроблемним.

3. Демонічна людина: з огляду на свою непроникність і загадковість в антиномічному синтезі знаходить своє місце давній смисл «демонічного». Кризовий процес переплавлення – це зазвичай досить рідкісне явище. Якщо отой рух по колу між розбудовою оболонки, антиномічним узяттям під сумнів, поверненням до творчих сил повторюється знову й знову в одній і тій же людині, і до того ж по висхідній лінії, тобто лінії, що зберігає асиміляцію, не хаотично, то ми говоримо про демонічну людину. Бурхання життєвого процесу сягає у неї найвищої точки. Як тільки вона помічає застиглість у скінченному, вона нутром відчуває також і антиномічні межі. Якщо її слова і вчинки стають програмою і зразком, вона, відмічаючи фіксування нежиттєвого, повертається назад і заперечує, ким вона була. Це – вічне «подолання», що перебуває в цілковитій протилежності до хаосу. Ті кризи – це процеси, в яких з нескінченності передумов, що їх охопити ми не зможемо ніколи, проростає щось нове. Цілком подібним є індивідуальне життєве рішення, якого набувають не за основною засадою, чи то за рецептом, чи то за механічним розрахунком, а на основі цього всього в життєвому осягненні всецілості індивідуального становища: оце немовбито занурення і повернення з рішенням. Тоді як ми як послідовні люди охоче дотримуємося розрахунку і рецепту мов чогось останнього, віддавшись роботі над оболонкою скінченної діяльності, задовольнившись вагомою дією принципів цієї оболонки, демонічна людина женеться, як видається, від однієї нескінченності до іншої. Її робота – іноді в шаленому темпі – слугує, як видається, не формуванню оболонки, в яку, як у щось остаточне, вона вірить, а ця робота слугує тільки для того, щоб дістатися найближчої зупинки у нескінченності. Протилежність розгортання в скінченному формуванні і повернення до живого процесу

переплавлення піднята в неї на найвищий щабель. Саме оце напруження надає її роботі над скінченним певного розмаху, якого послідовний працівник не досягає ніколи, воно робить для неї, мабуть що, найбільш крайнє заглиблення в широчінь для завдання і поспішно виконаного обов'язку, проте воно частіше дає їй можливість вийти поза просторі області, не потрібні для того, щоб вона досягала наступного етапу. Її активні дії завжди випливають з всецілості ситуації, а тому їх слід зводити до формул, до раціонального розрахунку лише якоюсь певною мірою. В таких людей сила того руху по колу зросла, як видається, до найвищого рівня. Вони зачаровують своє оточення, яке вважає їх вождями, або яке боїться їх і знищує як ворожу силу. Їх ніколи не звести до якоїсь формули; їх ніколи не визначити, хіба що для конкретного завдання на сьогодення, однак вони характеризуються якнайвищою відповідальністю порівняно з безвідповідальністю хаотичного. Вони можуть ніколи не знати того, куди веде їхній шлях. Вони є репрезентативними для усієї низки поколінь, а то їх узагалі можна розглядати буквально як алегорію людини.

Якщо ми розглянемо ці три типи так, як вони мають своє вираження у вченнях, імперативах, виправданнях, то їх можна впорядкувати таким чином: перше, творче – це життя як демонічне. Вчення не можна визначити, воно у багатьох формах долає самого себе, радикально і безумовно в окремому випадку, без схильності до систематичних узагальнень. Це антиномічне життя має на такі узагальнення, що відповідають йому, тобто вбачають у ньому якесь учення і пророцтво, протилежну дію: одні, строго послідовні, сприймають усе дослівно та узагальнено. За демонічним життям Ісуса іде слідом вчення «послідовників Христа», аж до випадкових зовнішніх подробиць, буквалізм у сприйнятті всіх положень виглядає так, неначе дотримуватись їх треба завжди і загалом у житті. Інші, хаотичні, дотримуються «подолання» демонічного, виводять право для всіх імпульсів, для того, що «росте» в кожному, до чого вона відчуває себе змушеною, живуть просто потребами та спонуками без дисципліни і формування; так, наприклад, містики-лібертинці, що постійно з'являлися в християнстві. Цим, проте, можливості не вичерпуються. Постає смисл для життєвого, який одночасно спрямовується проти строгості послідовних прихильників і проти хаосу, не будучи при цьому демонічним. Відтак розвивається учення, яке прагне всецілости, яке в велетенській оболонці зберігає всі антиномії й усі можливості; у християнстві розвивається церковне вчення, яке з точки зору ригористів є угодовським, з точки зору хаотичного – насильницьким, не сумісним із свободою, а з точки зору демонічного, всупереч будь-якому вченню про життя, воно залишається просто оболонкою, нехай навіть і такою всеохопною. І ці можливості повторюються в історії християнства щоразу, коли знову виступає демонічний релігійний первинний досвід.

Отож, узагальнимо цю низку постатей в загальному як часову послідовність розвитку, що повертається до самої себе: з безпосереднього, демонічного життя залежно від ситуації та випадку постає афористичне вчення. Воно ділиться на протилежність строго-послідовної систематики і хаотичного вчення про свободу крайнього суб'єктивізму. З обох синтетично виникає структура систематичної всецілості, під чим розуміють антиномічне життя, що всьому надає його право і його місце. Але ці універсальні системи, що ніколи не бувають «неслушними», бо вони містять у собі всі протилежності, являють собою всупереч усьому фіксовані оболонки, а життя використовує їх лише як середовище утворення нескінченної діалектики. Цими системами не керуються, проте через оцю діалектику набувають розквіту, бо вона приносить нескінченну рефлексію, антиномічне, можливості, розрізнення. Так життя залишається і стає демонічним у «інформативній безпосередності». Прикладом було б таке: з життя постає логістичне просвітництво розуму XVIII століття, з одного боку, хаотичний романтизм, з іншого, з обох разом проростає вчення про життя в всецілості геґелівської системи. Але вона, за Кіркеґором, можлива як середовище максимального формування рефлексії, коли вона водночас пробуджує до життя наймогутнішу опозицію до себе.

Про круговий рух форм у різновиді вчення, що водночас є характерним для різновиду існування, йшлося настільки абстрактно, що він може охоплювати процес у ряді поколінь як життя окремого, коли він подається в емпіричному окремому аналізі як ідеальний тип. Ці процеси руху подібним чином зрештою є чимось, що охоплює всю біографію людини, однак формує в ній багато менших кругів аж до кругів у повсякденному переживанні. Відстежувати цей процес урізноманітнення має лише казуїстичний смисл. Ми залишаємося тут на абстрактних великих лініях типів.

Демонічний дух реалізовує себе, де б він тільки в світі не поставав, у фраґментах. Однак, оскільки будь-яка дійсність є скінченною, демонічне ж не вловити жодною скінченність, а воно існує в нескінченному, то він хоча й може мати інтенцію на цілості, однак у процесі реалізації його не ввести в оману і він залишається фраґментом. Це фраґментарне зростає через штормовий наступ із кожною спробою, з кожною роботою: ледве встигаєш опрацювати одне, як ваги набуває вже нове фраґментарне. В політичному цей дух набуває грандіозної постави, однак для своєї величі залишається відносно обмеженим у своїй дії, якщо його порівнювати з державними діячами, що укладають угоди і спокійно будують, чия оболонка дає прихисток поколінням (наприклад – у порівнянні Цезаря та Авґуста). У науковому він глибокий, вирішальний, поворотний момент у мисленні, одначе, – без системи, без наступництва, без власної школи, якщо тільки його хоча б потім не сприйматимуть украй по-різному як пророка (тих таки Гераклита, Сократа, Канта, Ніцше), в той час, коли більшою мірою неживі ті, хто не сприй-

має це як помилковий шлях, повчально висувають велетенські системи, стають вихователями для багатьох поколінь (Арістотель, у менших масштабах для Німеччини: Меланхтон, Християн Вольф, Гегель). У бюргерському житті ніякого спокійного щастя він не здобуває. У мистецтві спроба йому ближча, аніж готовий твір, до якого він майже ніколи не добирається (Леонардо), або ж твори є життєві, картини, що виходять далеко за свої межі, окремі вияви у вираженні свого духу; вони вказують на цей дух, замість того, щоб діяти замкнуто в собі як цілісність (наприклад: у порівнянні Мікеланджело з класичним Рафаелем, котрий забезпечує крайній, неповторний, цілковитий спокій, майже блаженство, коли розглядати його роботи, які не викликають більше жодної потреби, жодного питання, хіба що тільки одне, – що все завершено і життя скінчилося). Фрагментарна людина власне і є демонічною, інші віддаляються від цієї демонічної людини тією мірою, якою вони знаходять і передають ціле. Само собою зрозуміло, що велика демонічна постать створює форми, які можуть діяти як цілості, вони лише фрагменти, якщо тільки ми їх бачимо з погляду інтенції, волі творця, і що більше їх розуміємо в їхній глибині і водночас з цим у неповноті: так праці Канта – то велетенські фрагменти, одначе і цілий світ, повен суперечностей, вихідна точка неоднорідних можливостей, нескінченної творчої сили (як і все живе), незначної навчальної сили (кантіанці, що завчають напам'ять, це жалюгідні фігури, котрих за розмахом, освітою, так само здатністю до вивчення значно перевершували арістотеліки чи гегельянці, що також завчали напам'ять).

Раціональна форма світогляду у демонічної людини ніколи не буває всецілою, а є, відповідно до сутності раціонального, обмеженою і відносною. Всупереч усьому просто раціональному, як наслідок застиглому вона за змістом ніколи не буває завершеною і все ж таки в будь-який час так чи інакше є безумовною. Демонічну людину навіть в нічому не можна остаточно визначити – хай би як вона сама від себе цього вимагала, – а тому вона все ж живе так, неначе її буде визначено в будь-яку мить. Усупереч хаотичному життю позиції, якщо вони змінюються, у своїй послідовності не є чимось випадковим і байдужим, а вони розходяться навсібіч, зростають, обертаються не по колу, а по спіралі, тож ніщо не приноситься назад із того, що минуло без вороття. Оскільки демонічна людина, поки вона рухається в середовищі раціонального, ставить у будь-який час сформоване назовні (оцінки, імперативи, картини світу), то вона також завжди пізнає, що раціональне має власну закономірність і прагне цим послідовності, не з меншим пафосом як ригорист. Це триває так доти, доки в кризовій ситуації не зсувається вся основа цих послідовностей. Ця криза не потребує ніякої раптової події, а може бути процесом раціонального формування супровідної події. Адже це є найвирішальнішим для життєвих сил в усіх ученнях: у процесі усвідомлення та висловлення світоглядного вчення сама сила стає

іншою. Фактична сила і теоретична оболонка є суперечливими, бо вони на жодну мить не можуть перекривати одна одну. В той момент, коли могла б настати мить перекриття, ця сила або переростає ці межі або є вже мертвою. Раціональна форма як і всяка форма живою є лише в процесі становлення, мертвою – після завершення процесу. Живим є формування, мертвим – форма. Однак це мертве є риштуванням та основою для життя, заснованого на цьому. Життя не ширяє над порожнечею, а воно водночас в'ється вгору на формах, які воно вилучає. Будь-яке світоглядне вчення стає таким чином, надаючи можливість оболонки та особливої форми нежиттєвості, водночас умовою для нового життя. Посилення життєвого процесу можливе лише через ці наново здобуті позиції самоусвідомлення, саморефлексії та їх об'єктивації у вченні.

Сформульоване вчення про світогляд завжди має скінчений вияв. Кожне поняття, кожний сформульований загальний імператив є як і все для нас тим, що стало предметом, хоча і визначеним, однак обмеженим і скінченним. Сили виражаються в таких раціональних формулюваннях, однак ці раціональні утворення – не вони самі, бо вони є просто їхніми творіннями.

До таких учень жива людина ставиться як до середовища комунікації, як до засобу запитування і руху, не як до готових і сталих рецептів. Оскільки раціональна форма прямує до скінченності та з установкою на безумовне наполягає на ригористичному наслідкові з якогось принципу, жива людина може, звісно, обертатися в ній, однак вона не може себе там вичерпати. Раціональна форма має щось загальне, в ній протистоять одне одному суперечні принципи. Послідовний ригорист сприймає це як завдання – вибрати з-поміж них як світогляд. Сполучатися між собою заради відповідного раціонального горизонту вони не допускають, і життєвий акт мусить бути вибором між світоглядними вченнями. Навпаки, демонічна людина розглядає такий вибір між світоглядними принципами як щось примарне, далеке від життя, вона живе радше в окремих ситуативних імпульсах, аніж у чомусь останньому, що з'являється в середовищі нескінченної рефлексії як щось конкретне, а зовсім не як щось головне. Вона робить конкретний вибір на користь цього життя, натомість інша людина обирає абстрактні принципи. Те, що демонічне легко використовується хаотичним для виправдання (це, при тому, позбавлено смислу, бо виправдання завжди мусять бути раціональними, тобто передбачати перенесення акту життя в раціональну форму), і що побудовані з принципів оболонки слугують переважно необхідним засобом виправдання для зовсім чужих цілей, – розглядати це докладніше не варто.

Прикметним є те, що в історично по-особливому дієвих світоглядних ученнях життя саме слід було б осягати в його антиноміці. Життя, що є більшим ніж форма і мусить знову струшувати з себе кожну фіксовану форму як кінцеву, як оболонку, слід, проте, в якомусь ученні не лише роз-

сядати але й спрямовувати раціональними засобами, які могли б подолати зазвичай однобічно раціональне. Однак це раціональне ніколи не втрачає властивих йому якостей, і ці вчення стають оболонками як і всі й ніколи не зможуть самі бути життям.

Існують такі раціональні світогляди, які добре розуміють «плинне», які не бажають ніякої остаточної формули для всіх, ніякого життєвого рецепту для кожної людини і для кожного часу, бо вони пізнають відносне, бо вони бачать процес становлення і творення, бо вони усвідомлюють: щось одне не годиться для всіх. І тепер вони вдаються до спроби сформулювати саме нескінченне в якомусь світогляді. Глибинною підставою є те, що вони десь бачать нескінченне і життя, вони ж, з точки зору життя, помиляються в тому, що вони з цього знову ж таки роблять кінцеве визнання та рецепт.

Фактичніи найбільшій життєвості цей світогляд протиставляє теорію про цю життєвість. Таку теорію, можливу як просто психологічна теорія розгляду й аналізу, підштовхують як навчальний світогляд до позиції, що обертається в суцільніи антиномії:

1. Вона обертається між двома протилежностями: «все правильно» та «все хибно», що постають у життєвому потоці душевного і духовного розвитку людини, індивіду, роду. Таке подвійне сприйняття всіх можливих позицій – це, однак, простий розгляд, не світогляд як сила. Воно не дає жодних імпульсів, а лише знання. Людина не може серйозно застосовувати його до самої себе, якщо вона несе відповідальність за фактичне життя і дії, хай-то в розбудові оболонки з уже наявних імпульсів, хай-то в останній відповідальності за кризу. Спроба із зверхньою думкою, ніби ми спроможні знати й переглянути всі можливі для людини позиції, осягнути всецілість позицій як істинність духу і передати це в системі, яка потім як ціле буде світоглядом, що не зможе бути кожною частковістю там, зазнає невдачі на тому, що тут нарешті слід буде створювати нескінченне.

2. На запитання: «Що мені робити?» – цей світогляд дає власне відповідь: ти мусиш жити і проживати етапи до нових криз; якщо коротко, він вимагає бути демонічною людиною. Однак людина може цього не хотіти, бо в неї для цього немає жодної точки докладання зусиль для такого бажання. Чого може хотіти людина за тієї передумови, що вона не просто не хоче в порожнечу, а що вона ще й мусить братися до точки докладання зусиль? Вона може лише працювати над конкретними цілями і справами, наприклад – керуватися раціональним висновком, розширювати оболонку; вона може стримувати в собі сили і дозволити їм нестримно зростати, вона може наводити умови, сприятливі чи несприятливі – з огляду на свої психологічні та інші знання. Вона може здійснювати вибір у хаосі рушійних сил, однак лише тоді, коли вона змістовно визначається іншими рушійними силами. Вона може розширювати не лише ту оболонку, в якій вона відповідним чином живе, але й навіть уповільнювати кризу, що наб-

лижається, та уникати її (прийоми втішання, примирення з самим собою, софізми). Тут це бажання знищує життя, там воно його підтримує. Ця воля сама є простим формальним інструментом, який сам по собі взагалі не може творити, а лише вибирати, стримувати і сприяти тому, що існує там без неї. Життя та життєвий процес повинні існувати, без неї і до неї. Хотіти цього – нема смислу, бо це – неможливо. А що є життям, у чому мають сприяти, що стримувати, для цього, наскільки відомо, взагалі не існує критеріїв, немає ніяких рецептів, є лише ретроспектива з рухів, впливів, результатів, учинків. Ця воля переважно може слугувати для застиглості в скінченному, для раціонального висновку, для механічної роботи. Отож ми бачимо здебільшого те, що сприяє смерті; однак водночас вона є одним із найнеодмінніших умов життя, бо життя потребує оболонки, як тіло потребує скелета, а слимак -- мушлі. Отак цей світогляд підходить до протилежних вимог: треба жити, не треба хотіти – і треба хотіти. Протилежність, яка відображає психологічно правильні спостереження, однак за змістом узагалі не містить ніяких вимог, а без імпульсів, якщо вона не має дії, спонукає людину, віддану їм, ставати хаотичною.

3. Цей світогляд прагне життя, однак, оскільки, він за змістом висуває вимоги, він дає релятивістську оболонку з абсолютною верхівкою, яка фактично мало не завжди є збереженням теперішніх установ людського суспільства та його переваг або ж цілковитою протилежністю, є утопією. Цей світогляд говорить про життя, однак фактично він є світоглядом тривалих станів у традиційному плині життя у здавна усталених, повторюваних формах або ж світоглядом ірреального мрійництва. На місце ідеї про людину взагалі проступають, наприклад, частинні форми всіх можливих людей, розмежованих за фахом, класом, ступенем заслуг тощо. Скінченність цього світогляду, який прагне втримувати саме нескінченне, виявляється в розпаді життя на чисто кінцеві уламки, які кам'яніють як нежиттєві.

Якщо світогляд життя завести в всецілість якоїсь фіксувальної раціональної форми, його ми охоче називаємо органічним світоглядом. Такі органічні світогляди існують як учення про життя для індивіда і як так звані органічні соціальні вчення.

Так, наприклад, учення брахманів вимагає, щоб кожний брахман послідовно пройшов життєву форму учня (вивчення вед), глави сім'ї і вона і, насамкінець, мешканця лісу, що в усамітненні віддається містичному заглибленню в себе. Для кожного життєвого віку начебто суттєвим є відповідний йому спосіб життя, кожний з яких репрезентує якийсь інший світогляд. Що є життєвим для юності, не є таким для похилого віку та навпаки. Що таке містичне заглиблення можна дізнатися лише після того, як пізнано та пройдено світ. Так, в будь-якому разі, це вчення діє в своєму релятивізмі органічно, однак воно, зрештою, є такою ж твердою оболонкою, як і та, яку ми називаємо неорганічною.

Чим є таке вчення про життя, яке не абсолютизує жодний з етапів, а підганяє свої вимоги до віку та виявляє турботу про кожну людину, стає розумнішим у порівнянні з абсолютистськими вченнями християнських особистостей. Багато з тих, хто надав релігії нового руху, пережили криз всіх своїх життєвих переконань. Авґустин пристрасно спізнав принаду цього світу, повноту античної культури, перш ніж став великим отцем християнської церкви. Франциск Ассизький після юності, що минула у поєдинках та лицарських змагах лише після 20 років, хворіючи, змінив своє життя на аскетичне християнство як послідовник Ісуса. Ігнатіи Лойола пройшов сповнений пристрастей, бурхливий життєвий шлях воїна, не задумуючись особливо над релігією. Він перевтілився на воїна Христового лише тоді, коли опинився на шпитальному ліжку як поранений. Усі вони змогли сприйняти свої життєві переконання та релігійність так серйозно та рішуче після того, як вони раніше пізнали та скуштували всього іншого. Самі вони описують істинність, яка, мабуть що, є неможливою, якщо в житті бракує отих попередніх етапів. І вони, проте, неминуче ставлять вимоги іншим, заздалегідь, без тих передумов, що їх самі вони здобули, щоб бути такими і хотіти бути такими, якими вони самі, зрештою, стали. Це відрізняє також усю атмосферу в релігійності Толстого від релігійності селян, яку він вважав правдивою та єдино бажаною: так що сам Толстой, після того як він спізнав увесь світ з його можливостями, знаходить тут свій кінець і в ньому спокій, якого селянин так і не знає. Лише начебто Толстой може відчувати свою релігійність спорідненою з селянською релігійністю. Жоден селянин не може мати такої релігійності, і сам Толстой як селянин її не мав б. Він здатний на неї лише наприкінці такого життя, яке він прожив, що є передумовою для всієї сукупності його релігійних почувань і бажань. А тепер він хоче спонукати кожного до того, щоб із самого початку бути таким, яким він став у похилому віці.

Якщо ми запитуємо, які ж учення про життя ближче підходять до самого життя, органічні чи абсолютистські, виняткові, то можемо лише констатувати: як перше так і друге є однаково віддаленими від життя, бо вони є оболонкою. Однак однобічні абсолютистські вчення спричиняють рух і протилежність, органічні містять щось консервативне, таке що гармонує, приводить до спокою, що в дії виглядає як нежиттєве. Проте, не можна, таки, загалом стверджувати це. В будь-якому разі органічне вчення не стоїть ближче до життя і вводить таким чином спостерігача в оману. Демонічне (тобто – органічне, антиномічно-синтетичне) життя в жодному разі не дає рецептів того, як його досягнути. Це не завдання волі і бажання, а це якраз життя. Однак оскільки будь-яке життя щоразу потребує тих чи тих відносно міцних оболонок як структури, то можна, звичайно ж, подумати й про те, що різні життєві реґламентації по-різному пропонують сприятливі передумови, в межах яких можливим є таке індиві-

дуальне життя під свою відповідальність. Кожний кодекс особливо добре личитиме одному типові. Однак органічні життєві вчення в собі – якими б вражаючими вони не були – приводитимуть до такого життя не більшою мірою, аніж інші життєві вчення. Непередбачуваною є міра прив'язаності й свободи, яка змушуватиме окрему людину до того, щоб вона досягла найжиттєвішого. Нам дано знати лише те, одне й інше змушує.

За Платоном у суспільних порядках ми бачимо великими літерами написану природу людини, яка в окремому індивіді проступає не так чітко, і більш прихованою. І про суспільство можна для порівняння сказати, що воно має життя. В суспільстві людські можливості розподілені на багатьох індивідів; ніде немає справді комплексної людини, однак у сукупності різноманітних людей видно картину ідеї людини в цьому макроантропосі суспільства. Оскільки ж часи і порядки мають украй різний обсяг багатства цього макроантропосу, то його ідею інкарновано лише в сукупності людського, суспільного розвитку, джерело та кінець якого для нас невидимі. Виявляється лише, що порівняно з цим життям суспільства власне «органічні соціальні вчення»[1] є такі, які цей розвиток бачать завершеним, як все-цілість, такі, які означають велике поховання та консервацію існуючого і досягнутого, однак ще більше ускладнення подальшого руху. Те, що, як вважають, раціонально найближче підходить до життя, усвідомлюють його найповніше, є тут, ймовірно, також і найбільш вороже для життя. Життєвим виявляється конкретний окремий імпульс, мета, що вноситься в ціле, лише заради ідеї. Мертвим є знання про це ціле, знання, яке хоче раціонально визначати всю діяльність з цього цілого, тобто – раціоналізовувати це ціле, а значить – механізувати, відтак – убивати його.

Філософія Геґеля – це демонстративний приклад для того, щоб наочно показати, що постає, коли мислення усвідомлює оболончатість та скінченність усіх предметів мислення і водночас розуміє життя як нескінченне, однак, не зважаючи на це, прагне осягнути саме життя як учення. Поки це мисляче осягнення хоче бути і є простим розглядом, воно не є вченням, не є пророцькою філософією, не є світоглядом, а є лише попереднім щаблем і матеріалом. Філософія Геґеля, якщо її брати як розгляд, є для нас незрівнянно повчальною і в такому викладенні ми йому багато чим завдячуємо. Філософія Геґеля як світогляд має тут бути для нас предметом характеристики.

Геґель не хоче міцної та скінченної оболонки, – він хоче життя. Однак життя для нього – це мислення. Мислення розуму – це лише один різновид. У процесі мислення він, а за ним і людина, досягають усього. Так Ге-

---

[1] Так, наприклад, соціальне вчення католицького Середньовіччя. Див. про це: TROELTSCH, Soziallehre der christlichen Kirche. – Die indische Dharmalehre (Трельч, Соціальне вчення християнської церкви – Індійське вчення про дхарму). Див. про це: MAX WEBER, Aufsatze zur Religionssoziologie Bd. II (Макс Вебер, Статті про соціологію релігії, т. 2).

ющь, як раціоналіст, усю непохибність має в довірі до мислення. Водночас він розуміє всі антиномії та ірраціональності; він розвиває їх з беззастережною гостротою. Однак потім він у процесі мислення вирішує їх усі, повертає назад і отримує велетенську, але гармонічну й закриту оболонку. Оце мислення виступає на місце життя, коли воно хоче більшого, аніж раціональне мислення типового формування оболонок. Геґель нечутливий до відчаю та криз і переплавлень, що виникають з цього, до народження нових імпульсів. Для нього завжди виникають з цього антиномії, які раціонально осягаються та у процесі мислення вирішуються.

Відтак розглянемо стисло й схарактеризуємо деякі прикметні твердження Геґеля.

1. Життя – це мислення. Що є мислення у Гегеля

У Геґеля слід розрізняти: мислення, роздумування і подальше мислення:

Мислення для Гегеля є тим, що відрізняє людину від тварини. «Усе людське тим і лише тим людське, що воно зазнає впливу мислення».[1] В релігійному, правовому і моральному – хай то почуття і віра чи уявлення – мислення взагалі не було бездіяльним. Процес пізнання і процес зрозумілого пізнання – це «своєрідний процес мислення». «Ця відмінність пов'язується тим, що обґрунтований мисленням, людський зміст усвідомленості з являється, принаймні, не в формі думки, а як почуття, спогадання, уявлення. Форми, які слід розрізняти від мислення як форми»[2].

Якою мірою Геґель увесь зміст людської усвідомленості називає мисленням, можна, приміром, показати у його розумінні доказів (існування) Бога. «Так звані докази існування Бога можна побачити, лише описуючи та аналізуючи рух духу в собі, котрий є мислячим. Піднесення мислення над чуттєвим, вихід його ж самого поза межі скінченного до нескінченного, стрибок, що з розірванням ряду чуттєвого робиться в надчуттєве, – все це є саме мислення, цей перехід є лише мислення...»[3].

Що лише може настати як живе переживання, чому ніхто не може народжуватися на світ з раціональних причин, що існує як процес у формах переживання як почуття, розгляд, уявлення – усе це для Гегеля є «мислення». Якщо ці процеси описувати у форми доказів (існування) Бога, тоді ці описи, наскільки ми могли б очікувати від мислення, не переконають, далебі, тих, хто не переживає процесу, не приведуть безбожника до Бога. Існують, говорить Геґель, «метафізичні докази існування Бога, дані для того, щоб лише знанням про них чи переконаності в них віра і переконаність в існуванні Бога могла зазнавати суттєвого впливу. Подібне твердження узгоджується з тим, що ми не змогли б їсти перш, ніж не набули б знань про хімічні, ботанічні чи зоологічні визначення засобів споживання»[4].

---

[1] Енцикл. § 2
[2] Енцикл. § 2
[3] Енцикл. § 50
[4] Енцикл. § 2.Передмова

Роздумування – це «перехід від речі до пізнання»[1]. В релігії, моралі, праві, мисленні, приміром, є діяльним, «діяльність і продукт мислення уявляються і містяться в ньому. Різниця лише у визначених і проникнутих мисленням почуттях та уявленнях і в думках про них. Витворені роздумуванням думки про ті способи усвідомлення – що те, під чим ми розуміємо рефлексію, розмірковування тощо, а згодом філософію[2].

Філософія -- це вже підготовлене пізнання й осягання філософських думок , – що «лише роздумування у смислі подальшого мислення»; « спочатку судження вимагало роздумувань у звичайному значенні».[3] Відтак саме роздумування є зміст, у якому знаходиться мислення, яке повинне мислитись ним самим ще неусвідомлено, відтак у процесі подальшого роздумування. Якою мірою існує форма якоїсь форми, існує також і продукт роздумування про те, що саме вже є роздумуванням.

В той час, коли у Гегеля мислення, роздумування, роздумування над тим, що саме вже було роздумуванням, постійно сприймається в одному потоці, який цілком називається лише мисленням, то завжди існує спокуса сплутати в нього життя і мислення. А тому гегельянці певні у тому, що простим мисленням, яке далеке до життя і є звичайною машиною, байдужою, без пережитої наочної засади і без наслідків переживання, вони вже володіють чимось суттєвим, навіть і потім, коли рухається вихолощений апарат. Сам Гегель надто багато займався розглядом, аби уникнути цієї небезпеки. Він міг постійно являти собою тип мислячого споглядача, і часто, як видавалося, вимагав чогось більшого.

Із процесу злиття усього того змісту усвідомленості в мисленні випливає те, що Гегель, схрещуючи з тим, на чому ми щойно наголошували, а він лише побічно назвав лише відокремленням, зазвичай робить інше відокремлення: (розділення) рефлексивного і розсудочного мислення. Рефлективне мислення є «раціональне» в нашому розумінні, розсудочне мислення (назване також спекулятивним) – це нездійсниме раціональним способом роздумування про наочності, які можна таки осягати, але не пізнавати, (роздумування) про ідеї. В цьому полягає цілковита протилежність між Гегелем і Кантом, бо Гегель може спекулятивним мисленням осягати «нескінченне в поняттях».[4]

Мислення, яке для Гегеля існує цілком у філософському мисленні, звеличується ним понад усе як необхідність.

«Людина повинна шанувати себе саму і гідно поважати Всевишнього. Про велич і владу духу вона не може думати досить високо. Замкнута сутність універсуму не має жодної сили в собі, яка могла б учинити опір внутрішньому настрою до пізнання, вона мусить розкриватися перед ним і викладати перед її очима свої

[1] Енцикл. § 2. Передмова.
[2] Енцикл. § 2
[3] Енцикл. § 2. Передмова.
[4] Енцикл. 9

багатство і свої глибини і приносити для насолоди[1]». Він (дух – прим. пер.) – ворог міфології[2], ворог «скромності мислення[3]».

Оскільки для Гегеля будь-який зміст усвідомленості є мисленням, він може вважати за можливе звільнитися від усіх форм уявлення, розгляду, почуття і прийти до чистого мислення[4].

2. Істинне є ціле

Оскільки Гегель стверджує, що всяке раціональне мислення всетаки обмежене, скінченне, фіксоване, то для нього будь-яке окреме не істинне, як і будь-яке твердження. Істинне є ціле, будь-яке окреме є простий момент. Завдання філософського мислення полягає якраз у тому, щоб піднятися із скінченного до нескінченного, крім того, усе осягається як простий момент у певному цілому. Це ціле нескінченне, але замкнуте коло і рух мислення з необхідності переходить з моменту до моменту, щоб в пробіганні цілого кола оволодівати і бути нескінченним цілим істини. Таку відмінність гегелівського світогляду можна, принаймні, з'ясувати його є власними словами:

Спекулятивна філософія «Стверджує таки, – але не такою мірою щось певне, або ж вона вимовляє своє істинне не у формі твердження, у неї відсутня якась-небудь засада; або ж, оскільки їй може надаватися форма твердження, то, для ідеї не сутнісне те, що належить твердженню як такому…»[5]

Тому істина перебуває в русі мислення, не в окремій думці: «Істинне отаким чином, є запаморочлива вакханалія, від якої ніякий член (тіла) не сп'яніє»[6].

«Істинне є ціле. Ціле ж, однак, є сутність, що вивершується лише через свій розвиток»[7]. «Пізнання, якого усвідомленість набуває про себе, з огляду на власне поняття, в змозі осягти в собі зовсім не менше, аніж цілу систему її ж самої, або ж ціле царство істини духу.»[8] Окремі форми усвідомлення (витвори усвідомлення) є лише окремі «моменти» становлення духу, моменти, які навіть розриваються, і з'являються як власні форми в дійсності, однак, фактично лише ним духом здійснюється існування та реальність, проте (моменти) мають свою істину такою мірою, якою вони перебувають і залишаються в ньому. «Ізолювання моментів має сам дух для передумови або ж воно екзистує лише в ньому, що є екзистенцією. Їхня видимість є такою мірою екзистенцією, немовби вони, як такі, існували; але якою мірою вони є лише

[1] W.W.13,6.
[2] Енцикл. § II
[3] Енцикл. § 386
[4] пор. Енцикл. § 3 Екскурс,§ 19, § 66, § 63 Екскурс.
[5] W. W. 14, 576.
[6] Phan. (Lasson) S. 31.
[7] Phan. S. 14.
[8] Phan. S. 231.

моментами або ж величинами, що зникають, показує їхнє подальше обертання і повернення до причини та сутності; і ця сутність так само є цей рух і розв'язання цих моментів[1]».

Ціле, яке є істинним, є коло і, як коло, нескінченне. Образ кола часто повертається назад:

Діяльність індивідуальності, яка в собі і для себе самої є реальною, «має вигляд руху кола, яке вільно рухається в порожнечі, без перешкод то розширюється, то звужується, і з цілковитим задоволенням бавиться в собі і з самим собою». Отже, видається, начебто індивід, прямуючи до діяльності, знаходиться в колі, в якому кожен момент уже передумовлює інший, відтак не можучи знайти якогось початку, бо свою первинну сутність, яка має бути його метою, він спочатку пізнає за дією, але перед тим, як узятися до неї, він мусить перед цим мати мету. Так само й тому, він (індивід) має розпочати і, попри якісь обставини, не роздумуючи над початком, засобом та кінцем прямувати до діяльності; адже його сутність і в собі існуюча природа є все в одному, початок, засіб і кінець»[2]. – «Не якась початкова єдність як така, чи безпосередньо як така, є істинне. Це становлення свого самого, коло, яке насамперед і зумовлює свій кінець як свою мету і має для початку, і лише через здійснення і свій кінець є реальним»[3]. Геґель говорить про «коло, яке, замкнуте в собі, спочиває і, як субстанція, містить свої моменти»[4]. «Субстанція, яка є духом, є коло, що відходить назад до себе, зумовлює свій початок, і досягає його лише в кінці»[5]. – «Отаким чином, пізнається… абсолютний дух… виражаючись вільно в кінці розвитку, і надаючись до форми безпосереднього буття, – одважуючись на творення світу, який містить усе те, що потрапляє у розвиток який передує будь-якому результату, і що завдяки цій зворотній позиції, із своїм початком переходить у залежне від результату як принципу. Істотне для науки не є особливо те, що чисто безпосереднє буде початком, а те, що ціле його ж самого є колообігом у собі самому, в якому перше стає останнім, останнє ж, своєю чергою, першим»[6]. «Кожна з частин філософи є філософське ціле, коло, яке замикається в собі самому… Окреме коло проламує тому, що воно в собі є всецілістю, і межею свого елементу і засновує іншу сферу; відтак ціле зображається як коло усієї сукупності кіл, кожне з яких є необхідним моментом…»[7] – «У такий спосіб філософія виявляється як коло, що повертається в собі, яке в розумінні інших наук немає ніякого початку…»[8].

Рух, розглянутий як ціле, є водночас спокоєм. Абсолютне поняття «можна назвати загальною кров'ю, яка є теперішньою, яка сама є будь-якою відмінністю,

---

[1] Phan. S. 285.
[2] Phan. S. 261.
[3] Phan. S. 13.
[4] Phan. S. 22.
[5] Phan. S. 516.
[6] W. W. 3, 64.
[7] Enz. § 15.
[8] Enz. § 17.

ня і її процес знімання, отже, пульсує в собі, не рухаючись, тремтить у собі, не будучи неспокійною»[1]. Про запаморочливу вакханалію, від якої жоден член (тіла) не п'яніє, з'ясовується в тому ж місці: «Оскільки ж воно (ціле) кожен член, коли він відокремлюється, так само роз'єднує безпосередньо, – то вона (вакханалія) так само є прозорим і звичайним спокій»[2].

Життя є рух, є плинне. Мислення саме повинне бути життям, духом, вносячи все у течію. Таке Геґель вважає можливим, не помічаючи, що геґельянці одразу ж не самовільно і ґротескно показали, що цей рух є цілком визначене, фіксоване катання на каруселі, таке ж мертве, як і всяке просте ratio. Життя як ціле має ставати об'єктивним, у той час воно, однак, завжди може зводити лише оболонки, в яких воно існує і далі, розв'язуючи і по-новому відділяючи. Відхильна позиція до розуму, тому й, згідно з Геґелем, сполучається з мріянням про здоровий глузд, наприклад: «Беззмістовність логічних форм полягає лише у різновиді, розгляду їх і користування ними. Крім того вони як надійні визначення, розпадаються, і втримуються не в органічній єдності, вони є мертві форми, і не мають у собі духу, який є їхньою живою конкретною єдністю...» – Живе в мисленні є ідея, яка за Геґелем стає об'єктивною, але через це є психологічно мертвою і не є більше ідеєю.

3. Нескінченне не є завдання, а присутнє тепер. Супроти поняття «повинен»

Порівняння з колом свідчить водночас, що ціле, хоч і нескінченне, проте не нескінченне, ніколи не досягнуте завдання, а є присутнє. Усе піддається знанню, і Геґель знав, що абсолютне є пізнаваним і пізнаним. Це вчення стоїть у цілковитій противазі до погляду Канта. У Канта в нескінченному завданні ідей завжди існує відстань до абсолютного. З свого боку Геґель закидає Кантові, що той ставить перешкоди перед сутнісним людським знанням і цим самим утримує людей на віддалі від пізнання, яке має значення лише для них. І навпаки: оскільки Геґель все вхоплює у царину знання, він розбиває перешкоду перед нескінченним. Там, де про все знають, у кантівському смислі не існує жодної ідеї, не існує жодного живого незнання, жодного нескінченного руху. Існує лише обертання кола. Ми мислимо, що хочемо знати і що пізнавати – усе ми приймаємо у коло, в якому незмінно ніколи не слід спинятися. Натомість рух прямує в круг.

А те, що дух, де він, пізнаючи вступає в дію, є рух, – тут вчення Геґеля і Канта збігаються; а те, що дух у цьому русі крутиться в колі, і має нескінченне і ціле, – таке вчення повністю розділяє Геґеля і Канта. І той і той чітко, наприклад, висловилися в таких твердженнях:

«Дух може лише на мить видаватися, ніби він залишається в скінченності; завдяки своїй ідеальності він піднесений над нею ж, знає про межу, що во-

[1] Phan. S. 109.
[2] Phan. S. 31.

на не є міцною. Відтак він виходить з-понад неї, звільняється від неї; і це визволення – як гадає розум – ніколи незавершене, завжди спрямоване лише в нескінченне, проте дух виривається з цього проґресу в нескінченне, повністю звільняється від межі, від свого іншого, і цим приходить до абсолютного існування для себе, робиться істинно нескінченним»[1]. Коли дух починає мислити взагалі, тоді він, згідно з Геґелем, із внутрішньої необхідності прямує до опорного пункту абсолютного знання. Абсолютне знання фактично стає його володінням, в якому він рухається, й осягає усе важливе, що існує у світі і душі, у сутності, в абсолютному.

Геґель особливо виступає проти поняття «повинен» як звичайнісінького постулату, який треба здійснювати, але якого не існує: «Як емпіризм, філософія пізнає лише те, що існує; вона знає не таке, що лише повинно бути і відтак не існує». Або: «Проте лінивість думки, коли можна її так називати, у цій найвищій ідеї поняття «повинен» має надто легкий вихід, щоб супроти дійсної реалізації кінцевої мети дотримуватися відмінності між поняттям та реальністю. Навпаки, теперішні живі впорядкування і мистецтво прекрасного показують для смислу та розгляду дійсність ідеалу»[2]. У §6 «Енциклопедії» Геґель висловлюється відносно свого твердження: «Усе розумне – дійсне, усе дійсне – розумне» і далі говорить: «Але відокремлення дійсності від ідеї до вподоби вже розуму, котрий мрії своїх абстракцій вважає за щось істинне і носиться своїм «повинен», що його він по-особливому і залюбки переписує на політичному полі, немовби світ чекав на нього, щоб дізнатися про те, яким чином він повинен бути чи не бути, а був б він яким повинен бути, то де залишилася б стара мудрість його «повинен»?[3] І якщо він (розум – прим. пер.) вкуні з поняттям «повинен» виступає супроти тривіальних, зовнішніх і минущих предметів, установ, станів тощо, які певною мірою на якийсь час, для особливих кіл можуть мати неабияке, відносне значення, то він, можливо, і матиме слушність… хто був б не таким мудрим, щоб в своєму оточенні бачити багато чого, що насправді не є таким, яким воно повинно бути? Але ця мудрість не слушна, коли уявляє, що з такими предметами і їхніми поняттями «повинен» знаходиться всередині інтересів філософської науки. У неї справа лише з ідеєю, яка не така вже й безсила, щоб тільки бути повинною і не бути дійсною…»[4]

---

[1] Enz. § 55
[2] W.W. 7, II, 39.
[3] Enz. § 28.
[4] *Пор*: «Безсиллям природи є те, що ми абстрактно зберігаємо лише поняттєве визначення, і робити висновок про особливість зовнішньої визначеності… Те безсилля природи ставить для філософії межі, і найбільшою мірою не личить те, щоб вимагати від поняття, що воно повинно осягати ті ж самі випадковості… У безсиллі природи, щоб стверджувати поняття в своєму висновку і полягає складність, а в багатьох колах неможливість емпіричним розглядом знаходити чіткі відмінності між класами і порядками. Природа скрізь посередніми та кепськими картинами змішує сутність межі…» Enz § 250.

4. Багатозначна позиція до реальності

Ця своєрідна оцінка «повинності» – одне з прикметних явищ у багатозначній позиції Гегеля по відношенню до реальності. В той час як він розрізняє буття, існування, дійсність як відмінні між собою поняття і філософський образ світу приймає на основі щаблів дійсностей, слово «дійсність» з огляду на грубу реальність у нашому розумінні чи на щось у філософському розумінні сутнісне може означати те, що в цій грубій дійсності є лише «істинним». З одного боку у Гегеля ми завважуємо неабияку заглибленість у наочно дійсне, а потім, однак, що для нас є тут характерним, він по-своєрідному не чутливий до емпіричної фактичності, навіть більше, байдужий, зі зневажливим ставленням до неї. Замість засвоювати реальні даності, (що він і робить великою мірою, але не засадничо), викласти їх систематично, замість того, щоб переживати і штудіювати проблематику, він задовольняється осяганням простих діалектичних відношень між поняттями, що з'являються. Усе пояснюється на підставі розуму. У дійсності може трапитися що завгодно, ця філософія може це виправдати як єдино розумне. Відтак Гегель украй спіритуалістичний.

Для гегелівської позиції до реальності характерні такі висловлення:

«Насправді філософія так само є вчення, щоб звільнити людину від нескінченної кількості скінченних цілей та намірів, і прищепити їй байдужість до цього всього, так щоб для неї в будь-якому разі було байдуже, чи такі речі існують чи ні»[1]. Були б у дійсності логічні форми поняття мертвими, недієвими і байдужими вмістилищами уявлень чи думок, то знання про них було б надто надмірним для істини…[2] Насправді ж, навпаки, як форми поняття, живий дух дійсного, й істинним про дійсне є лише те, що завдяки цим формам, через них і в них є істинним». Відносно філософії наголошується, «що її зміст ніщо інше, як у царині живого духу явлений на самому початку, і який являє себе на світі, створений вміст, – зміст якого є дійсність… тому і його узгодженість з дійсністю та пізнанням необхідна. Певна ж річ, ця узгодженість може розглядатися, принаймні, крайнім пробним каменем для філософської істини, як-от, приміром, найвищою кінцевою метою науки можна вважати те, щоб шляхом пізнання цієї узгодженості, виявити примирення самосвідомого розуму з існуючим розумом, з дійсністю»[3]. Якщо узгодженість відсутня, то це просто «безсилля природи».

5. Двозначність: розгляд чи оціночне вчення

Остання і перша двозначність такого вчення – це невідокремлюваність розгляду і прийняття оціночної позиції. Ця двозначність приводить до того, що фактично розгляд стає панівним, й оцінювання підходить до будь-якого споглядання: усе

[1] Enz. § 88.
[2] Enz. § 162
[3] Enz. § 6

прекрасне і добре повинно таким залишатися. Неактивність споглядального (окрім самого мислення в активності) стає відчутною в усіх науках, і спочатку у консеквенціях, якщо люди у цьому вченні, що ставить поряд життя і вчення, облаштовуються як у певній оболонці. Це призводить до того, що, з одного боку, ми зачаровуємося системою, бо ж, видається, життя осягнуто досить глибоко, (дарма на інтенсивність мислення універсального розгляду), з іншого боку ми почуваємося немов у домовині, яка цупить будь-яке життя. При ідентифікації мислення і життя – причому попри широке поняття про мислення фактично, однак, мислення так само залишається раціональною установкою – у безвідповідальному розгляді, що є просто життям мислення саме життя бачиться ілюзорним. Той, хто як послідовник більше навіть не володіє цим життям мислення, а є просто репродуктивним мисленням, що йде слідом, є відтак мертвою машинерією, страховиськом у царстві думки.

У простому розгляді людина як особистість безвідповідальна. Вона не має потреби в якихось рішеннях, останніх розв'язках, в якісь безнаді і кризовому становищі. У неї лише завдання, щоб, замість жити самій «віддатися предметному життю»[1] замість живого пізнання визрілих імпульсів, вироблення раціональних розв'язань антиномій з допомогою інтелекту, замість самої справи, вдовольняється тим, що просто бачить діалектичними зв'язки між поняттєвими формами.

Відтак, фактичним результатом є розглядання світу, немовби воно в ньому просто виходить на пізнання споглядача, і на фактичний результат у ставленні: самопримирення у виправдувальному тлумаченні з тим, що сталося через Іншу Дійсність: споглядальний, безвідповідальний стан спокою. Вчення стає оболонкою, в якому будь-яка традиція знаходить притулок, і будь-яка реальність відчуває себе виправданою і захищеною. Геґелівська філософія була б принагідною, от-як філософія Томи Аквінського, для того, щоб служити похованню людського духу і для китайської застиглості в царстві мертвих форм. З нею мабуть, так б й сталося, якби німецький дух, у своїй, хай навіть у брутальній, порівняно з Геґелем, бездуховній активності, у мить, коли починалася ця тенденція, не спричинив розпаду цілого образу мов карткового будинку. Про такі потреби давно подбала католицька церква. Життя потребувало інших сил і несправедливо, незрозуміло разом зі спорудою усунуло цілий зміст і, принаймні, втратило його зі шкодою для себе.

Удари по геґелівській філософії полягали ось у чому: 1) З боку природничих наук: примітивізм геґелівського вчення про «безсилля природи»; 2) З боку політичного лібералізму: закиди на реставративні, традиціоналістичні, консервативні консеквенції геґелівського вчення; 3) Шопенгарівський песимізм як корелят до, принаймні, швидкоплинного часу, що губиться і механізується. У своїй критиці Геґеля всі три удари не влучили в ціль, оскільки представники цих наук не зрозуміли, та й навіть не знали його. Всі вони, в будь-якому разі, трималися сутнісних

[1] Phan. S. 36.

консеквенцій. Їхня критика лише на мить відвернула занепад геґельянства, але вона виявлялася безсилою в нових життєвих обставинах, бо ж кожен мусив пізніше викладати Геґелеве розуміння, так що ця критика не влучила навіть у мішень, ба навіть не рухалася на тому ж рівні.

Справжнього, осмисленого і влучного удару по вченню Геґеля завдав Кіркеґор: наголошуючи на відповідальності, позачасовому значенні часового рішення, суб'єктивному мисленні (замість неособистої контемпляції), на внесення свіжих струменів в «або-або», на осягнення парадоксів, на розв'язуванні мисленням антиномій, на відмові від кожної системи як остаточного вчення про життя, на апелюванні до особистого, відповідального життя у світі і релігії, Кіркеґор залишається вічною протилежністю Геґелеві: «Поняття або-або» супроти: «так-як і»; безнадія супроти мислення про гармонійне примирення; релігійність супроти філософської спекуляції[1].

Для будь-якого розгляду предмет є лише те, що присутнє для цього часу. Будь-який розгляд схильний приймати це за ціле. Він відчуває себе як завершення. Несамохіть він стає історичним. Активна й ентузіастична установка певна в новому образі. Споглядач вказує на відомі властивості людини, творча людина по-новому дивиться на відмітні людські форми: сутність людини може в її очах змінюватися. Для споглядача світ існує в готовому вигляді, для творчої людини його треба лише реалізувати. будь-яка профетична філософія дає або імпульси для цього творення або ж оболонка для збереження досягнутого дотепер. Оскільки розгляд Геґеля в цьому смислі буде філософією, відтак світоглядом, він буде величезною домовиною. Відтак Геґель міг міркувати, що разом з ним дух прийшов до самого себе, історія духу завершена. Наскрізь леґітимним способом – шляхом розгляду, щоб все бачити й осягати, він вводить в оману людину, – дорогою розгляду вже відчувати повноту життя і вдавати себе вдоволеним, замість того, щоб самому жити і творити.

Філософія Геґеля є тим крайнім, чого може досягти раціональний розгляд світу, проте у неї намір бути чимось більшим, аніж вона є, якщо вона сама не в змозі позначати світогляд як сила, як опора, як позитивне. Тому вона вдається до поривання, нелеґітимного чи яке в будь-якому разі не належить до неї як пізнання, і може, коли абстрагувати її від цього, вважатися власним типом духу. Наш цілий розгляд є наміром не до чого іншого, як до того, що робить Геґель, поки він залишається таким, що пізнає. Такий розгляд є психологічним розглядом людини і її можливостей. Ми ж, навпаки, супроти того, щоб якраз виводити якісь світоглядні консеквенції, оскільки свідомі того, щоб займатися лише розглядом. Якщо наші інстинктивні оцінки завжди реагують і, можливо, самі по собі виводять консеквенцію, щоб «життя», демонічний тип скрізь стверджувати як вершину, то ми повинні чітко розуміти, що цей оціночний спосіб дій ще далеко не світогляд, а лише просте намагання. Якщо ми розглядаємо усі форми духу і в силі їх зрозуміти, – задля чого ми й докладаємо зусиль, – ми не маємо ще світогляду, якщо ми на типи, які називаємо «життя», скеро-

[1] Іншим запеклим опонентом Геґеля був Маркс, котрий, осягаючи Геґеля, виступив як позитивна сила, — про нього тут мова не йтиме.

вуємо нашу ствердну інтенцію, проте якщо ми фактично існуємо в певному типі, чи, – оскільки вибрано рідкісний (тип), який повинен жити в демонічному розумінні, – якщо це життя творить форми, образи в діяльності, у тому, як проводиться саме життя, у мистецтві чи, зрештою, у профетичній філософії. Такою ж мірою Ґеґель перебуває на іншому рівні аніж на простому розгляді, адже він прагнув і творив філософію як світогляд. Проте, як такому, йому неодмінно мало припасти до вподоби, самому ж підпасти під розгляд і характеризувати у своєму типі. Створювати тип духу – це завжди вираз останньої життєвості, ховатися ж у ньому – це є цілком щось інше. Тому й Ґеґеля й ґеґельянців розділяє безодня і така ж прірва між самим Ґеґелем – створювачем і Ґеґелем як ґеґельянцем. Якщо ми ведемо мову про тип духу, то маємо на увазі той тип, який існує в оболонці, маємо на увазі ґеґельянців чи Ґеґеля як ґеґельянця, маємо на увазі об'єктивну картину відповідно до її виражальних властивостей. Лише це є специфічним. Та остання життєвість є неминущою. Вона засіла в голові Ґеґеля, проте навряд чи в ґеґельянця.

Визначальну вагу для нас має те, що ми вважаємо себе споглядачами, психологами світоглядів, але не творцями і виразниками світогляду. Якраз через те, що ми бачимо, що є життя, ми можемо бажати йому лише свободи і духу. Ми ж самі є життям раціонального, в ціи царині усвідомленого бачення, дискутованого. Згідно з наміром ми виражаємо не суб'єктивність, як митець чи профетичний філософ, а рухаємося в елементі простої об'єктивності. Вона ж, своєю чергою, може стати засобом для життя. Знання про взаємозв'язки – ще надто незначні – але всетаки щось більше, аніж нічого – може нам, як будь-яке знання, визначати в нашому способі поведінки, – не стосовно якихось цілей, а передбачливості, очікування, коли ми зважуємо, що з погляду реальних можливостей ми повинні робити, яким чином поводитися з самим собою, і формуватися. В будь-якому разі психологічні міркування ніколи не існують від абсолютної обов'язковості як, певною мірою, природно-механічні, а найменшою мірою міркування, що (щось) осягають, які завжди залишають ще відкритим питания про частотність та роль осягнутого; вони є такими ще меншою мірою, оскільки сама душа піддається вираженню, зміні. Будь-яке велике світоглядне новотворення якраз змінюватиме вираження, замість того, щоб пов'язуватися з поглядами попередньої психології, давати їй, радше, новий матеріал, створювати і показувати нові можливості і реальності. А тому й існує думка, щоб з бажанням давати життю засіб, і якою мірою це виправдано, – це думка, яка не зворушує психолога. Безпосередньо спонукальним для нього є лише сила, яка передається твердженням: світ бажає бути пізнаваним.

Усе чітке і єднісне у блискучих науках про життя, приміром, доби середніх віків і в Ґеґеля, проступає в недиференційованих формах. Зокрема можна схарактеризувати два типи, які трапляються частіше:

а) Опортуніст: (стверджує, що) оболонки він визнає, мовляв, існує правильне і хибне; проте усе розм'якле, невизначене, поступливе. Вирішальній появі і форму-

лованню відповідає не належна для цього тривалість. Для виправдання ж потім залучаються вчення про життя. В історичному плані змінюється розгляд і бажання, оцінночні відчуття і діяльність; психологічно ж в одне одного впадають, мов потоки, демонічне подолання і проста непослідовність. У прийнятті позицій панує багато афекту і мало дії, багато почуттів і мало екзистенції. Через роздумування яке, зрештою, хотіло б залишити все по-старому, пропускається зв'язок в існуванні. Будь-яка діяльність настає надто пізно, життя стає низкою прогавлених можливостей. Без принципів та ідей абстрактний ідеалізм існує, наприклад, для держави, свободи (але обмеженої), для акцентованого патріотизму. При цьому, водночас, існує усвідомлення спокою, традиційних порядків, громадянського існування з великим жестом. Узвичаєному й успадкованому треба надавати ваги, і водночас, стверджувати майбутнє, наскільки воно доцільне, пристосоване до старого. Або ж коли реалізоване щось завжди відхилене, то воно одразу стверджується в типовій непослідовності з порушенням вірності і характеризується як необхідне. Не існує жодних чітких масштабів, либонь в політиці існує якесь осмислення, йти слідом і довіряти відповідному урядові, відповідній фактичній владі. Навряд чи існує вирішальне «або-або», а згладження, примиренство, які розмінюються з антиномічним синтезом життя. У промовах важать усі можливі великі принципи, проте без надійності: честь, релігія, держава. Десь-інде все, зазвичай, можна заперечувати. Проте гранична ситуація та нескінченність не пізнається в розумінні кризи? Поряд з доброю волею та віддачею існує неабиякий прихований страх та звичайнісіньке бажання до життя, яке маскується в неясному мовному середовищі.

б) «Порядний» убогий на субстанцію. Впорядковане життя ведуть завдяки зрозумілості та обачливості. Непридатна до ентузіазму людина, зрештою, зв'язана внутрішніми і зовнішніми обмеженнями, хай і не істотними. Вона ніколи не буває вільною, не безумовною, цілковитою, неупередженою, – хіба що коли в неї ушкоджуються примітивні вітальні інстинкти (наприклад, відносно грошей, громадянської позиції, сім'ї, статусу). Без ідей вона схильна до зважувань та скепсису. Вона широко відкрита для духовних сил, радше для естетичних і наукових, проте, таки задкує невпевнено у вирішальні моменти. Якою мірою не все вітальне і громадянське впорядковане якнайкращим чином, вона живе в страху і ненавидить усе, що постає перед нею на шляху. У діяльності, мові, науковій роботі тощо вона надмірно обачлива, переважно від слабкості, невпевненості і стурбованості, почасти з будь-якого осмислюваного почуття обов'язку, з потреби у точності та надійності. Ця надійність виявляється в окремому, і в раціонально зрозумілому, так само надмірно, як дає збій в ідейно-вирішальному. Ніколи не буває справді вражаючого виступу, і виявлення себе, натомість має місце готовність допомогти, де не потрібна власна і значуща жертва. Існує сильна розвинута етична побудова, разюче потужний наголос на «істині», точності і «надійності», одне слово, велика система безпеки. Сюди належить роль «такту», «згоди», роль того, що личить, «мовчання», роль противаги величного й звичайного; на відміну від усвідомлення живої чисто в людському розумінні вільної ідейної людини, котра

всьому цьому надає підпорядкованого значення, але постійно все це порушує на користь змістів, які ми можемо переживати, навіть якщо не одразу по-раціональному розуміємо. Попри всяку точність ніколи не буває злету, все залишається бляклим і характерно невизначеним. Попри всяке багатство рецептивності відносно духу, попри всякий розвиток етичних сил у формі «порядності», людина живе не з допомогою власних сил.

В обох описаних типах відсутні якийсь усвідомлений філософський світогляд, але вони вживають з любов'ю лише звороти, що, відповідно до свого смислу, належать до того вчення про життя, яке, зрештою, змінює розгляд і життя, і яке переконане, що здатне однозначно сформулювати життєве і зробити його комунікабельним. Саме ж життєве існує інакше.

Світоглядні сили існують тому, що вони як вчення набувають раціональних форм, здатні входити в спілкування між індивідами. Також індивід, якою мірою йому вдається власне формування, сам стає чітким, вступає у зв'язок немовби з самим собою, й усвідомлює самого себе. Тому жива людина прагне ясності і комунікації водночас, що, зрештою, одне й те саме. Вона прагне найперше вчення на основі принципів з наслідками, але при цьому пізнає, що воно, навіть коли і в становленні вираження життя, отак як фіксоване, зрештою, однобічно виражальне, діє убивчо та механізуючи. Воно є лише рухом, актом духу, чи сили нападають на нього. Це веде живу людину найперше до перевірки вчення в раціональній всецілості, яка усуває однобічності, приймає суперечності, відображує саме життя, водночас навчає як жити. Оскільки ж саме у такій всецілості життя знову пізнає зберігаючу оболонкоподібність, що мабуть, може видаватися споглядачеві життєво ближчою аніж однобічні принципи, у дії ж, мабуть, таки ще більшою мірою нежиттєва, – життя робить останній крок по відношенню до раціональної форми: воно прагне існувати в конкретному, немовби іде слідом за принциповими, послідовними оболонками; воно прагне до руху в нескінченній діалектиці, яка раціональними всецілостями передається як матеріал для формування; проте поза межами того й іншого воно (життя) пізнає, що за ним ховається щось Більше, що діалектичне є лише середовищем, а не вимогливим вченням. При цьому воно переживає, що навіть у прямому повідомленні наявне лише цей раціоналізм принципів та діалектизм, що, однак, за одним і другим постійно знаходиться некомунікабельна ідея, яка повідомляється непрямо (вислів Кіркеґора). Тепер життя осягає, що присутнє непряме повідомлення: воно, як і саме життя, може бути небажаним, бажаним може бути лише нескінченне розгортання прямо повідомлюваного раціонального. Таке бажання до раціонального зберігає ця позиція духу, підносить його, напевно ж зовсім інакше, вгору, у безмежне, і не знає, поки воно істинне, ніякого кінцевого обмеження раціонального. Проте воно охороняє життя

від глухих кутів, головним чином, абсолютизованих принципів та органічних учень про життя.

Відповідно до цих принципів профетичні вчителі, тобто ті, котрі повчаннями впливали на людей, розрізняють три типові форми:

1. Вчителі визначених принципів з усіма наслідками, котрі з пафосом знайденої істини чітко й недіалектично розвивають правила ведення життя та діяльності з раціональних засад розвивають правила ведення життя та діяльності, виходячи з раціональних засад, усе ж інше відкидають як хибне. Це величні, прямолінійні, за стилем єдині постаті, наприклад, Аристіп, Арисфен, епікурейці та стоїки.

2. Вчителі всецілості життя, котрі всьому дають своє місце, ніколи не залишаються однобічними, усі противаги охоплюють як виправдані на їхньому місці, нічого не ламають через коліно. Вони об'ємні, оболонки раціонального формування, але в своєму багатстві, в своєму раціональному вивершенні, таки останнього, що стосується їхньої справжньої, живої екзистенції, є незрозумілими, розпливчастими, безхарактерними. Це великі творці систем на кшталт Арістотеля, Томи Аквінського, Гегеля.

3. Профети опосередкованого повідомлення тобто такі вчителі, котрі відмагаються бути профетами, котрі лише збуджують, привертають увагу, викликають неспокій, котрі з кожної справи створюють проблему, одначе, не дають жодної поради, не повчають, як треба жити; котрі, отже, задля вигляду надриваються, вкидають у безнадію, ускладнюють становище, а таки не дають нічого «позитивного». Вони з якнайбільшою силою тягнуться до комунікації, проте завжди обопільної. Навчителі засад домагаються мати слухняне оточення для визнаної і сформульованої істини. Навчителі всецілості, зі свого боку, не звертаються до окремого, а, як самозрозуміло, подають оболонку для всіх. Філософи опосередкованого повідомлення внутрішньо як окремі прагнуть окремої людини, апелюють до життя, що існує в іншій, якій вони своєю завзятістю та завдяки розвитку середовища нескінченної рефлексії сприяють у зростанні, яке, вони, однак, не бажають подавати як саме імперативне життя. Вони відвертаються, якщо ми хочемо увійти в коло їхніх послідовників з благанням, бо ж вони цінують свободу в іншій людині. Відповідно до своєї ідеї у них ніколи – навіть коли це насправді має такий вигляд – не виявляється відчуття переваги, а в комунікації опосередкованої передачі знань, вони живуть стеменно, як учень, приміром, допомагаючи йому, повідомляючи щось безпосередньо, що було б чимось істотним. Представники цього типу – Сократ, Кант, Кіркеґор.

Опосередковане знання як те, що стоїть позаду будь-якого раціонального, належить до життя духу, поки він залишається в живому русі. Тому

будь-яке раціональне набуває забарвлення, якого воно не має в обох інших випадках. Це опосередковане знання можна ще охарактеризувати трохи чіткіше[1].

Сократ[2] для спілкування з юнаками свій метод називав меєвтичним, тобто мистецтвом повитухи. Зростати у житті – то справа юнака, Сократ тут нічим не зараджує, він просто допомагає. Сократ може «нічого не народжувати мудрістю»; «мені вже багато хто закидав, мовляв, я ставлю запитання іншим, проте сам на щось не даю відповіді, бо ж не зугарний сказати щось путнє, – отут вони мають слушність. Причина ж цього є те, що подавати допомогу в народженні примушує мене Бог, народжувати ж на світ він мені забороняє... А ті, хто спілкується зі мною, спочатку виявляються почасти навіть дуже мало навченими; згодом, однак, постійно спілкуючись, усі ті, до кого прихильний Бог, навдивовижу швидко роблять поступ, якою мірою це їм самим та іншим уявляється; очевидно й те, що не завше вони навчаються чогось у мене, а самі по собі відкривають багато прекрасного і твердо плекають його у собі». Сократівський метод слід вважати педагогічним, що, либонь, можна довести тим, як Сократ міг відрізняти гожих з народження від потвор, й учні без нього одразу ж виявляються потворами. Проте в постаті цього чоловіка, в його фактичній дії – від якої на повну силу розкриваються зовсім неоднорідні духовні напрямки – знаходиться щось глибше: він взагалі не висуває якогось фіксованого вчення, а формулою – я знаю, що я нічого не знаю – водночас викликає величезний неспокій в іншого і заразом до того часу непізнану проблематику і духовна відповідальність лягала на нього з приголомшливою серйозністю.

Непряме повідомлення не означає, ніби щось зумисне умовчується, ніби людина надіває маску і перш за все умовчує те, про що вона вже знає. Це був б обман або ж педагогічна техніка зверхньої людини. Непряме повідомлення означає, що при найдужчому прагненні до ясності і всіляких шуканнях форм та формул будь-якого вираження не досить, і людина усвідомлює це, – означає установку про те, що всяке комуніковане, присутнє навіч, висловлюване, зрештою, є неістотне, проте й водночас непрямо є носієм істотного. Жодне вчення не є життям і жодне повідомлення якогось вчення не є передачею життя. Непряме повідомлення, звідси й отже пізнання прямого як медіуму, в якому діє щось інше, є щось, немов саме життя комунікує. Сократ бо говорить, що він не породжує, а лише допомагає (народжувати). Кіркеґор називає непряме повідомлення прямо таки «повідомленням екзистенції».

---

[1] Найзнаніший в опосередкованому знанні є Кіркеґор. А ще таки можна тут назвати Сократа.
[2] Див. Plato, Theatet.150.

Будь-яке вчення, будь-яке раціональне є чимось загальним. А тому тут ніколи не може бути сутнісне, абсолютне, бо субстанція духу, існування завжди є водночас цілком індивідуальною. А тому дух в індивіді, хоч і спрямований на постійну працю щодо ясності і комунікації, проте водночас завжди якось ізольовано, якось самотньо. Для нього не існує можливості, щоб у сутнісному йому давав пораду хтось інший, щоб він міг існувати за об'єктивним, загальним принципом. Проте непряме повідомлення – це ниточка, яка може зв'язувати сутнісне між людьми, не можучи цього висвітлити. Людина у комунікації з самим собою не йде далі, аніж з кимось іншим. У непрямому повідомленні вона у своїй екзистенції діє на саму себе так само добре як і на котрусь іншу і пізнає зворотну дію. А тому найбільше прагнення до ясності є водночас і прагненням до комунікації, а проте будь-яка ясність охоплена темрявою, яка присутня непрямо і рухається.

Демонічна людина пізнає це наиінтенсивніше, тобто, що вона не розуміє саму себе й інших, і, зрештою, інші не розуміють її; і бажання до розуміння і бажання процесу розуміння як найгарячковішу спонуку. Оскільки демонічне паралізує, людина вповзає в будь-яку оболонку, і почувається вдоволеною в розумінні. Вона стає вождем і майстром, має учнів та послідовників, замість того, щоб продовжувати нескінченний процес духовного комунікування, зростання і вияснення. Демонічне опирається такому вчительству й апостольству, в якому дух застигає у формах, не є рухливим духом, де сам рух набуває міцних форм. Він відштовхує назад людину, котра хоче віддатися, підпорядковуючись, замість того, щоб притягувати її до себе. Він ставить кожну форму під сумнів, замість того, щоб натовпу благальників дати настанови. Формули постійно утворюються, але одразу ж і спростовуються.

Усвідомлена комунікація для багатьох, хто може бажати, в осмисленні непрямого повідомлення стає нескінченним розвитком діалектики, рефлексії, раціонального. Цього можна бажати і навчати. Це – формування духу. Розуміти якомога більше, щоб зрозуміти, що є незрозумілим, – це по-сократівськи формулює Кіркеґор як завдання. Життєва людина спростовує не форму, а домагається її безмежно, вона протестує лише фіксації у принцип чи всецілість, у «майстра», «пророка» чи «апостола», у «спілку», «школу», «коло». Вона ніколи не визнає себе остаточно людиною, а зважає на сили, де вона їх бачить. Такі особистості як Сократ, Кант, Кіркеґор, Ніцше дають їй найсильніших імпульсів, а такі уми як Геґель – найбагатшого витворення. Вона не в змозі нікого обожнювати, у загальному смислі, бо знаходить це природним, оскільки й інші чинять так само, через що утворюється людська спільнота. Любов для неї – конкретна, палка, абсолютно індивідуальна, не джерело зв'язків.

Індивід і загальне

Основна ситуація людини полягає в тому, що вона існує як окремість, скінченна сутність. Що вона й водночас усвідомлює загальне, цілість. Вона зв'язана зі своєю скінченною формою існування, висуває, не лише настирливу, претензію на всецілість, але й з'ясовує вимоги, щоб не просто бути окремим, а, скоряючись загальному, бути частиною цілого. Адже немислимо і не уявляється, яким чином одночасно може існувати одне й друге; скінченна окрема сутність не є водночас і нескінченною всецілістю. Між цими противагами і рухається неспокійно, ніколи не в завершеному вигляді життя. Спокій може настати лише тоді, коли воно (життя – прим. пер.) утверджується в скінченному, в скінченному індивідуальної, емпіричної, часово-історичної екзистенції або ж у скінченному посталого загального для оболонки міцних форм. В обох випадках уривається проблема і ця життєвість; життя у цій антиномії може існувати лише як процес. Сам цей процес у своїй нескінченності нами не осягається. Він описується тільки немовби як річище цієї течії, де означуються місця, між якими вона протікає, походження ж і мета для простого розгляду залишаються неясними.

Людина з необхідності, поки вона існує, є завжди фрагментом. всецілість душі немовби втиснута в обмежений плин часу, обмежені, просторові, історичні, духовні ситуації. Вона, однак, не є остаточно цим визначеним фрагментом, фрагментарне не дано, так що вона могла б лише невдоволено примиритися з цим, але вона перебуває в процесі, у тому неспокої, немовби вона справді досягне цілого та загального. Для видимості вона може лише вистрибнути із своєї ситуації, коли, розглядаючи, вона бачить ціле і певна, що воно, відтак, існує: воно залишається простим розглядом, у якому вона забуває своє конкретне буття, часово-просторову, історичну, відповідну до долі обумовленість, в якій він перестає екзистувати, щоб згодом боляче відчувати конкретне існування, яке вона потім легко відкидає як дрібницю, перешкоду, аморальне тощо. Як конкретна екзистенція людина не може покидати своє існування, а лише в ньому самому ставати історичною, сприймаючи його в конкретності як нескінченно важливе. Те, що людна існує водночас у часі й, однак, прагне позачасовості та вічного смислу, – це має неминучим наслідком те, що вона ніколи не існує, і лише завжди стає. Синтез не можливий як спокій. Людина не може спиратися на те, чим вона є, на закладене в ній, не на свою набуту особистість, адже все є твердо посталим, скінченним, яке є або індивідуальним або загальним, не тим і тим водночас. Поки вона живе, залишається антиномія і відтак процес, у якому загальне хоче ставати особистим, особисте ж загальним, але ніколи не є остаточним. Людина звідси не може врятуватися втечею в загальне, або ж вона втрачає потім живу екзис-

ленцію, не в індивідуальне свого окремого існування, або ж вона втрачає живий дух. В обох випадках переривається антиномія, а з цим і процес.

Що таке індивід, суб'єкт, Я – це є вічно проблематичним. Людина не знає, ким вона є. Вислів «γνῶθι σαυτόν» – пізнай самого себе є виразом відносно завдання процесу людини між індивідуальним та загальним, процесу, яким вона живе, щоб пізнати в ньому, ким вона є; в разі, якщо вона є філософом-мислителем, вона, між іншим, може поставити раціональний образ назовні. Ким є своє «Я», наскільки незначною мірою його можна осягти остаточно і повністю, – слід, однак, в кожному разі відповісти будь-яким партикулярним способом, ба навіть щоразу через особливу противагу до загального, яке так само прибирає різноманітного образу. Перерахуймо стисло численні пари слів: моя спонука та об'єктивна вагомість, сваволя та справа, особистість і твір, мій інтерес і плин речей, індивід та спільнота, громадянин і держава, окреме життя і доля; життя і закон, свобода й необхідність, індивідуальне і загальнолюдське, душа і Бог, душа і світ. Для перегляду існує така схема, яка найперше абстрактне загальне вагомостей, законів, імперативів відокремлює конкретно-загальні цілості чи всецілості (в першому випадку окреме підкоряється загальному, у другому як член чи частина цілому).

А. Абстрактно-загальне

1. Загальноприйняте, імперативи, об'єктивна істина, вагомі цінності. Всупереч цьому окреме як сваволя.

2. Загальнолюдське, природне, середнє, звичайне, часте, належне людині (соціологічно: маса, звичаї та конвенції) всупереч характеристичному, оригінальному, специфічному, своєрідному, унікальному.

3. Необхідне, природний механізм і доля, від якої я залежний; всупереч цьому я, однак, почуваюся не лише залежним, але й вільним.

Б. Конкретно-загальне (цілості, всецілості)

4. Людина взагалі, ідея будь-якого людського, перед якою окреме завжди є лише партикулярним здійсненням.

5. Соціологічні цілості (сім'я, нація, держава); всупереч цьому власна воля суверенної окремої сутності; людина як член або як атом.

6. Світ чи Бог: усупереч цьому онір Богові, усвідомленість суб'єкту, щоб самому бути всецілістю.

Ці противаги невдовзі можна буде охарактеризувати докладніше. В усіх них, однак, спільне повторюється, воно передбачене. Можна поставити пи-

тання, для чого це має значення: для загального, досягнення, справи, цілого чи мого «Я», окремого індивіда? Чи останньою метою є об'єктивний світ досягнень, творів, цінностей чи суб'єктивний світ душі, окремої особистості? Чого ми бажаємо, культури чи людини, справи (твору) чи особистості, держави чи індивіда? Ці «або-або» очевидно існують не від характеру, що конкретне вирішення потрібне в рішенні окремої людини. Це цілком загальна противага для розгляду, для формувань оболонкотворного світогляду. «або-або» життєвої особистості є конкретним, індивідуальним, окремим та абсолютним. Ті «або-або» існують сутнісно лише для обґрунтувань і виправдань, які намагаються відбігти назад до загального, до формул і систем.

Якщо дається відповідь і вирішуються взагалі ті «або-або», тоді постають однобічні форми індивідуалізму та універсалізму, які є конкретні, раціонально-однозначні, а тому для раціональної установки вдовольняються сформульованим світоглядним оболонком. Якщо ж на них немає відповіді – і без відповіді залишає їх жива людина, котра шукає опори в нескінченному, – тоді противаги і далі існують як антиномії; між якими протікає струмінь життя. Споглядач вишукує потім багато зв'язків, наприклад, те, що якраз людина, котра завжди журиться лише над «справою», стає особистістю, якою мірою ця справа є його справою; те, що вона стає її справою, не досягається об'єктивним розв'язком, а належить рішенню в індивідуальному «або-або». Далі: все загальне переноситься, є середовищем комунікації, проте все, що стало до кінця загальним, повністю перенесеним, стало механізмом, є мертвим апаратом.

Людина в антиномії поводиться трояким чином. Загальному вона може підпорядковуватися, цілому впорядковуватися. Вона може, зрештою, чинити супротив загальному, уникати цілого. Нарешті, відповідно до тенденції вона може ставати загальним, розширюватися до цілого. В перших двох випадках постійно відбувається вивільнення просто загального і просто індивідуального, суб'єктивного. В третьому випадку, як видається, відбувається проникнення. Проте це проникнення, як тільки воно стає чітким, є влада окремого індивіда: індивід, як такий, може існувати без супротиву, розширюючись як універсальний мислитель, як homo universale – як вождь; облаштовувач світу, обожнений містик. Людина, котра є самодостатньою, може мати це усвідомлення у противазі до цілого або як та, що стала ідентичною. В останньому випадку вона є індивідом не супроти загального, а через загальне.

При цьому у споглядача завжди виникає питання: «Що за своє Я, однак, є цей індивід?» Людина ж, проте, завжди є скінченне власне «Я», не Бог, не держава і світ, і не мислення взагалі. Оскільки людина певна, що вона в тих розширеннях прямує до загального чи цілого, вона якраз втрачає своє власне «Я» або залишається, бо ж її влада і сила і ситуації дозволяють в будь-якому розширенні зачіплятися до повністю випадкового, скінченного, індивідуального «Я».

А тому усі ті три способи поведінки хоч і визначувані, проте з погляду життя ведуть у глухий кут. Тут ми, як завжди, пізнаємо, що самого життя ми не осягаємо, а лише його продукти, його закам'янілості. Проте зводячи їх, немов у колі, наше намагання спрямоване до центру, до життя, навіть якщо воно не пізнається і не визначається.

1. Загальноприйняте

Загальнонрийняте існує як істинне, світ об'єктивного, як етично правильне, як краса. Жоден скепсис не стоїть на заваді тому, що фактично таке загальноприйняте завжди переживається як вимога, бути визнаваним, і наслідуваним.

Світообраз загального – це образ позачасових понять, форм, платонівських ідей, які не постають і не постали. Вони існують вічно і дають чуттєвому світу становлення – вічно індивідуальному – лише тому, що цей світ причетний до них, або тому, що вони в ньому є сучасними, предметним існуванням. Цей образ світу може розширюватися величезною мірою так, як, приміром, у геґелівській логіці, він може помилково тут приймати сам рух, становлення, – але лише як категорію, індивідуальне ж ніколи не існує для нього. Він завжди лише як світообраз понять, зовсім не світообраз існування. Як нерухома куля (Парменід), як безсмертний організм, в якому усунуті всі противаги («Тімей» Платона), як вічний рух по колу понять у несамовитій вакханалії, що як ціле є вічним спокоєм (Геґель), – отак бачиться світ, у якому індивідові немає місця.

В індивіда може бути лише завдання, повністю віддатися цьому всезагальному, зникнути як індивідові. Найвище для Платона – це споглядання в осяганні ідей; це і є визволення з полону чуттєвого, індивідуального становлення. Таким найвищим вважає і Арістотель, і Геґель, – вершиною, на їхню думку, є абсолютне знання філософії.

Крайньою противагою цій позиції є сваволя думки, сподівання на власне почуття, на свою віру. Відтак індивід ізолюється, опирається загальному. Оскільки лише в загальному, у царстві об'єктивного, можлива комунікація, оскільки взагалі ми робимо вирок, висуваємо ствердження, для будь-котрого іншого буде зайве, коли хтось гратиме на його почуттях, на його ірраціональному, не розкриваному пізнанні, полишати його самого.

В одному екстремі цілком і повністю губиться індивід, в іншому загальне. Це є чітке «або-або» між двома консеквентними можливостями, куди мусить щоразу – оминаючи – потрапляти в життя, коли воно у мить осягання ситуації, не уникаючи життєвості. Проте в жодній формі вона (мить) не знаходить спокою. Загальне таки не присутнє, а завжди лише

шукається; от-як воно виступає як остаточно загальне, воно є скінченною нерухомою оболонкою, навіть якщо ціле цієї оболонки є таким багатим та різноманітним. Навпаки, сваволя окремого так само скінченна, випадкова, ізолює, не наповняючи. Життєве існування між цими противагами описує, приміром, Кіркеґор, в образі існуючого мислителя. Наукове мислення є об'єктивне, мислення, для якого індивід не має значення, це покликання, окрема царина, ніякий життєвий світогляд. Якщо я підлягаю цьому загальному, у смислі об'єктивного, позачасово істинного, і певен, що маю лише чуття, поки я це роблю, то втрачаю часову екзистенцію, але живу, однак, фактично у часі і далі стаю комічною подвійною сутністю, фантастичною сутністю, котра живе в чистому бутті абстракції, і між іншим з виглядом засмученого професора, котрий відсторонюється від тієї абстрактної сутності, от-як, приміром, відставляють убік палицю[1]. Абстрактне мислення лише «sub specie aeterni» цілком виходить від конкретного становлення екзистенції. Життя є лише те, що пронизує індивіда, а не те, що приліпляється до нього зовні, є просто оболонка. Ця об'єктивність обманює світогляд як життєвий і залишає фактичну індивідуальну екзистенцію випадковою, дріб'язковою, самовільною, не духовною. Мислення ж, однак, є щось більше, аніж наукове мислення, це середовище життя духу взагалі. Певна ж річ, воно може лише набувати розквіту, якщо своєю сферою має наукове мислення, проте, насамперед є таки лише тоді, коли воно з'являється як життєве в екзистенції (відтак надає смислу та напрямку і науковому мисленню, окрім того, простій об'єктивності як такій передає пафос). Якщо я мислю світоглядно, по-філософському, то наштовхуюсь на межі, на парадокси, пізнаю пристрасність мислення, яке бажає самознищитися, пізнаю імпульси та змісти, які більше не обґрунтовуються, навіть якщо в об'єктивному медіумі частково виражаються. Я пізнаю насамперед, що попри всяку істину, має значення не те, що я знаю її, а те, що я сам її продукую, переймаюся нею. В той час, як в об'єктивному мисленні важить лише розгляд можливостей, рівномірна увага до всіх предметів, у суб'єктивному мисленні існує рішення. Фактично поняття і запитання суб'єктивного мислення найпереважніше такі, що зовсім не стосуються наукового мислення, якщо й навіть скрізь з'являються на межах. Наприклад, можна що завгодно думати про безсмертність, при цьому розвивати багато точок зору, необхідних думок, доказів, розкладати на частини й уточнювати питання, не видобувши якогось кінцевого результату. Але вся ця область думки тому й узагалі не є безсторонньою. Суб'єктивному, існуючому мислителеві навіть меншою мірою важать якраз докази, проте він відчуває імпульс рішення, якщо навіть він його ніколи, поки залишається справжнім, не стверджує об'єктивно. А тому Пла-

[1] W.W. VII, 2.

тон, довго розводячись про безсмертність, вкладає Сократові такі слова: «Те, що все має отакий вигляд, як це я з'ясував, цього не личить таки розумній людині стверджувати, те, що воно, таки, хай-то треба поводитися таким чи подібним чином, ... це уявляється мені, личить таки, і варто зважитись на те, щоб упевнитися: воно (все) поводиться таким чином. Адже це є гарним ризиком, і ми мусимо немовби вмовити самих себе». Проводити своє життя так, ніби воно істинне, це означає: бути проникнутим думкою; і в той же час є можливим об'єктивно побачити думку і знати і так жити, немовби вона не істинна.

Істина суттєва лише для існуючої людини. «Науковець може працювати з несамовитою завзятістю, навіть, всеціло захопившись наукою, вкоротити собі життя, споглядач може не шкодувати ані зусиль, ані часу: вони, однак, не безкінечно зацікавлені особисто у пристрасті, навпаки, вони навіть не хочуть перейматися цим. Їхній розгляд має бути об'єктивним, безпристрасним. Стосовно ж відношення суб'єкту до пізнаної істини ми стверджуємо таке: «Якщо просто об'єктивно-істинне, чимось занепокоєне, тоді дрібницею буде засвоєння. Засвоюємо ж ми її самі по собі, і в кінці індивід не має значення». В цьому якраз і полягає величний спокій дослідника і комічна бездумність розмірковувача[1]. Кіркеґор вихваляє науку і споглядання, він не хоче бути незрозумілим, ніби він їх зневажає. Проте він показує, яке значення вони мають у своїй психологічній дії, якщо вони взагалі стають світоглядом, що в них людина зникає перед собою, відходить від самої себе, щоб стати об'єктивною; ілюзією є те бажання бути вічною в часі. Мислитель, існуючи, має потребу у синтезі часового та вічного, звичайний споглядач для нього неістинний[2]. Істина, що для Кіркеґора є формулою, для мислителя, що існує, – це внутрішність, суб'єктивність. Це не сваволя почуття, а завжди проникнення суб'єкта по дорозі загального, сутнісне відношення суб'єкта до істини. Ця істина існуючого є, зрештою, завжди парадоксом. «Хто забуває, що він суб'єкт, котрий існує, у того виникають пристрасті, і в нагороду за це істиною для нього буде не парадокс, а суб'єкт, який пізнаючи, з людини стає фантастичною сутністю, й істина (стає) фантастичним предметом для її пізнання»[3].

Як при кожній характеристиці життєвого витвору для кожної формули можлива зміна і нерозуміння, так і відносно мислителя, що існує. «Вибір», якого не існує в науці, де радше все розглядається і відповідно до її основ перевіряється об'єктивно, безпристрасно, відтак без вибору, – це типова вимога світоглядно-філософської людини. Треба ознайомитися з усіма світоглядами, все перевірити і «вибрати» промовисте. Класичний представник тут – Ці-

[1] W.W. VI 118 і далі.
[2] VI, 149.
[3] VI,274 Див. також «Формула присяги» для таких фантастичних людей: VII, 5ff. Definition des existierenden Denkers zusammenfassend VII, 48.

церон. Він надає самостійності, автономії філософа неабиякої ваги, намагається ознайомитися з усіма філософіями, перевірити з допомогою здорового глузду і прийняти рішення за все добре. Це слабка самостійність, яка почувається всупереч масі, але не має ніякої сили, щоб нею переймалися. Це просто процес вибору шляхом розгляду, процес вибору, який саме з огляду на наявну ситуацію випадає по-різному. Це зовсім не імпульс особистої сутності. Результатом є релятивістська установка, яка всупереч всякій конкретності позбувається здатності до рішення, яка хоч і дуже часто вибрана, але ніколи не вибирає в існуванні результат вибраний лише в штелектуальному, в екзистенції ж вибір завжди усувається. І перед катастрофою уся сума вибраного зводиться нанівець. Це процес вільнодумної людини, котра уявляє, ніби вона засвоює собі форми і bon sens, проте якраз їй бракує сили екзистенції. Чи я дібрав якусь думку, це виявляється по тому, чи я живу згідно з нею; от-як жив Сократ, так, немовби існує безсмертя. Якраз це саме життя і є вибір, не інтелектуальне рішення, завжди обмеженого, здорового людського розуму, що не бачить антиномічного. Для вибору існують численні філософські системи. І хто вибирає щось одне або з багатьох виборів створює щось нове, той не буде мислителем, що екзистує, а зайнятий чимось неістотним.

У діяльності етичне є загальноприйнятим, віддаватися якому буде досить проблематично лише тому, що в конкретному випадку в жодному разі, не кажучи вже про матеріальний бік справи, не знають, що ж таке загальноприйняте. Кантова філософія, що в етиці містить пафос загальноприйнятого, формулює знамените твердження: «Роби так, щоб максима твого бажання весь час могла одночасно вважатися принципом загального законодавства[1]». За словами Канта за загальноприйнятим можна осягати лише формальні визначення, приміром, як оці. Якраз, приміром, етика як логіка може пізнавати лише такі форми як позачасові, вічні плетива, без яких не існує нічого чинного. А коли без них нічого нема чинного, то для життєвого світогляду важливий якраз зміст, що існує в цих формах і якого не можна пізнавати загальновизнаним способом, бо він, поки життєвий, залишається вічно індивідуальним. Особливість Кантової етики полягає в тому, що вона в етичному вміщує увесь пафос загальноприйнятого і водночас обмежується по-філософськи пізнаваним, простими безчасовими формами, усвідомлюючи їх. Тут існує закон, який загальноприйнятий, цей закон осягається і пізнається життєво, але потім він вимагає скорятися всупереч усім нахилам, – це патетичне звертання до окремої людини і визначення її автономії; тут міститься та цінність, «підкорятися якій люди можуть лише самі».

[1] Kritik der prakt. Vernunft s. 36 (Reclam). Знамените твердження: «Обов'язок, ти величне велике ім'я» тощо с. 105.

Оскільки загальноприйняте етичного виходить за межі просто формальних визначень – які ніколи не є матеріальними, конкретними імиеративами, – і відображається у конкретних засадах, вимогах, обов'язках, виникає протиага між оболонкою, що дається як загальновизнаний, та індивідуальною сваволею. Окрема людина раз-по-раз неминуче формулюватиме собі матеріальні вимоги, але, поки присутня етична життєвість, вона розчинятиме їх і творитиме по-новому з імпульсів, які, хоч і лише виявляються в тих загальноприйнятих формах, у вигляді оболонки, якщо стають об'єктивними, проте в них таки постійно прибирають минущого образу. Кожен такий образ скінченний, обумовлений, етичні сили, які виставляють такі образи назовні, нескінченні, не піддаються обчисленню. Насправді збагненно-загальноприйняті лише ті кантівські цілком формальні визначення, які є нічим іншим як аналізом смислу етичної загальноприйнятості; ці форми – умова всіх конкретних етичних образів, проте жодна з них не існуватиме, яка не піддаватиметься розв'язку, і її різноманітність нескінченна.

Етичне має подвійний смисл: в одному випадку під цим мають на увазі сили, які дають матеріальний зміст діяльності, передумови для завжди не достатньою мірою сформульованих мовою засадах; а потім якраз лише форма, наявна в імперативах, в понятті «повинність» і сформульованих засадах. У першому випадку маємо на увазі живі нескінченні імпульси та їхні плетива, у другому – її застиглі оболонки. Лише друге точно визначуване, але воно завжди вторинне, завжди функціонально лише захисний пристрій супроти сваволі, випадку, в разі, коли ті сили відмовляються здолати депресію, і людина рятується від небезпеки. Ті сили шукають загальноприйнятого і шукають його вічно; етичні оболонки вже володіють ним і тому, зрештою, з дедалі більшою нерухомістю втрачають ті сили.

Отже, в усвідомленні не існує ніякого етичного спокою, лише коли окрема людина одночасно загальноприйнятим способом стала у підпорядкуванні моральному законові, чи то через те, що замість загального у своїй нескінченності виступив насильницький оболонк і тепер окрема людина знаходить спокій у підпорядкуванні, відмовившись від свого індивідууму. У тому процесі, що невпинно шукає загальноприйнятого, живий, відповідальний суб'єкт почуватиметься вільно лише в усвідомленні загального. Яким він, проте, є – з погляду спостерігача – а ми завжди тут беремо до уваги його точку зору – він, конкретно розглянутий, завжди є відносним: найбільш крайній горизонт, остання цінність для цього суб'єкту, і постійно відсувається у часі: через кризове розчинення та метаморфози у само- і світонізнанні суб'єкта. Це ніколи не заважає, навпаки, наголошує на значенні формального категорійного імперативу Канта.

Як завжди, непорозуміння пов'язані з похідними образами.

Пафос етичної загальноприйнятості виступає як насильство над іншими. Хто надто об'єктивує і своє етичне пізнання укладає у формули та вимоги,

він сам, напевно, спонуканий сутнісними імпульсами, підкорився їм, і схильний висунути ці вимоги іншим людям, вимагати, щоб й вони їм скорялися. Етична життєвість, поки вона справжня, залишатиметься свідомою проблематики, як тільки етичне конкретизується: вона пізнаватиме і знатиме, що об'єктивування, насамкінець, цілком пов'язане лише відносно окремої людини, котра – завдяки ще більшій реалізації етичних пізнань інших – створює її для себе. Етичне, за формою цілком загальноприйняте, за змістом існує лише тоді, коли загальноприйняте водночас є цілком окремим. Це окреме усвідомлює загальне в собі, але не його здатність переноситись у конкретному, бо це означало б, перенести індивідуальне окреме, й усунути екзистенцію на користь просто загального; бо це означало б, вимагати від іншого – він більше не повинен як цей окремий, а лише в медіумі здатного до перенесення загального існувати як приклад реалізації в оточенні багатьох, якого завгодно числа – рівних собі. Лише застигаючи в оболонках, етик вимагає від інших конкретного виконання конкретних імперативів. Практично в цьому він виявляє таки без винятку задоволення спонук до влади, що асимілюють, і в яких своє своє «Я» сягає панування над іншими тим, що воно стає загальноприйнятим. Те, що становлення загального рухається в безвихідь, щоб своє «Я» стало загальним для інших, щоб своє «Я» поставити на місце загального чи цілого, – це скрізь є аналогічним процесом: етик чинить насильство вимогами, мислитель абсолютного знання своєю системою чи гаданими слушностями, без передумови яких він не бере до уваги іншу діяльність мислення, політик, тим, що він сам стає державою, цілим.

Яким чином етично ми можемо ставитися до інших, це ілюструє з вказівкою на відмінності така схема: 1. На першому місці було б те бажання, те обурення, яке не хоче ніякої переваги для себе, а просто підкорення формулам, яким вони самі підкорялися; це розпалювання пафосу загального, але туго переплетеного з сильними інстинктами влади; (загальноприйняте як міцна структура, бо етичне життя водночас цілком індивідуальне). 2. Відтак дуже часто випадає одночасно й індивідуальна вигода. Обурення – це нерозв'язна поєднаність зацікавленості, особистої ущемленості, рештки пафосу загального.

Перед обома існує живий етичний зв'язок не в перенесенні конкретних імперативів, а в боротьбі за душу в любові, яка іншого ставить під сумнів, підштовхує, його рішення не сприймає по-змісту, а визнає як справу окремого. Передумовою є віра в іншого, що в ньому, і віра у мене самого, що в мені шукання загального є визначальним, але не шукання загального, що немовби десь зможе бути знайдене як формула, а загального, яке в розгортанні є індивідуальним образом окремого. При такій взаємній вірі відсутнє будь-яке упередження в комунікації, а радше готовність про все дискутувати, відхилення будь-якого повернення в недискутоване. Є і готовність пізнати те, що піддається вираженню в

об'єктивному, консеквенціях, у змістовому. Натомість відсутній намір уникати чогось проблематичного, нерозв'язуваного. Проте панує віра, що нескінченне мусить знаходити в окремому смисл, шлях на межі раціоналізованого і раціоналізовуваного з відповідальністю, з уважністю, в антиномічній граничній ситуації. Однаковою мірою заперечується настирливе вдавання до передчасно сформульованих обов'язків, переймання на себе авторитативного та підпорядкування себе чомусь невідомому, яке не виникає з очевидністю з нескінченності самопізнання. Заперечується і сваволя, випадок, сподівання на свої почуття, перш ніж серйозно не будуть пізнані усі причини і протипричини, усі формули і всяка проблематика. Етичне, як будь-яке загальне, є середовище комунікації між людьми, але саме загальне, переміщуване в ньому є лише знаряддя, ствердження і внутрішня співналежність – ніколи не без любові, сама ж любов таки – існує у вірі в процес, у якому окрема людина прагне реалізувати загальне, стати своїм «Я». Цей процес проходить у боротьбі на однаковому рівні, не за владу, а за душу, непрямо в комунікації.

Сваволя випадкового індивіду існує у противазі як застиглому в оболонках загальноприйнятого, так і живому процесу становлення загального. Суб'єкт як самовільний, скінченно-індивідуальний дошукується не смислу, не цілого, зовсім не свого «Я», а живе в численних окремих скінченних образах свого «Я», які, приміром, в особливих спонуках, потребах до всілякої за природою радості і задоволення, в конкретних інтересах вітальної, соціальної екзистенції, в індивідуальному почутті усвідомлюють себе актуальними. З'являється нерефлектована самовільна діяльність відповідно до становища і радості вкупі з телосом емпіричної індивідуально-скінченної екзистенції, також з телосом артистичної насолоди і вправляння (з ідеалізмом сваволі).

Процес, завжди проблематичний, антиномічний, може уявлятися в вічному неспокої, завершеним в ідеалі, у якому окрема людина і загальне у близькому образі мисляться як такі, що збігаються. Цей завжди нереальний образ є «гарна душа». Шиллер характеризує її: «Душу називають гарною, коли моральне почуття усіх відчуттів людини, зрештою, впевнилося до того рівня, що воно без страху може дозволити афектові керувати бажанням, і ніколи не постає перед загрозою входити в суперечність з його рішеннями. Відтак у гарної душі окремі дії, власне, не моральні, такою є увесь характер… У гарної душі нема жодної іншої заслуги, крім самої неї. З легкістю, немовби за власною дією інстинкту, вона виконує для людства найболючіші обов'язки… Отже, у гарній душі це виглядає таким чином, що моральність і розсудок, обов'язок і схильність у ній гармонують… Лише завдяки гарній душі, природа у змозі водночас володіти свободою й оберігати її форму, бо ж перше во-

на втрачає через владу суворого внутрішнього стану, останнє через без лад у моральності… «Людина не призначена для того, щоб владнувати окремі, моральні дії, а бути моральною сутністю… Не для того, щоб відкидати їх мов якийсь тягар, чи скидати з себе мов якусь грубу запону, далебі ні, а щоб їх найбільшою мірою внутрішньо поєднати згодою з вищим свого «Я», долучивши до своєї чистої природи духу чуттєву)[1] Вже через те, що вона її (людину) зробила розумно-чуттєвою сутністю, тобто людиною, природа звістила їй зобов'язання, не розділяти того, що вона з'єднала і в найчистіших виразах своєї божественної частини не допускати, щоб чуттєве знаходилося позаду, а відтак не було підстав тріумфувати одному, пригнічуючи інше. Лише потім, … коли вона у людини стала природою, її моральний спосіб мислення заховано, тому поки моральний дух ще вдається до сили, природна спонука змушена протиставити йому ще владу. Просто повалений ворог може знову піднятися, натомість замирений, він справді подоланий .[2]

2. Загальнолюдське

Загальнолюдське – це щось середнє, узвичаєне, часте, належне людині як такій, що відповідає природі. Окрема людина, зі свого боку, характеристична, специфічна, своєрідна, унікальна. Фактично загальнолюдське завжди спільне – хай навіть великому – колу людей, воно завжди соціологічно й культурно обумовлене й обмежене. Воно присутнє як світ звичаїв, конвенцій, устоїв, воно чітко з'являється як певна маса.

Віддатися цьому загальнолюдському, означає: чинити те, що чинять усі і зрікатися свого специфічного. Відтак люди розчиняються у масі з почуттям: «ми всі», кожен почувається, так, ніби його несе і ховає оця течія, в якій зникають як окрема особа, і всетаки ми маємо усвідомлення влади з боку маси. Відтак стверджується мажоритет, і йому підкоряються з усвідомленням смислу. Ми не володіємо ніяким своїм «Я», натомість існують як інші, мовляв, це легко, це приносить усніх, навіть якщо він скромний, це, проступає коли воно стає вченням, проступає патетично з фанатичним усвідомленням правоти, це надає злету, у відданому розчиненні свого «Я» і радості від вдоволення примітивними інстинктами, спільними людській масі. Це віддавання постійно змінюється і зазіхає на те, щоб віддатися цілому, віддавання, різне за сутністю, характеризується.

Навпроти загальнолюдського знаходиться індивід, поки він живе у цій противазі, цінує свої специфічні властивості, оскільки вони специфічні,

[1] Über Anmut und Würde. Cottasche Ausgabe, 1869: II, 272 ff.
[2] Ebda. S.260.

цінує закладену в собі побудову. Він (індивід) робить наголос якраз на тому, що своєрідне лише йому, усіляким способом створює відстань між собою та масою і культивує оцю відмітну «винятковість» абсолютного індивідуаліста, яка не розмінюється на обумовлену соціологічно, виплекану по-аристократичному винятковість. Людина прагне плекати в собі особливі риси, що притаманні їй, вона сама в собі – різноманітність, ґрунт, на якому зростають такі особливі, глибокі, своєрідні переживання і долі і випадки. Найбільша цінність для неї – це відмітність особливого.

Відносно обох екстрем людина існує як ціле. Вона вбирає свою особливість як силу і як межу, але не цілком, не остаточно і не акцентовано; натомість вона водночас є і загальною людиною. Вона окрема і водночас є людський рід. Не розчиняючись у масі як індивід і не ізолюючи себе винятковістю, вона спроможна бути тим і тим, але не після один одного і не біля один одного, а в живому синтезі.

3. Необхідне

Людина оточена й опанована необхідностями. Так, немовби над нею погрозливо звисає логічно-етична необхідність «загальноприйнятого», а під нею з такою ж поставою лежить «природо-закономірна необхідність», поміж ними порожнеча. При цьому, їй на зустріч виступає в суспільстві її доля. Про «загальноприйнятість» вже велася мова, тепер маємо на увазі «необхідність» у вужчому розумінні. У конкретному, індивідуальному випадку, одначе, всі необхідні події з'являються так само як випадок; адже загально чинного в цьому завжди буде недосить, щоб збагнути індивідуальний талан як цілком необхідний, – дарма на те, чи прийнятність необхідності та навіювання у зображенні таки може бути відчутною.

Подібна ситуація раз-по-раз уможливлює протилежне поводження індивідуального «Я». Окрема людина може з обуренням скоритися, може вчинити героїчний опір. Вона у силах знаходити спокій в думці про необхідність, котра вберігає її від жахливого випадку, або ж вона може думкою про випадок діяти з пафосом, який додає йому віру у власне щастя, що здолає цей випадок.

Покора необхідності означає покору природному механізму, коли я стверджую його або ж відкидаю, означає покору соціальному присуду як неминучості, означає скоритися моїм душевним нізнанням, зв'язкам, переживанням, так, немовби вони невільно мені дані. Природному механізму людина скоряється через відмову від будь-якого опору, через страждання і насолоду: вона услизає не від необхідностей вітального, виявів свого тілесного та душевного складу, радощів і насолод, які самі приходять і відходять. У сприятливих умовах вона живе отаким чином, у не-

сприятливих впадає в безнадію, розпач, зневіру. Душевні переживання, зрештою, вона приймає невільно, почувається не як їхній володар, має своє «Я» мов якусь точку поза ними, страждає і впадає в нігілізм. Виправдовується ж така людина, посилаючись на хворобу (наприклад, «нерви»), у категорії, якої вона усе душевне може розміщувати не з своєї волі. Коли ця сфера невільного зростає для неї певною мірою, вона втрачає усвідомлення смислу і свого «Я».

А втім окрема людина чинить опір з огляду на втрату свого «Я» у повені влади просто необхідного. Свобода для неї – життєва умова, і вона важить життям в існуванні супроти природного механізму. Вона ґвалтує та іґнорує його. Могутні вияви аскетичного заперечення свого тіла, що має місце скрізь і завжди спричиняють сильний поступ свободи і вмотивоване переживання свободи як елементу. Платонове вчення: у чистому пізнанні вічних ідей про звільнення від тіла і похотей і зміни нікчемного становлення в часі міститься стримане вираження опору індивіда супроти природних і соціальних необхідностей, які погрожують його поглинути. Етичне усвідомлення чинить опір тому, що його мають визначати внутрішній лад, доля. У поривані до свободи людина бажає прийти до самої себе, вважати провину лише в собі, вона відхиляє виправдання з посиланням на відсутність свободи. Вона посилається не на свої нерви, свою хворобу, хист, долю. Тільки якою мірою провина падає на неї, вона почувається вільною, і тому вона незмірно розширює межі провини і своєї відмови. Невільне вона прагне перебрати на себе як власне, і відтак зробити вільним.

Це «перебрання» (Кіркеґор) – безпосередній живий процес між окремим та необхідним. Просто споглядальна; по-платонівськи, що аскетично лише заперечує, людина виходить із світу необхідного і мусить поплатитися, бо ж заперечене і відігнане завжди повертається в іншому образі. Проникливо на свободі діє лише перебрання (на себе), яке таке ж ірраціональне, таке ж парадоксальне, як усе життя.

Противагою необхідності є можливість. Я маю усвідомлення свободи, в певній мірі, коли маю усвідомлення можливості. Ця можливість залежить або від мене, або ж від долі. У можливому я можу жити й іґнорувати необхідне, а потім я живу уявами, нереально. Або ж скоряюся необхідностями, а потім живу у просто загальному, законному, поки не просто теоретично думаю про фаталізм та детермінізм, але й існую в них. Живе, парадоксальне є тепер єдність можливості та необхідності. Хто живе у можливості і водночас обмежує її у необхідності, є «дійсним»[1]. Однобічні форми життя в необхідному і життя в можливому також слід схарактеризувати, живе ж між цими крайнощами залишається лише як середнє, парадокс, що піддається визначенню. І те й те, можливість та необхідність є за-

[1] Так тлумачить Кіркеґор: «Дійсність — єдність можливості та необхідності». Потім він (Кіркеґор) дає характеристику однобічних образів. Vgl. W. W. VIII, 32-39.

гальним «саме» може, зрештою, кидатися в обидві сторони, як нескінченне власне «Я», воно протистоїть одному й другому, одне й друге вбирає в себе.

Життя в можливості при відсутності необхідності: «Видається, що можливість згодом дедалі більшає і більшає для свого «Я». Це стає дедалі можливішим, бо ж ніщо стає дійсним. Нарешті виглядає так, немовби все було можливим, проте це відбувається якраз тоді, коли безодня поглинула власне «Я». У миті щось виявляється як можливе, а потім з'являється нова можливість; нарешті, ці фантасмагорії мчать одна на одну так прудко, що виглядає так, немовби все можливе, і це є остання мить, коли індивід сам повністю і таки став повітряним замком. Чого бракує, можна, власне, скоритися силі, згнутися перед необхідністю, що знаходиться у власному «Я», що неодмінно називають власною межею. Відтак, нещастя не від того, що така людина стала нічим у світі, ні, щастя у тому, що вона зважила не на саму себе, отже, не на те, що власне «Я» є цілком визначене, щось, отже, необхідне».

Життя в необхідності за відсутності можливості: «Детерміністи, фаталіст… як зневірений втратив своє «Я», бо для нього усе є необхідністю…Своє «Я» детерміністів не в змозі дихати, бо ж не можливо дихати лише необхідним, яке лише душить «Я» людини…» «Відтак її існування подібне до дихання, вдихання і видихання. Якщо хтось бажає зневірюватися, то це означає: створи можливість, можливість – єдиний рятівник. Можливість! А потім людина, зневірюючись, знову починає дихати, вона оживає, бо без можливості людині немовби забракло повітря».

Світообраз людини має типову протилежну форму, щоразу відповідно до того, чи була абсолютизована необхідність чи можливість, тоді як світообраз живого «Я» намагається парадоксально синтезувати одна й друге.

Світообраз можливості абсолютизує випадок. Тіхе (доля) панує над світом. Людина може всього боятися перед ірраціональним, безчуттєвим плином світу, але, коли вона сильна, і певна у своєму щасті, може сподіватися всього. Принаймні, спокій у наляканої людини настає тоді, коли вона замість випадку бачить закономірність, необхідність. Тепер у її світі панує необхідність, доля закономірна, визначена. Одним з мотивів астрологічної віри, поки людина бажає лише пізнавати неминучу долю, а не оволодівати нею, вдавшись до хитрощів, – це amor fati[1] (= усміх долі). І хоч тягарем спадає невблаганний примус, людина, проте, звільняється «від безчуттєвої сваволі випадку». Розуміння цього і створює душевний спокій. Це втішення необхідності подано в найчистішій формі, наприклад, в образі світу Спінози.

Своє твердження: «Якою мірою душа пізнає всі речі як необхідні, такою ж мірою вона має більшу владу над афектами або ж менше страждає від них», – він пояснює, зауважуючи: «Що більше це пізнання, що якраз речі необхідні, поширюється на одиничні речі, що їх ми уявляємо чіткіше і живіше, то більшою є оця влада душі над афектами. Таке стверджує і пізнання: адже ми бачимо, що смуток з приводу втраче-

[1] Dies führt Boll aus: Sternglaube und Sterndeutung. Leipzig, 1918.

ного майна пом'якшується, як тільки людина, котра втратила добро, розважує, що його жодним чином не могла вберегти. А тому ми бачимо, що через це ніколи не розділяє смутку маленька дитина, бо ж вона не може розмовляти, ходити і розумно думати... Якби то більшість людей народилися дорослими і лише один чи ще хтось один дитиною, тоді кожен співчував б дітям, бо ж на дитинство дивився б не як на щось природне і необхідне, а мов на помилку чи на ваду природи[1]. Осяганню речей як з існуючим відношенням до певного часу і до певного місця Спіноза протиставляє осягання речей як наслідок необхідності божественної природи. Це осягання необхідності він називає осяганням, «з погляду вічності» (sub specie aeternitatis). Мудрець, дивлячись отак на речі, навряд чи зворушується, – проте усвідомлює себе самого і Бога і речі з огляду на певну вічну необхідність. Розсудок лежить у природі, щоб розглядати речі не як випадкові, а як необхідні.

Образ мудреця, який змальовує Спіноза, вводить в оману. З незворушною апатією він дивиться на все як необхідне, індивідуальне, визначене часом і простором є ніяким. Людина розчиняється в загальному необхідності, закону, логосу. З метафізичного, історичного, природознавчого погляду вона скрізь у величній перспективі розглядає необхідність у всякому існуванні і дисциплінує саму себе для спокою з погляду цієї необхідності, в якій вона як індивід, занурюється у містичній любові.

Унікальний особистий образ, окреслений Спінозою, повністю приникнутий цією філософією, не може ввести в оману в тому, що цей світообраз зазвичай не часто використовується у такому психологічному вираженні. Простий розгляд необхідного відвертає від індивідуального чуття, зречення від свого «Я», він дає звичайнісіньке заспокоєння спочатку від будь-якої чиєїсь скрути, цей розгляд спонукає дивитися на світові події мов на пожежу в Римі, не будучи при цьому свідком. Сам індивід легко стає потім тією причіпливою сутністю, невираженою, випадковою, вдоволеною, поки зовні у нього все гаразд, проте зневірюється, якщо справи виглядають інакше, так само через те, що індивід не проникнутий образом світу. А це майже неможливо тому, що пізнання дозволяє людині існувати не в загальній необхідності, а постійно як нескінченному ірраціональному індивідові і при всіх раціональній уважності до необхідних зв'язків, зрештою, загалом, таки як ірраціональній долі. Людина раз-по-раз відчуває свою можливість, своє цілком індивідуальне «Я», себе як окрему. Вона виступає не лише проти безнадійного остраху перед безглуздим випадком, але й проти душевного спокою, викликаного апатією, яка знищує в ній індивіда, дозволяє просто дожити віку, від якої життя уявляється їй позбавленим смислу як індивідуальне, без жодної мети, і в якому нічого не вирішується.

Кіркегор висміює необхідність як світообразі втішення у Бьорне. Це якраз той образ світу, щойно охарактеризований, хай навіть у тривіальній формі.

[1] Spinoza, Ethik V, Zehrs. 6.

Бьорне відкриває, що в якомусь містечку народ дуже прискіпливий до окремих нещасних випадків, до злочинів і таким чином «досить легко перевіряється мудре передбачення про ворожнечу між людьми й обурення проти Бога; але докладні перегляди нещасних випадків і злочинів у великому місті, скажімо, Парижі пом'якшують прикре враження, яке справляє окремий випадок». «Хай би скільки часу з кимось траплялося нещастя – каже Кіркеґор, – то почуваючись незле, така людина володіє засобом триматися подалі від чогось дошкульного і коли хто-небудь помирає від голоду, тоді зазирають у довідник, скільки людей щороку помирають від голоду... і в цьому знаходять розраду». Бьорне пише, а Кіркеґор додає в дужках: «Там (у Парижі) ми пізнаємо природну необхідність зла і необхідність – це краща розрада, аніж свобода (особливо якщо більше ми не потребуємо розради, адже ми більше не страждаємо)»[1].

Жива людина, котра намагається своїм «Я», у якому загальне є теперішнім, мала б потребу в образі світу, у якому необхідність знищує випадок, проте у якому і завжди безупинна можливість практично усуває душевний вплив необхідності на індивідуум відносно будь-якого конкретного. Такий образ світу, наприклад, – можливо, як для багатьох мас дієвий, історично єдиний – це кальвіністське вчення про перед визначення, яке від початку оволодіває всім, але про яке окрема людина ніколи не може знати до кінця: скажімо, якою мірою воно важить для неї самої та інших індивідів; отже все залишається можливим і практично неабияк дошкуляє активності людини. Тут світообраз стосується лише питання про вічне блаженство чи прокляття (предестинацію милості). Необхідність, яка знаходиться у такій предестинації, носить цілком інший характер, аніж у Спінози: вона є необхідність індивідуального, в той час як для Спінози існує лише необхідність загального, індивід же є ніяким та безстороннім. Тепер світообраз, який необхідність бачить лише в загальному і в індивіді так глибоко, немовби осягається як загальне, ніколи не зможе знищити можливість окремого, якщо окреме зберігає лише акцент на собі та на іншому, на окремому «Я». «Я» почувається знищеним лише тоді, коли воно має до кінця зійти у ті загальні необхідності, і якщо необхідність – всупереч своєму логічному смислу, – прямо оволодіває індивідуальним як незмінний фатум. Перша необхідність може існувати як філософський світообраз (не звужуючи простору для індивіду, радше в силах підняти його як власну субстанцію на вершину); остання ж необхідність індивідуального може зображатися лише як містичний образ світу, як щось певне розповідне, оскільки він неможливий як мислиме.

[1] Кіркеґор, W. W. IV, 444 ff.

4. Людина взагалі

Загальнолюдськими ми називали наріжне, загальнопоширене, суму середнього та узвичаєного. Людина взагалі – це ідея всецілості. Загальнолюдське – це щось відточене, уподібнене: людина взагалі недосяжна цілість людського, яке індиферентне до відмінності між чимось частим і рідкісним, звичайним і вишуканим, радше усе людське вбирає в собі, витворюючи ієрархію, міру, гармонію.

Звичайною радістю від різноманіття здатності та переживання був ідеал homo universale в період Відродження. Свій ідеал гуманізму німецький ідеалізм свого часу знайшов у тому, що глибоко виразив це у відданості людському взагалі. Згідно з ідеєю людина почувається мікрокосмосом, вона намагається втілити в собі цілість людини. Жодне окреме не стає для неї абсолютним, усе відносне перед цілим. У миттєвому переживанні, в конкретній долі водномить переживається абсолютне, однак хутко втрачається в конфлікті з іншими, подальшими завданнями людини взагалі. Затим абсолютне релятивується в миті, в розірваності та провині пізнається антиномія між окремим та цілим, але з огляду на тенденцію вона розчиняється, гармонуючи, (в ідеї гуманності як цілості, у поетичному образі світу, у творенні образів чи розгляданні, керуючись філософськими поняттями). Потім усе стає переживанням поміж іншими переживаннями, а на початку все було вічним і вважалося абсолютним. Розвиток гуманізму, оскільки він усерйоз пориває з усім окремим, веде його спочатку в усіх царинах коли-небудь у найглибше відношення до окремої людини, до людини іншої статі, до певного покликання тощо, надалі ж усі ці зв'язки, у яких намір міцно тримати людину, розриваються, і вона упродовж життя стає дедалі самостійнішою, не тому, що не зрозуміла, а тому, що ніколи не знаходила і не вберігала абсолютне рішення для безумовного відношення до окремого, особливо ж не в любові, оскільки вона від себе має намір більшою мірою бути людиною, з силою прямує до цілого, до людини взагалі, до мікрокосмосу. Упродовж свого життя відповідно до тенденції вона дедалі дужче переймається простим розглядом, вдивлянням, бо всі її переживання з огляду на тенденцію релятивуються, заховуються і від них залишається просто могутній вишкіл сформованого і впорядкованого «Я», яке завжди є меншою мірою окремим. На місце життя, не відповідно до ідеї, а фактично, з ідеалом гуманності виступає розгляд, всерозуміння. Оскільки гуманна людина сприймає усі царини, отже ж і етичні, вона глибоко страждає від своїх окремих присудів, від своєї безвірності, і свідомо відмовляється від того, щоб заради переживання просто змиритися з присудами. Оскільки ця тенденція неминуче присутня в ній, то для неї залишається принцип зречення і перенесення, неґативних зусиллях чого лише вона ко-

риться етиці, оскільки позитивне рішення, яке може пізнавати абсолютне в окремому, відсутнє для неї як переживання, як єдине, що суперечить гуманності. Чудовий приклад цьому – Ґьоте: як він пізніше відкидає будь-яку любов до жінки, як він терпить Христіана Вульпія. Світообраз в уяві гуманіста, зрештою, гармонійний та оптимістичний. В будь-якій боротьбі сил його самого опановує прагнення до гармонійного розв'язку, у світі він бачить цю гармонію взірцевою, він довіряє природі, спростовує абсолютне антиномії відносно людини (Ґьоте бідкався і відкидав те, що Кант з'ясовує радикальне зло). Оскільки воно не здійсниме (лише гуманіст найправдивіший і найоб'єктивніший), гуманіст в усьому іншому бачить загадкове: у ґьотівському світообразі демонічне скрізь доходить до певної поважної межі. Гуманіст силкується услизнути великого «або-або», він усе розуміє, і не хотів би з цим кидатися у вир, що могутньо розносить сили і зганяє їх один на одного. Гуманіст не діє по-геройськи, а сполучає все доладно; на карту він ставить не все, бо в нього нічого конкретно-окреме не може стати абсолютним. Його сили купчаться не в одній точці, не чинять сильного опору, щоб вчинками привести до руху світ, або ж, натомість вони спокійно плинуть у течії, що дедалі шириться, до всього торкаючись, усьому щось пропонуючи. Гуманна особистість стає найбагатшим, найповнішим образом. Така особистість може сказати: nihil humanum a me alienum puto (думаю, що ніщо людське мені не чуже – *лат.*), проте окрім Одного, що слід наразі схарактеризувати як її противагу.

Людина уникає всецілості людського взагалі, покладаючи визначальну цінність на конкретну долю. В той час як в ідеалі гуманності будь-яке окреме релятивується на користь органічного, універсального цілого, ця людина є абсолютистом конкретного. Гуманіст долає й асимілює все, абсолютист може переживання – наприклад, любов до якоїсь людини – допускати як окрему життєву долю. З погляду гуманіста він (абсолютист) насильницький, неприродний, одержимий. З погляду абсолютиста гуманіст більше не існує, бо ж він усе скінченне, конкретне поцейбіч вже релятивує до цілого, яке існує просто для розгляду, не для існування; гуманіст, зважаючи на тенденцію, як всемудрий стає вкінці згаслим, безсубстанційним, тоді як абсолютист екзистенційно спочатку набуває вічного смислу, субстанції: бо ж лише в скінченному він може існувати нескінченно. Абсолютист змушений – таке в нього життя – проходити вузьким шляхом; бажання, доля становлять смисл його (життя). Гуманіст розширюється, стає «вивершеною» – людиною, котра завше перебуває за кожною окремою долею, за окремим переживанням кожного, щоб це релятивувати і прийняти, так само як «переживання». Для абсолютиста прикметне те, що він не прислухається до сформульованих загальних імперативів. Проте він бореться за свою субстанцію, яку втрачає, якщо він вибирає не конкретно, не дотримується свого вибору, якщо він не надійний, не пізнає в існуванні абсолютного.

Противага існує і між визначними постатями: Платоном, Ґьоте, Гумбольдтом з одного боку, Сократом, Кіркеґором з іншого[1]. Поскільки одному ми приписуємо найбільшу цінність, інший у своєму масштабі втрачає цінність, попри будь-яку повноту та образ гуманіста, попри будь-яку потугу та безумовність абсолютиста.

Справжні образи існують у проникненні цілої людини. До них примикають куди численніші, і то несправжні, що, ширяючи один за одним: з абсолютистом згодні звичайні фанатики, люди з ідеєю-фікс (абсолютист, наприклад, у розгляді, у мисленні є універсальним, релятивістським і є абсолютист лише у житті); з гуманістом заодно людина, котра всіляким чином вчить, але без відповідальності, має здатність і переживає, але не засвоює, не формує для цілого.

Кіркеґорові твердження чудово ілюструють тип справжнього абсолютиста:

«Існує всілякого роду те, що може бути «водночас»; і що незначущіше воно, то хутчіше воно бутиме «водночас»...Значуще ж, з огляду на ступінь свого значення, володіє якраз тією своєрідністю, що такого не може бути – ані «водночас», ані чимось іншим»[2]. – Лессінґ мовить про єдину, і то завжди жваву спонуку до істини: «Оце слово «єдиний» можна розуміти не інакше як «нескінченний» у тому ж розумінні, коли воно є чимось вищим, як певну думку, щоб мати щось єдине, аніж багато думок»[3]. Сократ найнепопулярніша людина в Греції, якраз тому, що він говорить те саме мов звичайнісінький простолюдин, але при цьому нескінченно багато мислить. Бути в змозі передавати однією думкою; здійснювати її з етичною пристрастю та безстрашністю духу; відчувати на собі дію противаг, які оця одна думка приховує в собі, і то з такою ж пристрасністю мов невимушеністю; отаким чином у тому ж самому бачити водночас якнайглибшу серйозність і найвлучніший дотеп, найбільшу трагедію і таку ж комедію: подібне за всіх часів було і залишається не популярним...[4] Кіркеґор називає це «приводити до руху нескінченність», якщо людина з окремого видобуває абсолютне. «Лицар», котрий здійснює рух нескінченності, «одразу ж оволодіватиме потугою, щоб увесь зміст життя і значення дійсності зосередити в єдине бажання. Бракуватиме людині такого зосередження, такої завершеності, тоді її душа від самого початку спрямована до різноманіття, тоді вона ніколи не приводитиме до руху... Потім лицар володітиме потугою, увесь результат дн мислення зосередити в одному акті усвідомлення. А забракне їй такої завершеності, і з самого початку її душа спрямована на різноманіття, то вона ніколи не діждеться часу, щоб здійснювати рух... їй слід пишатися, тим, що те, чим був вирішений увесь зміст її життя, повинно було стати справою збіглої миті»[5].

---

[1] Кіркеґор про Ґьоте; IV, 129–135.
[2] Проти християнства, 108.
[3] VI, 193.
[4] IV, 383.
[5] III, 36 і далі.

Абсолютист у думці певен не лише в тому, що він завжди в житті безумовний і винятковий – там, де, це виглядає суттєвим, – бо ж лише сутнісне важить для нього; – він зберігає безумовну вірність, своєму батькові, своїй релігії, він любить лише дружину і цілком прив'язаний лише до неї. Незважаючи на це, в абсолютиста є обов'язок стати цілою людиною; це вирізняє його поряд з проникненням своєї цілої сутності від простого фанатика. Адже існують дві противаги, які носять всеціло різний характер: універсально освіченій людині, структура духу котрої розгорнулася як структура до всецілості, протистоїть людина з партикулярною, однобічною можливістю та розумінням. Ця противага стосується формального, не субстанції існування, не середовища духовного, не конкретно індивідуального. По-друге (у даному описі мова йшла повністю про цю противагу) людина, котра й індивідуальну долю, свої переживання і людські стосунки істотно розглядає як матеріал для формування, релятивуючи їх усіх, протистоїть іншій людині, котра цілком приймає індивідуальне, долю і зберігає вірність. Перша розчиняє саму себе в ідеї людини взагалі, бо ж вона, зрештою, розчиняє своє існування; друга існує, бо дійсне у своїй конкретності є для неї середовищем абсолютного, індивідуальне для неї ж залишається в сутнісному поза тим, що піддається релятивації. Вона, проте, не в змозі якось об'єктивно визначити межі між релятивним і не релятивним, які, звісно, не існують для першого типу, а лише в існуванні. Крайньою метою в гуманіста стає ціле формування, у якому абсолютне існування зникає. Метою в абсолютиста буде формування цілого, але не абсолютного. Кіркеґорові слова можуть слугувати тут характеристикою: «Non omnia possumus omnes» (ми всі не можемо зробити все – *лат.*), – важать завжди у житті, проте і йому не слід забувати завдання, а треба однобічність розглядати почасти з гіркотою, почасти вона повинна проступати з твердих рішень, з більшою охотою жадати чогось упорядкованого, аніж в усьому халтурити. Будь-яка заповзята індивідуальність завжди має в собі щось однобічне, й однобічність може бути якраз непрямим доказом її справжньої величі, проте вона не є сама велич. Ми люди віддалені від реалізації ідеалу такою мірою, що місце №2, потужна однобічність, майже найвище, чого можна досягти; проте ніколи не слід забувати, що це місце є №2[1].

Цілість, про яку тут іде мова, це структура духу, просте середовище існування. Людина з ідеєю-фікс підіймається до неминучої фрагментаризації, яка з'являється в структурі духу через обмеженість життєвої ситуації. «Обов'язок для цілості», який абсолютист відчуває відносно духовної структури, не виключає, однак, у матеріальному, у дійсній долі для нього «або-або», закон заперечення. Те, що він дотримується цього в житті, робить

[1] VII, 43-46.

його абсолютистом, а те, що він відповідно до духовної структури (формування) прагне до всецілого, відділяє його від фанатика. Абсолютне «або-або» існує для нього лише як окрема сутність, будь-яке ж комунікабельне, загальне існує для нього в тому середовищі всецілості людськості.

Змальовану противагу гармонійного, гуманного універсалізму та антиномічного абсолютизму можна, принаймні, ще один раз схарактеризувати кількома прикметними словами:

Абсолютист релятивує усе загальне: для нього цілком індивідуальне є абсолютним, у ньому він усвідомлює своє існування. Гуманіст релятивує якраз індивідуальне, перетворюючи його на можливість, на матеріал формування, і через це може миритися з утратою конкретного. Абсолютист «перебирає» на себе конкретне, гуманіст цього не робить. Для абсолютиста абсолютним є лише те, що є водночас окремим, індивідуальним. У гуманіста абсолютне принижується, якщо воно в індивідуальному здійснюється не в чистій формі. Гуманіст завжди ширяє поза і може тому все релятивувати, причому багатьма способами. Він відчуває його як встановлення на обмежене, що для абсолютиста є сутнісним. Любов для гуманіста – це сукупна сила, яка стосується окремого предмету; любов абсолютиста існує лише в любові до окремого індивіда, який для абсолютиста є абсолютним. Гуманіст любить лише ідею, окремий індивід – це фрагментарний образ того ж самого. Абсолютист любить індивіда як ідею, лише ідея була б для нього чимось уявно-загальним. Обидва не вдовольняються анічим досягнутим, бо обидва живуть ідеєю, але гуманіст релятивує і зрікається, абсолютист увесь смисл кладе, у неї, у цей індивідуальний процес, який почався цілком суттєво, щоб, керуючись ідеєю, тривати. Гуманіст відносно свого існування мислить несвавільно про загальноприйнятість у смислі ідеї, абсолютист стверджує відносно індивідуального, яке для нього абсолютне, тому що воно існує для нього як ідея, не загальноприйнятість для будь-кого.

5. Соціологічні цілості

Соціологічне ціле у противазі простій масі має певну структуру: держава, нація, сім'я можуть мати справді неоднорідні структури, від раціональної передбачуваності до ідеї непередбачуваного, у власному по-живому відчуту субстанцію. Перед ними всіма людина почувається впорядкованою, відданою, підлеглою, чи, зрештою, вона поширює своє «Я» до панування, коли збігаються її воля і воля цілого, і вона одночасно стає індивідом і цілим у самосвідомості, спільнота є середовищем, у якому вона задіює свої формотворчі сили.

Віддана самосвідомість істотно почувається не як індивід, а як член осередку. Політичне існування, існування як суспільне буття для нього є

смислом і щастям, індивід як такий для нього є нікчемним. Втративши ґрунт під ногами, свій родовід, свою націю, свою державу ця людина почувається немов мертвою, в той час як отак беззастережно звільнена від усього, вона може уявно почуватися без своїх коренів водночас як людина взагалі. Між цією вихолощеною абстрактністю індивідуального атому, та абсолютною зобов'язаністю знаходяться емпіричні форми.

В усіх царинах існування можна угледіти противагу; наприклад, у роботі протистоять: праця із знаряддями, що є власністю та областю панування окремого, і робота, яка можлива лише над знаряддями в якійсь організації; роботи, які спираються на індивідуальні цілі, і здійснюються до кінця індивідами, і роботи, які можна проводити лише через суспільство. Радість від змінювання у формуванні світу у власній роботі, особистому усвідомленню у пануванні протистоїть відчуття панування як член колективу у радості від формування світу в колективній праці.

Існуючі колективи та організації вважаються об'єктивним і не лише зовні, але й саме внутрішньо справляють у душі людини розкішний примус, протистояти якому означає знебутися існування. Супроти цього індивідуаліст висуває теорію: держава, лад, суспільство має слугувати окремому, не навпаки. Немає справедливості в тому, щоб індивіди жертвували цілому, яке саме є анічим поза сукупністю індивідів. Ціле – просто знаряддя для цілей окремого, нічого більше.

Перед цими екстремами конкретна жива людина залишається свідомою своїх коренів, своєї специфічної обумовленості і цінності цього абсолютного індивідуального. Вона хоч і може існувати як окрема людина, проте лише тоді, коли водночас приймає ціле. Для неї індивід вона сама і водночас частина цілого, від якого вона не в силах звільнитися. Вона носить, «переймає» цінність і не цінність цілого, членом якого вона є, перебирає на себе провину батьків, навіть з пафосом: ще б пак, розділяти батькову провину[1]. Вона не в змозі обманювати, ані зовні, ані внутрішньо, у своєму походженні. Вона почувається вірною, але й субстанційно зв'язаною. І як абстрактний атом простий індивід ніколи не матиме існування. Індивід існує лише завдяки суспільству, без нього він ніщо; і всетаки індивід – це єдино дійсне.

Поряд і супроти відданості спільноті, вічній належності до неї в людині існує індивідуалістичне поривання до усамостійнення як процесу, як жива, антиномічна проблема, не як абстрактний стрибок до атома. В історії з цієї ізоляції окремих виникає величезна частина творчого, яке згодом після початкового відхилення приймає спільнота. Як без соціальної солідарности не вийде ніякого продовження і не збережеться духовний набуток, так і без індивідуалістично ізольованої сили неможливе новотворення. Кант показав

[1] Кіркеґор, V, 23.

антагонізм товариськості і нетовариськості, розумів людський розвиток з «нетовариської товариськості». З цього антагонізму, згідно з Кантом, зростає талант, своєрідність, і взагалі усе ціннісне. Проста усвідомленість спільноти вбиває будь-які сили, що ізолюють. Лише наскільки вона може їх асимілювати і зберігати, спільнота приймає таких індивідів. Найсильніші індивідуалістичні сили духу за всіх часів поривалися до самотності, якщо лишень їх не знищували. На основі тисячолітньої традиції, яку вони увібрали, такі самітники (приміром, Ніцше, Кіркеґор) живуть, мов сутності, котрі не є соціальними. Досягнення спільноти (традиція духу) знаходяться в їхньому розпорядженні для їхньої користі, проте вони не переживають зворотне, належність до спільноти, в кожному разі бачать у цьому не масштаб і обов'язок, хай навіть туди їх підганяє пристрасне бажання.

Державі індивід протиставляє себе різними способами. Держава використовується як простий засіб для ego (наприклад, Алківіад). Держава, відповідно до обов'язку, розглядається як засіб існування та виховання (наприклад, філософ-платонік), індивід у самоусвідомленні та в сутнісному ставиться поза, однак працює, підпорядковуючись, укупі (з усіма) в цілому. Чи насамкінець: індивід повністю уникає держави, от-як, приміром усамітнювались пізньогрецькі філософи, полишаючи суспільне життя. Вони повчали, що світ – це держава, сполучали безмежну універсальність з атомістичним індивідуалізмом. Смисл, на їхній погляд, полягав лише в душевному спокої, у споглядальній поведінці окремого індивіда.

6. Світ і Бог

Якщо людина свідома цілості існування, почувається перед цим цілим як окремість, то нею оволодівають протилежні спонуки, щоб ставати цілістю, сукупністю, і бути своїм «Я».

Ситуація розпачлива. Вона напрочуд легко вирішується, якщо людина своє «Я» розчиняє у Все, якщо вона в пантеїстичному погляді на нескінченність зникає як своє «Я», якщо вона у мрійницькому русі щезає загалом. Їй відповідає образ світу, у якому індивідуальне є лише видимістю, на якому ґрунтується principium individuationis, який має значення лише всередині роздвоєння суб'єкт-об'єкт. Усі окремі течуть назад у Все, немов течії в океан (твердження стоїків). Безсмертні і правдиві в існуванні лише ціле та плетиво ідеальних форм, усе ж індивідуальне – це тінь, відбиток, викид; воно поривається назад лише туди, звідки постало через безглузду та обтяжливу ізоляцію; воно поривається для того, щоб не бути більше самим. А це, з огляду на те, що людина всетаки продовжує існувати як індивід, можливе лише у настрої, у сп'янінні, у містиці. Отак людина стає нескінченним, якою мірою серйозно вона цим перейнята, лише коли поз-

бувається свого «Я», проте залишається випадковим, живим індивідом. Як скінченна сутність у неї лише завдання – після попереднього розгляду світу – стоїчної формальної самодисципліни, аскетичних вправлянь, з якомога більшою певністю в усьому іншому бути нескінченною, розчинитися у Всьому, припинити (своє існування) в пантеїстичній вірі, у сп'янінні стати одним. Що більше бракує чіткого вишколу, що більше уваги надається настроєві і настає поєднання скінченного буття з нескінченним – без проникнення – то більш не чіткішими, недиференційованими, несправжніми стають ці образи.

Кіркегор описує таке становлення нескінченного:

«Фантастичним видається тут те, що людину веде у нескінченне так, що воно її лише відводить від себе і тому стримує повертатися до самої себе. Якщо отаким чином почуття прибирає фантастичного вигляду, потім дедалі дужче щезає своє «Я», воно, зрештою, стає видом абстрактної почуттєвості, яка не по-людському не належить жодній окремій людині, не по-людському, так б мовити, бере участь у долі якогось абстрактного, наприклад, почуттєво в людстві в abstracto. Як-от хворий на ревматизм вже не в ладах зі своїми чуттєвими сприйняттями, – вони бо залежать від вітру і погоди… так і в того, чиє почуття стало уявним… Так само і з пізнанням, якщо воно стає уявним. Закон для розвитку свого «Я» з погляду на пізнання, якщо своє «Я» справді стає ним самим, полягає в тому, що висхідний щабель пізнання відповідає щаблеві самопізнання, що своє «Я», що більшою мірою воно пізнає, то більшою пізнає самого себе. А не відбувається цього, то пізнання, що більше піднімаючись угору, то більшою мірою стає видом нелюдського знання, задля набуття якого щезає своє «Я» людини… Якщо ж воля стає уявною, саме так своє «Я» дедалі дужче щезає. Згодом воля не постійно на тому ж щаблі буває конкретною мов абстрактною, так що вона, що більшою мірою стає нескінченною в задумі і в рішенні, то більша у невеличкій частині завдання. Яка тепер одразу ж виводиться, стає сама собі цілком сьогоденною й одночасною[1] …»

Усьому цьому розчиненню противиться своє «Я». Людина пізнає усі ті образи як недійсні і хоче сама ними стати. Усе предметне для неї – це просто світообразі однак цілий світообраз не є цілість, якій вона могла б віддатися, якби відчувала себе її членом. Ціле означає для неї Бог, причому вона не знає, чим Він є. Навіть вона тепер існує або у відношенні до цього Бога, котрий навіть не був б поза нею як предмет, не член чи всеохопне ціле світового образу, котрий для розуму радше лише парадокс, присутній лише у формі «абсурду», – для неї, однак, – говорячи для порівняння – він означає немовби якийсь смисл. Або ж вона (людина) існує у супротиві до Бога, цілком покладаючись на власну відповідальність, цілком вона сама, лише вона сама.

У першому образі людина віддана, але не розчинена. Як скінченна сутність вона може існувати в скінченному. Проте в будь-якому разі завжди

[1] VIII, 28 ff.

у відношенні до Бога. Оскільки це раціональним шляхом не об'єктивується або є абсурдом, то вона неминуче замкнута. В останньому присутнє некомунікабельне, не те, ніби людина хоче щось приховати, а що вона пізнає своє відношення до Бога, але не осягає Його. Ця людина в скінченному докладатиме неабияких зусиль, домагаючись усього, воно сприйматиме його настільки всерйоз, настільки значуще, як навряд чи хтось, котрий чинив б подібне з простим скінченним способом мислення, у конкретному він матиме пафос безумовного, і всетаки пізнаватиме, що все не сутнісне, водночас він усе ставатиме у відношенні до Бога, відтак буде релятивувати. Проте пафос хоч і буде релятивуватися, однак не буде заперечуватися і знебуватися власної сили. Пафос завжди залишається таким, як людина пізнає свою роботу і життя, щось на задньому тлі, яке, зрештою, залишається цілковитою таємницею, для самої людини не меншою мірою, аніж іншим. Зовні тут виглядало б на кшталт епікурейської установки: εγὼ ουκ έχομαι (я не існую). Проте у цій установці, на насолоду мова йде про цілком формальне дисциплінування, виходячи з продуманої мети. Тут у релігійній релятивації про абсолютизацію скінченного – і нехай це виглядатиме велично, – проте так, що все залишається таємницею, і що проходить життям, немовби ці кінцеві завдання були б абсолютними. Найчіткіше виявляється таємниця, некомунікабельне, бо ж для самої людини непроникне з'являється у крайніх рішеннях, наприклад, у ризикуванні життям. Отут ніхто не в змозі переконати, нікому не можна поставити осмислене запитання. В комунікабельному свідома і відповідальна людина в цім випадку, залежно від питань, завше відраджуватиме. І на інших можна покладати лише раціональні, а в скінченному навіть продумані вимоги. Мірила у діях, які означають ризикування життям, цілком внутрішні, пізнані лише людиною, сповнені таємничості. Аніхто з тих, котрий їх пізнає, не запитуватиме іншого. Це виглядає так само, як з прийняттям рішень, які виходять за межі розрахунку і продуманого в поцейбіччі; завжди ми радитимемося лише з собою, ніколи з котримось іншим, і найменшою мірою, коли така людина роздумує над подібними рішеннями. Звідси виходить, що в комунікабельному мірило постійно або відкладається, або ж воно навіюється в уявному непорозумінні, випорожнюється і згниває у своїй сутності, або ж, насамкінець, – що, мабуть, тут, отаким чином існує щось на кшталт непрямого повідомлення.

Кіркеґор тлумачить християнство способом, який в історичному плані, з огляду на масу віруючих, може видатися хибним, проте який всередині християнства характеризує можливість, яка, потойбіч меж справді зрозумілого, все-таки стосується факту, який тут описується, хай навіть і непродумано. Окрема людина у своєму відношенні до Бога раз-по-раз наштовхується на парадокс, абсурд. Має її віра змісти, то вони самі можуть бути лише абсурдними. Всеціле намагання в окремої людини йде до

того, що вона то не вірить в щось абсурдне, яке потім таки ще й слід збагнути; зміст її віри – остаточний абсурд; це те, що Бог присутній як індивід, як людина: віра в Ісуса Христа як Бога. І нічим не можна цього довести, ніяким способом свідомо обґрунтувати, навпаки, завжди таке доводиться як абсурдне (або спекулятивно це з допомогою гегелівських прийомів перетворюється на простий символ: що там, на рівні уявлення, приймається на віру, спекулятивно усвідомлюється на рівні поняття, і потім навіть втрачає свою абсурдність, але й заразом будь-яку специфічність віри; а тому ортодоксальні й істинні християни завжди виступали проти філософії релігії Гегеля). Віруючому неодмінно дається від самого Бога «умова» для здатності вірувати, він не в силах дійти сам до цього. Відтак «милість», «воскресіння» стають тут істотними категоріями. Зрошені, ці категорії переносяться на всяку релігійність «окремого», але втрачають потім специфіку, яка міститься в певній «умові», даній Богом. Потім вони перетлумачуються відносно усього, чого ми можемо й не бажати свідомо, вони нам даються, зростають у нас.

У такій вірі в Ісуса Христа релігійна окрема людина залишається окремістю. Якщо ж вона підкоряється індивіду, то вона всетаки залишається окремим перед Богом, адже цей індивід (котрому байдуже чи він жив 2000 років тому чи живе тепер, і в котрого вірують не на основі знання, досвіду, збереження, обходження, а на основі незбагненної «умови», незбагненної кожному, кому вона не дається) і є саме Бог. Людям залишається, що завжди є сутнісним релігійній окремості можливим лише відношення на однаковому рівні, – повчати, спонукати, або ж навчатися, бути спонуканим (сократівська позиція, яка усуває будь-який авторитет серед людей).

Фактично ж цим усім відношенням легко оволодіває та сила, яка щосили прямує до підпорядкування людському авторитету, людським індивідам, або ж (при цих самих) до влади, до бажання надати опору, до вождівства в останньому, до світоглядного. Відтак християни майже завжди були схильні поклонятися індивідам.

Якщо ж тут наявна психологічна можливість загального характеру – а з погляду споглядача неодмінно так і виглядає – то окрім грандіозного зразка, явленого християнством, напевно ж шукатимуть інші. Слід очікувати, що християни якнайрізкіше розділятимуться між собою, і що вони всі, не беручи до уваги оце специфічне відношення до певного людського індивіда, відповідно до свого часу є вільні, гуманні, наукові люди, а в окремому вразливі. Всі вони почнуть (жити) в цілком вільному об'єднанні, щойно схилятимуться до певних форм, церемоній, символів, і, зрештою, робитимуть поступ аж до утворення церков, якщо визріватимуть зовнішні умови і якщо це матиме масовий успіх. Він, можливо, наприпочатку якраз і не сприйматиметься, бо це союз особливо помилуваних, обдарованих, віртуозів. Але таке змінюється з розвитком, у ході якого до-

сить рано певну роль легко може відігравати істерично налаштована людина. Вождь, у котрого вірують, справляє дію вишколу. Прихильники – а йдеться бо про світоглядно-релігійний зв'язок з індивідом, який для прихильників є абсолютним – у духовному плані формально зростають, формуються (можливо, для багатьох це єдиний засіб узагалі набути ваги). У своєму житті вони сповнені сильних духовних прагнень, але й заразом претензійні: мовляв, у них відчуття, що так само могли б і не вірувати, будучи водночас кращими, вибраними обдарованими – запевне ж, вони прийняли умову для цієї віри, якої інші не спроможні збагнути. Як будь-який такий зв'язок релігійного, абсолютного з індивідуальним явищем, вагомий для громади, ця віра і цей спосіб життя буде ірреальним: на місце любові виступає культ дружби, на місце конкретної проникливості і зневіреного нізнавання з ідейним рухом до абсолютного в скінченному взагалі виступає виключення маси, реальності, долі через ultimum refugium (останній притулок) самогубства. Окремі риси цієї типової конструкції, мабуть, можна відшукати у ніфагорійців, у пізньогрецьких філософських школах. Одначе тут, як і скрізь, конкретні історичні окремі явища не підпадають під одну типову схему.

Бунт супроти Бога у свідомості людини живиться тим, щоб самому бути всецілістю. Людина ремствує на Бога з огляду на граничні ситуації, страхи в існуванні, несправедливість у світі. Вона відкидає від себе будь-яку теодіцею, тому що не може виправдати Бога. У цій настраханості людині залишається тільки бути самим собою, діяти, ставати цілим, допомагати, кому забагнеться, і любити. Вона може покладатися на саму себе, може і зазнати руйнації. Людина одважується існувати лише з власною відповідальністю, боротися з Богом, відчувати і претендувати на власну цілковиту самостійність. Вона не почувається однаковою з усецілістю, а визнає її лише, якою мірою вона творить її саму. Людина сама є ціле, яке лише екзистує, вона сама здатна нескінченно розширюватися, висуває вимогу до безмежного розширення свого бажання, своєї влади, свого творення.

І те й друге, життя у відношенні до Бога і в бунті супроти Бога, – бачать смисл і вічне значення як майбутнє – єдину форму для скінченної людини, наскільки вона уявно перестає існувати в нескінченному, – проте один знає своє «Я» через інше, яке він називає Богом, припущено та обумовлено, інший почувається цілком один, самотній, владний, тільки він сам собі мірило.

Окрім життя у відношенні до Бога і в бунті супроти Бога існує розширення свого «Я» до Бога у пізнанні містика. Обожнення містика для цієї противаги Я – Бог є те ж саме, що в інших противагах окремого та загального означає розширення свого «Я» до цілого.

Різні протиставлення окремого і загального чи цілого дозволяють дізнатися, яким багатозначним є вираження індивідуалізму, якщо, дуже часто це слово не на місці, випадкове, просто так: в ньому є потреба. Що в одній па-

рі противаг є індивідуалістичним, з погляду іншої людини може бути протилежністю і навпаки: вільна окрема людина проти загально-необхідного часто чи переважно одночасно скоряючись загальноприйнятому, намагається виступати проти сваволі індивідуаліста; з погляду соціально-цілого і маси гуманіст і є індивідуалістом.

Різні загальності і цілості, отже, в жодному разі не збігаються так, що людина може бути водночас індивідуалістом або ж універсалом. Принаймні, не існує ніякого індивідуалізму чи універсалізму, а лише специфічні форми. Вони з'являються, коли одна з противаг абсолютизується, інші ж підпорядковуються їй та релятивуються. Отже, коли я в конкретному випадку запитую про вид індивідуалізму, то одразу ж слід встановити, яка полярність є визначальною.

Під поняттям свого «Я» у мовному вжитку ми розуміємо як вивільнене, протидійне окреме, так і якраз віддане, розчинене в цілому та розчленоване як «істинне сам». Обидві форми, як протиставлені нам, є наочними. Отут, відносно цього, постійно шукається третя форма: своє «Я» як окреме є водночас і загальним. Цей парадокс, однак, не існує ніколи, не наочний як форма, а лише стає, є живим. У кожній з парних противаг можливе питання про це третє власне «Я». Це питання поставатиме саме по собі, якщо його ми ставимо в загальному, щоб одразу ж виділити одну з тих парних противаг. Де ж тоді буде видимим єднісне, ціле, власне «Я», що вміщує в собі усіх? На це є відповідь: ми бачимо лише процеси, різноманітні, але не бачимо їхньої мети, їхнього завершення. Присутнє лише ціле власне «Я», коли проступає ієрархічний лад, одна з парних противаг як впорядкована вище асимілює собі інші, оскільки вони релятивуються. Цим самим з'являється можливість для різноманітних власне «Я», які з погляду визначеного світогляду можуть розглядатися як правильні і хибні, з погляду ж спостерігача на них треба дивитися як розміщених поряд. Якщо власне «Я» знаходиться у полярності релігійного, тоді, приміром, соціальне є загальноприйнятим і підпорядкованим у конфліктній ситуації. Релігійна людина, з соціологічного погляду, є індивідуаліст (це не заважає тому, що релігійна людина сама прибирає соціологічних форм, причому залишається той самий конфлікт, між церковною та індивідуальною релігійністю). Для котрого ж політичне існування єдино творче заняття, от-як для Макіавелі, той віддає своє «вічне блаженство» за батьківщину, якщо, звичайно, наявний конфлікт; для нього власне «Я» існує істотним чином лише в полярності окремого та особливої соціологічної цілості.

Об'єктивна ієрархія полярностей окремого та загального існує не лише для розгляду. Вона присутня лише для життя та діяльності окремого. Для розгляду не існує ніякого абсолютно свого «Я», вона бачить не якийсь процес становлення цього свого «Я», не те, для чого лише воно має значення, не якесь, що примушує. Розгляд і не може показати, що де-

що треба вибрати між різними можливостями. Вибір радше не просто акт, але й постановка проблеми і завдання цілком лише у житті, в конкретній ситуації, ніколи не присутній об'єктивно й загалом для розгляду.

Попри будь-яку плинність свого «Я» для спостерігача і для пізнання живого існує таки усвідомлення субстанції. В любові інша людина метафізично стає теперішньою як сутність, у самопізнанні людина може почуватися заснованою, у вічному захищеною. Оскільки це усвідомлення намагається стати предметним, будь-яке предметне одразу ж ставатиме лише феноменальним; за ним неодмінно стоятиме субстанція як нескінченне і непояснене. Питання, чи ми є лише продукт внутрішнього ладу, перехресних причинових зв'язків, вираження і доля, і чи ми лише представляємо етап як міст до якоїсь надлюдини, не знаходитиме відповіді; бо все, що ми, предметно формулюючи, мислимо і говоримо про власне існування, осягає лише оце феноменальне, яке не є навіть субстанцією. Усвідомлення субстанції є беззаперечним як живе пізнання, але не доказове у плані виправдання. Хоч і постійно формуються уявлення про існування індивідуальних монад, якими ми є, яке монади вічно як останні метафізичні елементи створюють формами перероджень. Проте такі уявлення про субстанцію охоплюють лише індивід і допускають загибель різновидів загального, а тому є неадекватним вираженням усвідомлення субстанції. Субстанція жодним чином не має потреби бути незмінною, тривалою, монадою, навпаки, вона присутня як становлення, і таки субстанція. Не лише таке метафізичне уявлення, а й пізнання свого «Я» в житті увесь час веде до дедалі більшого усвідомлення індивідуальності супроти загального. А потім усвідомленість існування індивідуального свого «Я» переживається як щось гідне, підпорядкування якого означало б зрадити себе і було б злом; або ж якраз самоствердження, надія на самого себе у стані розпачу переживатиметься як щось лихе. Перша провина в метафізичному існуванні є потім індивідуалізацією, найбільшою провиною людиною в тому, що вона була народжена. І навпаки самогубство стоїка – це вираження індивідуалістичної ізоляції і самоствердження. Перед усіма цими способами акцентуації та негації індивідуального в метафізичному зростанні є в чистому усвідомленні субстанції довір'я до самого себе як становлення і водночас символ довір'я до нез'ясованого, цілого, що стоїть за цим усім. Усвідомлення індивідуального і цілого входять у парадоксальний синтез.

Шість противаг окремого і загального уможливили характеристику різноманітних форм індивідуалізму та універсалізму. Жодна з противаг, хай навіть не всі не одразу, розв'язуються, хай-то стосується простого мислення, чи існування, немовби тут розв'язок коли-небудь дійде свого завершення. Вони – джерело відчаю, вони завжди допускають застиглі форми немов спокій у самозавершенні, вони ж надають змогу буяти життю як процесові, який постійно розв'язує ці противаги, не маючи змоги сягнути і запропонувати готового розв'язку. Поняття своє «Я» ніколи не вивершується і не

вивершене як живе і нескінченне своє «Я». Чим воно є саме, – це залишається проблематичним; а коли дасться відповідь, що таке своє «Я», то завжди називається одна з тих особливих та однобічно застиглих форм свого «Я» є поняття про життя; своє «Я» змога окреслити лише в парадоксах, проте не пізнати; воно водночас і загальне, й окреме; оскільки ж воно не може бути таким, становлення свого «Я» відбувається просто. Після вище зображених багатьох форм, які немовби оточують цей процес життя, поставатиме питання, чи ці процеси самостановлення не пізнаються таким безпосередніше, а й навіть можуть потрапляти в поле зору.

1. Пожертвування власним «Я»

Кожне становлення свого «Я» починається з пожертвою власного «Я». Відтак, яке своє «Я» жертвується? Чи реальне існування, у смерті (чи у смертному ризику), чи різноманітні сторони свого «Я», які ніколи не бувають своїм цілим існуванням: економічна сила, насолода і приємність, гідність (яка сама якраз настільки багатозначна як і своє «Я» внутрішня побудова і нахили.

Смерть – межа нашого життя, куди не сягає жоден погляд. Потойбік існують лише можливість метафізичних образів світу і можливість позачасового смислу. Потойбік смерті окремої людини як реальність існують соціологічні цілості, культура, твори. Але і для них існує межа, тільки далі, тільки часто забута одиничним, котрому кожен світ з'являється немов щось тривале. Зрештою людина завше повертається до метафізичних образів світу і смислу безчасся, що може бути вирішеним, набутим у цьому житті. Важить дещо те, що має вічне значення, якщо людина видивляється на щось таке, що над смертю, і одначе щось таки знаходить.

Уявлення і формули якогось потойбічного чи вічного можуть бути цілковито відсутніми, проте потім людина має лише силу і самоусвідомлення завдяки зв'язуванням з чимось таким, що перевищує обмеження у часі і просторі життя. У процесі самостановлення це найвирішальніший крок, бо емпіричне існування переживається як щось таке, що втрачається, проте існування свого «Я» і втратою часового існування пізнається з вірою. (Як воно формулюється, при цьому, принаймні, байдуже; процес формулювань від міцних, осягненних уявлень прямує до простих смислових формулювань; але на цьому він не зупиняється бо смисл по-людському стає дещо відносним, і може мислитися способом порівняння та аналогії; і формулювання мають свій кінець у парадоксах, наскільки вони спрямовані бути загальними, проте вони завжди конкретні, абсолютно індивідуальні, непередавані, якщо характеризується те, якою мірою важить це окремій людині, котра ризикує своїм життям).

Те, що людина ризикує своїм життям, для неї це живий – загалом у будь-якому разі лише негативний – доказ того, що вона є і стає своїм «Я». У життєвому ризику емпіричне існування релятивується і через це за ідеєю осягається абсолютне, позачасове своє «Я». Гегель формулює це пізнання: «Лише через те, що людина, як і інші, сама себе піддає смертельній загрозі, вона доводить у цьому вихідному пункті[1] свою здатність до свободи[2]. А далі: «Індивід, котрий не ризикував життям, може таки визнаватися особою; проте істини цього визнавання як самостійного самоусвідомлення він не досягає[3]. Самоусвідомлення зберігається ж зі смертю.

Життєвий ризик, жертвування часовим існуванням, осягнутим у загальному, хоч і завше має пафос, який існує в усіх межах, проте він багатозначний. Він може бути обумовлений афектом, випадковим, неусвідомленим ризиком, а може бути свідомим, що виходить з цілого особистості; ризик може спинитися на півдорозі, мати вигляд наслідування, відбуватися навіть з примусу; і відбуватися з найглибшого імпульсу, доброхіть, при ясній пам'яті. – Той факт, що хтось важить власним життям, об'єктивно нічого не доводить про цінність справи, (й взагалі неможливо довести) – це самозрозуміло; доказ можливий лише той, що окремій людині в абсолютному розумінні було щось істотне, що тут перед ним вічний смисл поставав як пережита сила (не конче як формула; у формулах вона (окрема людина), мабуть, обманює саму себе). Проте саме цей суб'єктивний факт пережитого абсолютного ще не доведений ризиком як таким. Бо широчінь і ясність усвідомлення того, що фактичні мотиви дають стільки багато можливостей, що звичайний ризик життям може бути навіть випадковим і для поняття своє «Я» не суттєвим, так що він діє мов розідрана карикатура. Таким чином, хоча й існує щось загальне, проте таки принципово різне, чи котрийсь важить своїм життям на війні, на дуелі, у спорті, в наукових пробах.

Пафос ризику життям легко приводить до того, що його можна огорнути запоною: людина одважившись на це, можливо сама ставить вимогу, бути спрямованою скрізь абсолютно, не егоїстично, на вічність і спільне. Природно, що в більшості випадків справа виглядає не так. Та ж сама людина, котра з огляду на крайню жертву, на ризик існуванням налаштована по-серйозному, в іншому погляді зацікавлена цілком особисто, маючи потребу у владі, зовсім не здатна до відмови. Хто жертвує своїм життям за державу, мабуть, не жертвує грішми, працює лише в інтересах становища, громади, власного емпіричного існування, яким він ладен пожертвувати як цілим, на щось окреме він не дає себе обрізати, у нього бажання дотягтися до одноосібної влади. Гегель говорить про те, що на почат-

---

[1] « Вихідний пункт» у послідовності щаблів – «Феноменології духу»
[2] W.W.1. 11, 276.
[3] Phanomelogie. S. 126.

ковому пункті «залишаються дії честі… двозначне…, яке ще має той прихований тайник особливого наміру і власної волі»[1]. Жертвування існуванням, яке трапляється (у служінні державі), хоч і цілковите, якщо воно доводить до смерті; проте постала загроза самої смерті, якої уникають, робить визначене існування і цим самим «Для себе» зайвим; бо воно пораду про загальне найкраще робить двозначним і підозрілим, фактично для себе зберігає власну думку та особливий намір стосовно державної влади»[2]. Це була б лише одна з багатьох можливостей, які свідчать про те, що є ризик життям, таким є і акт самостановлення, однак щось окремішнє з легкістю може залишатися. Інші приклади являли б собою тип революціонера, котрий фактично жертвує за абстракції, розум, принципові ідеї-фікс, у конкретному ж житті честолюбний, невтримний, недисциплінований, горлопан і розпусник; на дуелі постійно думає про власну честь, у житті не відмовляється від будь-якої дрібниці.

Ризик життям не прагне смерті, а життя. Його смисл якраз і звершується тоді, коли ризик існує. Це акт у процесі самостановлення, за яким триває цей процес. Зовсім інакше виглядає смерть, коли вона обирається як ultimum refugium, коли в ній немов у якомусь ризикуванні, а як у бажаному, зберігається своє «Я», що інакше було б під загрозою. Самовбивство має пафос, як ризик життям, проте своє «Я» що в ньому, повинно зберігатися, таки не процес самостановлення, але визначене, міцне, наприклад, гідність, буття, на естетичну насолоду. Це ортодоксально готові погляди, які у всіх конкретних труднощах своїх ірреальних образів світу, цінностей, цілей, при думці про самовбивство знаходять не лише втіху, а й пафос. Якщо для життя більше не вдається дисциплінована радість, воно, каже епікуреєць, вибирає самогубство. Якщо життя відбирає у тебе гідність, заважає твоїй меті до самодисципліни, воно вибирає смерть – це твердження стоїків. Так вважає багато з тих, хто більше не існує в процесі самостановлення, а в готовій оселі (при всій видимості становлення), яка нічого спільного з дійсністю не має. Більшість античних філософів згідно з Платоном мислили так: життя – це підготовка до смерті. Хоча й Бог забороняє без Його веління пробивати в'язницю тіла. Проте коли в цьому присутня спонука, коли доля немовби якась вища влада відкликає людину, тоді мудрець радіє, що він може померти. Отаким чином, керуючись філософським розумінням, Катон охоче пішов з життя після Цезаревої перемоги, бо з загибеллю республіки він втратив свою гідність, і тепер мав достатню спонуку піти з життя, з гордим усвідомленням: до богів справу має переможець, йому ж до вподоби справа переможених. Добровільна смерть завжди остання втіха у такій філософії, від тілесних

[1] Phänom. d. Geistes S. 330
[2] l. c. S. 329.

страждань до кінцевої втрати гідності, яку приносить доля. Ціцерон підсумовує[1]: «Хай би навіть звалилося усе на одного, так що котромусь одному завадили б вільно дивитися і слухати, він захотів б таки ще відчувати найдошкульніші тілесні страждання»… Якщо ж вони розтягнуться, і тим не менше мучитимуть з дужчою злістю, аніж для цього існувала б причина щоб нас піддавати тому ж самому, що буває потім, о ви, добрі боги! Зрештою, чому ви повинні нас побивати? Ось у нас перед очима гавань, бо ж ось так само смерть, вічний притулок, щоб нічого не відчувати… Павел пояснив Персеєві, котрий прохав, мовляв, йому не хочеться, щоб його вели в тріумфі: «це в твоїй владі»… Як на мене, у житті слід дотримуватися того закону, якого суворо дотримувалися у греків на бенкетах. А він мовить: «Або ми п'ємо або йдемо геть». І цілком слушно… Ось так можна полишити удари долі, якої незмога переносити, коли ми уникаємо її ж самої.

Саможертвуванню через ризик життям і в смерті протистоїть самопожертва зі збереженням вітального існування; в найабстрактніші формі як «життя за будь-яку ціну». Відтак ми виявляємо покору, віддаємо те, що від нас вимагають, стаємо залежними і принижуємося, через що зберігаємо своє звичайне «життя». Спонука вберегти себе долає інші спонуки; ця форма описується у Платона, як-от пожадливості гамуються з пожадливостями, – і виникає – тут через бажання жити за всяку ціну – дисципліна, й ідея не знає спонукальної сили. Це життя не має абсолютного, у якого смисл і значення понад життя: відтак усе можна робити і нізнавати, якщо воно залишається при житті лише для цього.

Такому існуванню найтяжче важити життям, воно ліпше переноситиме будь-яку ношу, візьме на себе будь-яку роботу. Супроти нього була найабстрактніша форма ризику, те, що людина не відмовляється ані від чого, не відчуває аніякого страждання, нічого не переносить, і не хоче домагатися нічого власного; для неї це відносно найлегше важити життям. Важити життям – річ не складна, якою мірою воно може бути чутливою дією, патетичним афективним дурманом; і складна, якою мірою кінець існування повністю усвідомлюється. Жертвувати, відмовлятися, втрачати, діяти, переносити тощо складно, наскільки це означає подальші дії над дисципліною, день у день, щогодини проникати; і, легка річ, наскільки зберігається існування. В обох випадках може бути так, що про якесь власне становлення свого «Я» ще не ведеться мова. Ніхто з тих, хто ще не важив своїм життям і ладен важити ним почуватиметься справжнім і полегшеним як духовне своє «Я», але тому таки не кожен, хто важив ним. Відтак ризик існуванням це неодмінно вершина до здатності на самопожертву, це мусить бути в окреміи людині, останнє з ряду, в якому людина відмовляється жертвувати багатьма формами свого «Я», щоб стати своїм

[1] Tusculan. V. 40.

«Я». Лише якою мірою саморизик і самопожертва проникає ціле існування, поставатиме духовне своє «Я».

Ми можемо сказати: кожна форма природного свого «Я» усувається з огляду на можливість, для того, щоб поставало своє «Я» духу (тобто як здійснюється загальне): економічна влада, насолода, і радість, наміри і нахили, спонуки і потреби, різновиди гідності. Цей рух – протиставлення рухові, який згідно з можливістю кінчається самогубством. Головне розуміння цього самостановлення: те, що через свою просту загибель не постає добре, натомість тут важить те, щоб жити конкретно, і в конкретному, у самостановленні, ставати більшою мірою дійсним. Скінченне існування вимагає життєвого ризику, але це осмислення бажає сприятливого результату ризику, не лише для того, щоб спочивати на лаврах, а всіляким чином пізнавати самостановлення в процесі, що завше ставить під питання форми скінченного свого «Я».

Тут же існує не об'єктивно ряд, на вершечку якого стоїть абсолютне своє «Я», щось релігійне, чи політичне, чи гуманне, але всі вони у різноманітті форм, у яких людина пізнає своє самостановлення, одного разу знаходять інколи чи де-небудь своє усунення. В історично-казуїстичному набуті форми численні ряди могли б виявлятися, мета яких губиться завжди в метафізичній темряві.

2. Щаблі усвідомленості

Людина спроможна бути специфічним індивідом, існувати в диференціях своєї сутності всупереч властивостям маси, у силі сваволі, всупереч загальноприйнятому, навіть не відаючи цього. Свою індивідуальність вона здатна виразити, у своїх діях чимось особливим, ірраціональним, випадковим показати, і при цьому вона може бути наївною, не усвідомлювати цього всього; так цілковита неусвідомленість легше сприяє бурхливим виявам сваволі та ірраціональності. Відтак стосовно непоривності часів можна, однак, вести мову про індивідуалізм, який, однак, суттєво різниться від усвідомленого. В усвідомленому індивідуалізмі людина знає про свою індивідуальність, робить її такою, що самопізнає, самоформує для предмету, стверджує або ж заперечує її. І нарешті з цієї усвідомленості окремої людини постає об'єктивне вчення, яке у своїх різноманітних формах ставить індивідуалізм як мету, вимагає від життя. Фактичне індивідуальне існування, усвідомлене індивідуалістичне окреме існування, індивідуалістичне вчення осягаються як щаблі усвідомленості (відповідно і противаги: фактичне існування мас, усвідомлена загальнолюдськість, універсалістичне вчення), які щоразу надають нової форми індивідуалізмові; хоча й у наївному, безпосередньому індивідуалізмі існує тенденція до випадкового, хаотичного, а

в житті згідно з індивідуалістичним ученням тенденція до несправжніх форм існування, які є зрілими, проте просто наслідувані, прийняті, проте не проникливі, зовнішні, і не з сутності. В наївній безпосередності індивідуального людина взагалі усвідомлює себе безпроблемно лише як щось від загального, людського, звичаєвого, об'єктивного. У рефлексії індивідуалістичного самоусвідомлення існує тенденція до нігілістичного процесу розв'язку усього об'єктивного, універсального і насамкінець поняття свого «Я». У вченні гармоніино шукається єдність і визначається як «особистість», «дух», єдність суб'єкту та об'єкту. Проте це не створюється вченням, а лише описуючись, розглядається психологічно.

Досконала раціональна прозорість індивідуалізму чи універсалізму, що стало вченням, видається найвищим щаблем усвідомленості, проте воно є таким, як і всяка раціональна фіксація того, що за своєю суттю є живим, антиномічним, тупиком, який стає раціональним усвідомленням скрізь, де воно робиться останнім. Натомість якраз процес усвідомлення, проникнення, розкриття свого «Я» і є нескінченним процесом. Найвищий щабель усвідомлення таки незмога схарактеризувати, лише описати оце живе становлення свого «Я» в (його) розкриванні, як це видно на всіх раціональних наслідках у пізнаванні і цілком конкретних реагуваннях та діях відносно самих себе.

3. Процес розкриття

Найглибший розгляд у цьому питанні дав Кіркеґор. Тож посилатися на нього будемо послідовно. При цьому зроблено спробу його твердження підібрати з різних творів докупи, сконструювати, доповнити і насамперед полишити поза увагою те, що для теперішньої мети видавалося незначущим (наприклад, усе, що стосується «Християнства»). Проте величезна більшість тверджень узяті в нього дослівно. Хто бажає познайомитися з Кіркеґором, читатиме його сам, він тут цитується не задля нього самого, а задля проблеми, причому, можливо, ми тут вдалися до певного насильства.

Що є поняття своє «Я»? «Своє «Я» означає так само суперечність, те, що загальне поставлене як окреме»[1]. Людина не існує, якщо існує не як «окремість». Вона не спроможна розчиниться в жодне загальне, не втрачаючи існування, проте, оскільки вона є просто окреме, вона ніяке не своє «Я». Самостановлення означає, що загальне стає в окремому і жодне з обох не відсувається в бік.

Своє «Я» як становлення – ніякий не природний процес, який як наслідок життєвого віку просто відходить. Проте головне у понятті своє «Я» те, що тут стосується щось самого себе; у цьому відношенні до самого себе лежить процес

[1] V, 74. Цитується з числа томів та сторінок з творів, що з'явилися у в-ві Дідеріха.

становлення: «Людина – синтез нескінченності і скінченності,часовості і вічності, свободи і необхідності, коротко – синтез. Синтез – це відношення між тим і тим. Розглянута таким способом людина не є своє «Я»[1]. Для того, щоб вона була своїм «Я», слід, щоб усвідомлювалася сутність цього синтезу. Відношення, як каже Кіркеґор, мусить стосуватися самого себе; потім воно є своє «Я». Оскільки людина є синтез, то припиняє своє існування, своє «Я», якщо вона втрачає одну сторону синтезу. Справжня людина є цим синтезом, що його може проникнути процес самостановлення. Відтак: «Самостановлення означає ставати конкретним. Ставати ж конкретним означає не ставати ані скінченним, ані нескінченним, бо те, що повинне ставати конкретним є напевно ж, синтез... Однак своє «Я» існує у кожну мить своєї присутності у становленні, бо своє «Я» κατα δυναμιν (з огляду на силу) тут справді не присутнє, а просто щось, що повинно поставати»[2].

Самоусвідомленість, як каже слово, є усвідомленість. Вона стає у рефлексії. «Що більше усвідомленості, то більше свого «Я»[3]. Вона настає у пізнанні власної волі, залежної від центру рефлексії. «Що більше волі, то більше свого «Я». Людина, у котрої немає ніякої волі нема свого «Я»; але що більше у неї воля, то більше у неї самоусвідомленості»[4]. Самоусвідомленість є не споглядання, а факт, процес, якого Кіркеґор називає внутрішністю[5]. Він починається рефлексією з «актом відособлення, в чому своє «Я» звертає увагу на себе самого, як суттєво відмінне від оточення і зовнішнього світу і його впливу»[6]. У саморефлексії цей процес набуває «усвідомлення про певне своє «Я», «через безкінечну абстракцію від усього зовнішнього», і це своє «Я» є те, що передує загалом процесі, через що своє «Я» нескінченно приймає своє дійсне своє «Я» зі своїми труднощами та перевагами»[7].

А ще своє «Я» має щось, відносно якого воно і є своє «Я», і з становленням свого «Я» щоразу пов'язана конкретна самоусвідомленість, і вона настає, не застигає, поки своє «Я» живе у власному смислі. Дитина, котра досі мала за мірило лише батьків, ставатиме своїм «Я», якщо вона як мужчина мірилом сприйматиме державу; проте який нескінченний акцент спадає на своє «Я», коли він масштабом матиме Бога! Мірило для свого «Я» вона творить завжди: що це таке, відносно чого є своїм «Я»... Що більше уявлення про Бога, то більше свого «Я»; що більше свого «Я», то більше уявлення про Бога»[8].

Процес самостановлення завжди прикипає до живої самоусвідомленості «яке є таким конкретним, що жоден письменник, навіть найбагатослівніший, котрий володіє найбільшою силою художнього опису, щоразу спроможний описати єдину таку

[1] VIII, 10.
[2] VIII, 26 ff.
[3] VIII, 26.
[4] VIII, 26.
[5] V, 142.
[6] VIII, 52.
[7] VIII, 53.
[8] VIII, 76 ff.

самоусвідомленість, в той час як кожна окремо взята людина має її». Тут людина не розглядає, а береться до своєї дії[1]. Тут вона єдиний слухняєць, котрого ніхто не контролює, а тільки вона саму себе; його послух виявляється у роботі; те, що вона завважає, визначає свою діяльність всередині і назовні. Ось тут засвідчується найглибша противага сил самостановлення: людина може виявляти бажання або «розкривати», ставати прозорою, чіткою; або ж вона може опиратися процесу розкриття, оминати його зором, приховувати, забувати. Обидві сили, наявні в кожній людині, борються одна з одною. Процес розкриття ніколи не завершується; скільки часу існує людина, вона живе в процесі, або ж замикається в остаточну непроникливість.

Розкривання є процес в окремому і водночас в комунікації. Розмикатися, ставити себе під сумнів, цілком виявлятися, якими ми є і стаємо – це людині, самотній перед самим собою, можливо, через спілкування в любові. «Відкритість, щирість, цілковита правдивість в усьому і в будь-чому; це життєвий принцип любові... Відкритість, природно, має смисл лише там, де ми намагаємося про щось змовчати. Це вимагає мужності, повністю виявляти себе, якими ми є, – для цього необхідна мужність не купуватися дріб'язковим приниженням, не виявляти тло, де можна було б напевно змовчати[2]. Ця відкритість назовні з такою зворотною дією, забезпечуючи процес самостановлення, існує лише в любові. Невимушена відкритість, базікання – це просто зовнішнє поводження без внутрішнього процесу, якому ця внутрішність заважає, оскільки вона на своєму місці ставить просте віддзеркалення в іншому. «Відкрита сповідь з покладанням рук» є просто зовнішня, така, що не приносить ніякої користі»[3].Процес розкривання тому і не характеризується не через будь-яку відкритість скрізь і перед будь-ким, а саме через замкнутість назовні: «Що певніше свідомість розвинута в людині, то більшою мірою вона набуває ширшого розвитку, якщо людина в усьому іншому замикається від усього світу»[4]. Сократова іронія «була якраз замкнутістю, яка починалася тим, щоб уникати людей, замикатися лише в собі, щоб більше розширитися в божественному»[5]. «Індивідуальність ніколи не розвинеться в гарнішому і шляхетнішому смислі, хіба що тоді, коли вона ще в материнській утробі вміщена з великою ідеєю»[6].

Замкнутість, яка не просто та, релятивна назовні, а абсолютно спрямована всередину, вона ховається сама від себе, затемнена, відсунута, – вона антисила процесові розкривання. Кіркеґор називає розкривання свободою, а цю самозамкнутість несвободою. Оця абсолютна замкнутість замикається не з будь-чимось (як той, хто живе з ідеєю в материнській утробі), а в ній людина замикає саму себе: «і глибинний смисл в бутті полягає в тому, що несвобода так само робить се-

[1] V, 142.
[2] II, 88/89.
[3] V, 126.
[4] V, 133.
[5] V, 133 ff.
[6] V, 123.

бе саму ув'язненою. Свобода завше пов'язана зі спілкуванням; несвобода стає дедалі і дедалі замкнутішою і не вдасться до спілкування»[1].

Обидва види замкнутості, названі однаковим іменем, настільки різні за суттю, що вони, принаймні, мають протилежне значення. Для того, щоб їх міняти, означає через центральні сили духу мати нечіткі уявлення про центральні сили духу. Найдужчий розвиток цих протилежних сил закладається вже в дитячому віці. Кіркеґор робить тут педагогічне зауваження: «Нескінченну важливість має те, що дитина зростала з уявленням про величну замкнутість, й уберігалася від хибного розуміння. В зовнішньому стосунку легко судити, коли дитині можна дозволити ходити самі, але не так у відношенні до духовного...Тут мистецтво полягає якраз у тому, щоб постійно бути сучасним, проте й бути не сучасним, щоб справді дитина могла розвиватися самостійно, і на її розвиток постійно дивилися чітким поглядом. Мистецтво і в тому, щоб на найвищому ступені, після найбільш можливого мірила дитина покладалася на саму себе і це очевидне полегшення на самоплив спрямувати так, щоб водночас непомітно знати рішення про все... І батько чи вихователь, котрий робить усе для дорученої йому дитини, проте не заважає, щоб вона була замкнута, всетаки бере на себе величезну відповідальність[2]».

Процес розкривання – це ідентичне з самостановленням, відтак, з парадоксальним становленням, в якому окрема людина, водночас стає абсолютно окремою, і чимось загальним. Ідея довершеної прозорості та відкритості – в скінченному завше лише ідея – була б реалізована, якби процес самостановлення був вивільнений від становлення. В кінцевому невпинно триває боротьба між розкриванням і замкнутістю в собі. У цій боротьбі передує розкривання або ж замикання в собі нібито стає чимось остаточним. Форми, які лежать на шляху процесу, не відкриті ані абсолютно, ані абсолютно не замкнуті, – вони розташовані поміж межами цих понять. Ми керуємося типами, що їх сконструював Кіркеґор:

Перед видимою боротьбою знаходиться те, що Кіркеґор називає безпосередністю: «В житті людини важлива мить, оскільки безпосередність немовби визріла, і дух вимагає вищої форми, в чому він сам може осягати як дух. Як безпосередній дух, людина втягнута у ціле земне життя, бо ж дух з цієї розпорошеності прагне немовби зібратися; особистість хоче усвідомлювати саму себе прозорою, усвідомлювати своє вічне право. Коли цього не відбувається, рух гальмується, і відштовхується, тоді настає занепад духу. Треба працювати багато над тим, щоб ця зупинка у духовному житті не дійшла до свідомості: слід працювати та застосовувати інші засоби... (проте) цим занепаду духу не уникнути. В занепаді духу існує щось не пояснюване... Коли ми запитуємо занепалого духом, що його так гнітить... він відповідатиме так: не знаю... Його відповідь, між іншим, цілком слушна, бо як тільки він розуміє себе у пригніченому стані, занепад духу зникає, в той час як смуток не усувається з рознізнанням його причини... занепад духу –

[1] V, 123.
[2] V, 125 ff.

це гріх, щоб не мати глибоких і внутрішніх намірів. Занепад духу... спадає загалом лише на найобдарованіші натури... Людина... завжди якимось чином стримуватиме пригнічений стан; у цьому криється куди глибша причина... яка людині не дає змоги, самій ставати цілком проникливою. Коли ж душа не відає таки жоднісінького пригнічення, то це є причиною того, що вона не передчуває жоднісінької метаморфози»[1].

У цьому місці все суттєве в появі нескінченно різноманітного процесу натякає на таке: існують дві сили – бажання бути проникливим і бажання не бути усвідомленим; відбувається трансформація пригніченої сили прагнення до розкривання у стані духовного занепаду[2]. Цей занепад духу – несвобода, не поясненне, немовби дане; проте такий стан зникає, якщо людина має розуміння у стані пригнічення, відтак проникає у процес розкривання: оскільки, проте, людина зрештою, завжди якимось чином залишається непроникною, занепад духу не щезає; коли ж він зникає повністю, – це ознака того, що життя духу урвалося.

Різноманітність форм, у яких процес боротьби немовби відносно набуває тривалих виявів, нескінченна; «тому що продуктивна сила духовного життя не стоїть позаду сили природного життя, духовні стани у своїх відмінностях незліченніші, аніж квіти»[3]. Численними є і шляхи відхилення і затемнення: «зручність, про яку іншим разом хочуть думати»; «допитливість, яка не буде нічим іншим як допитливістю»; «нескінченний самообман»; «жіноча слабкість, яка знаходить утіх з іншими»; «набожне ігнорування»; «тупе гендлярство»[4]. Або ж, мабуть, через неуважність, чи іншим способом, через роботу і торгівельну діяльність, як засіб розсіяності, вона намагається зберігати для самої себе темряву про свій стан, проте, знову ж так, що ін не зовсім стає чітко зрозумілим, що вона робить це лише тому, щоб створювати темряву»[5].

Шлях розкривання – це певна внутрішність; вона за Кіркегором, розуміння вічності. «Омана вічності може виявлятися різним способом: як насмішка, як прозаїчне одурманення, у зрозумілості, як гендлярство, як захоплення тимчасовістю тощо»[6].

Різноманітними бувають також сфери трансформацн. Про тілесні явища, які зазвичай потрапляють в поле зору медицини, аж до форм самоусвідомленості тут існує ряд «несвобод», в яких душа може робити розбіг. Як у стані пригнічення що тут не піддається поясненню, зовні у звичайному стані, у звичайнім даності, зас-

---

[1] II, 159/160

[2] Кіркегор тому й називає цей пригнічений стан «істерією духу». Хто тут хоче поділяти погляди з Фройдом, міркує по-сучасному, бо при всіх аналогії в розумінні трансформації відштовхнуті сили у Фройда немовби найнижчі (сексуальні), у Кіркегора найвищі (прагнення до набування проникливості в особистості).

[3] V.126 ff.

[4] V. 137.

[5] VIII, 46.

[6] V, 151.

відчується, що процес розкривання зазнає ущемлень, так у перенапруженні чуттєвості, ірітабілітеті, неврастенії, істерії, гіпохондрії тощо»[1] так і в стійкій ортодоксії, у вправлянні набожності, у прикипанні до «об'єктивної» істини. Людина завжди відчуває страх, якщо, проникнута цими твердинями, повинна бути відкритою, зрозумілою; вона впирається роз'ясненню, оскільки в обмеженому своєму «Я» зайшла надто далеко, приймаючи його за суттєве «Сам» замість самостановлення. Ці явища могли як такі, що зв'язують її, як утворення непроникні для неї, (звідси «хвороби» чи прийняті «істини») виникати лише у трансформації, коли вона зійшла в бік від процесу розкривання, який неперервно ставиться під сумнів, наприклад, «яких зусиль не докладалося у наш час, щоб навести новий доказ безсмертності душі; і досить прикметно те, що в той час як це трапляється, щезає певність. Думка про безсмертність несе в собі владу, її наслідки мають певний відбиток, її сприйняття покладає з собою відповідальність, яка, мабуть, перетворить усе життя таким способом, якого остерігаються. Тому ми намагаємося зараджувати собі, заспокоїти власну душу, саме тоді, коли ми думаємо напружено, силкуючись навести новий доказ... Кожна така індивідуальність, яка вміє наводити доказ про безсмертність душі, яка, проте, сама не доведена, постійно матиме страх перед кожним феноменом, якого вона доторкується таким чином, що подальше розуміння про неї зазнає тиску від того, як назвати те, що людина безсмертна. Перед нею поставатимуть перешкоди, їй неприємно буде доторкатися, якщо звичайнісінька людина якнайпростіше веде мову про безсмертя»[2].

«Прихильник найпростішої ортодоксії... знає все, що треба знати; він згинається перед святим; істина для нього це поняття про церемонії... це він знає все як той, хто може довести математичне твердження, якщо треба використати літери ABC, проте не може, коли пишуть DEF. А тому у нього з'являється страх, як тільки він чує, що дослівно це не те саме»[3]

Так набожний знає, що релігійне абсолютно співвимірне, що воно не щось, яке належить певним обставинам і митям, що воно, натомість, може мати при собі кожну мить. Коли ж він (набожний) повинен учинити релігійне співвимірним, він не є вільний; видно те, як він перед самим собою; видно і те, як він, хоч і виступає, повернувшись, і своїми поглядами до неба, своїми розпростертими руками, приходить до хибного часу. Тому якась з таких індивідуальностей відчуває страх перед тим, у котрого відсутні ці вправляння, тому для свого зміцнення, вона хапається за величні погляди про те, що світ ненавидить набожних»[4].

Кіркегор розвиває схему для «нестачі внутрішності» (яка у нього ідентична із самостановленням, розкриванням). Їй бракує не механічно, а через діяльність, в тому числі і через події, що відбуваються з індивідуумом, вона (нестача), як гово-

[1] V, 136.
[2] V, 138 ff.
[3] V, 139.
[4] V, 140.

рить Кіркеґор, містить завжди активність і пасивність, і з огляду на першість одного чи іншого щоразу існує пара феноменів, у яких при нестачі внутрішності індивідуум набирає розбігу. Отаким чином один одному відповідають безвір'я і забобон, обом бракує внутрішності. «Розглянуті суттєво вони ідентичні. І те й інше – це острах перед вірою… Забобон – безвірний супроти самого себе, безвір'я забобонне проти самого себе… Зручність, лякливість, дитинність забобону знаходить за краще, залишатися в ньому, аніж покинути його; упертість, гордість, пихатість, безвір'я знаходять за розумніше залишатися в ньому, аніж зректися його. Найбільш рафінована форма такої саморефлексії постійна, така, що ми цікавитимемося самим собою, бажатимемо вийти з цього стану, проте у самовипадковій приємності вона залишається в ній»[1] – Або інша пара: гордість і лякливість ідентичні. Гордість це глибинна лякливість; бо хто досить полохливий, не хоче збагнути, що насправді є горде… У житті вже був випадок, коли дуже горда індивідуальність була досить лякливою, що ніколи на щось не одважувалася, досить лякліва, щоб виявляти бажання бути якомога незначущішим, щоб цим самим не було зачеплено її гордості»[2]. В іншому місці Кіркеґор, пишучи що виникає при відсутньому набуванні проникливості, говорить про те, що тут «змішують п'янкий трунок, упертість тупість, лякливість і гордощі»[3].

Усі форми, у яких своє «Я» чи розкривання пов'язане, Кіркеґор називає «розпачливістю». З іншого кута зору він у прийнятті усвідомленості чи проникливості щоразу зображує специфічні види, як своє «Я» відвертається від загального, і повертається в бік скінченного. При цьому людина розпачливо не бажає бути самим собою, або ж розпачливо, уперто бути самою, якою вона є, не якою вона стає чи хоче бути. Ці форми Кіркеґор описує приблизно ось таким чином[4].

б. Ми самі не хочемо впадати у розпач

1. Розпачливість через земне чи через щось земне.

Тут немає ніякої нескінченної усвідомленості про своє «Я»… Розпач – звичайні страждання, зазнавання зовнішнього тиску, він в жодному разі не настає як дія зсередини… Те, в чому безпосередня людина має своє життя, викрадається у неї «ударом долі»… Вона називає себе розпачливою, вона розглядає себе мов мертвого, мов тінь самої себе. Коли ж раптово усе змінилося, усе зовнішнє, і сповнилося бажання, тоді до неї знову повертається життя… Проте це єдиний спосіб, яким чином безпосередність може боротися, єдине, що знає; впадати у розпач і ставати безсилим. Вона… цілком спокійна, немовби мертва, витвір мистецтва, яким чином «перебувати тут мертвим»… А приходить допомога ззовні, починається знову нове життя… А не приходить ніяка зовнішня допомога, однак, немовби життя, проте: «вона сама ніколи не стає знову нею – каже Кіркеґор… У мить розпачу в них нема найдужчого ба-

[1] V, 143 ff.
[2] V, 144 ff.
[3] II, 105.
[4] VIII, 47–72.

жання, як те, щоб стати чи ставати іншим… Бо ж безпосередня людина не знає самої себе, пізнає саму себе повністю, літера в літеру, лише по спідниці вона завважає в зовнішньому, що вона має своє «Я».

А зберігається в безпосередності якась рефлексія, то людина хоч і ставатиме більше ніким іншим, але робить це як чоловік, котрий покидає свою домівку, щоб знадвору розглядати й очікувати, аж поки проминуть лихі обставини. Поки існує складність, вона не може, як це називається з особливою виразністю прийти до самої себе, але це приходить, можливо, обставини змінюються, і похмурі очікування забуваються. Під час цього вона, так б мовити, безперервно, приходить у гості до самої себе, щоб подивитися, чи не настала переміна. І як тільки вона настала, людина знову повертається додому, знову є тим самим», як він (Кіркеґор) говорить, однак діє лише те, що вона знову починає там, де припинила.

Ось тут людина, немовби дивлячись на себе, уникає процесу внутрішності. А коли не настає ніякої зміни в труднощах, цього процесу не відбувається. Людина зараджує собі іншим способом. Вона повністю обгинає з напрямку всередину… щоб насправді ставати своїм «Я». Усе питання про своє «Я» у глибшому розумінні стає певним різновидом наглухо зачинених дверей позаду його душі, дверей, за якими нічого немає. Людина переймає те, що своєю мовою називає своїм «Я», що їй може дано в намірах, хисті тощо, однак у напрямку назовні, тобто, у реальне, діяльне життя. З трішечки рефлексією, яку вона має в собі, вона поводиться дуже обачливо… Отак їй вдається потроху й забувати; своє «Я» упродовж років вона дивиться на це майже як на щось смішне. Людина тепер вдало одружилась, — це діяльний і підприємливий чоловік, батько і міщанин. Удома слуги величають його «Він сам». Він набрався життєвих премудрощів, прив'язався до часу та своєї долі.

У житті таких людей буває таки мить, коли вони таки беруть напрямок усередину. Та тільки вони стикаються впритул з першими труднощами, вони їх обходять. А потім забувають той свій найкращий час, немовби то була якась дитячість. Цей розпач трапляється найчастіше. Відтак загальна думка, що розпач щось таке, що притаманне юності, але не статечному чоловіку. Це незнання того, що людина є дух, а не просто різновид тварини, коли ми думаємо, що з вірою і мудрістю складається усе так зручно, що це в реальності, безперечно, прийде з роками. Однак ця річ виглядає радше так, що людина в духовному смислі з роками приходить до чогось, отак, просто, з роками бо, мабуть, зникають, хай і трішки, пристрасть, почуття і фантазія, дещиця внутрішності, яку ми мали, і без сумніву ми впадаємо у тривіальність, щоб розбиратися в житті. А коли людина справді розвивається з роками, вона в істотному усвідомленні себе самої стає зрілою, то вона впадає в розпач у якісь вищій формі.

2. Розпач стосовно вічного чи над самим собою:

Якщо попередня розпачливість була пов'язана зі слабкістю, то ця розпачливість перевищує свою слабкість. Розпачлива людина бачить сама, що є слабкістю брати земне так близько до серця. Проте, щоб від розпачу відійти

геть і прийти до віри, і в своїй слабкості виявити смиренність перед Богом, вона заглиблюється в розпач і відчаюється у своїй слабкості. Також і цей розпач підходить формі, що ми впадаємо у розпач, не бажаючи того самі. Своє «Я» саме не прагне визнавати себе. Своє «Я» може, в розпачі не забувати цієї слабкості, воно певною мірою ненавидить себе самого, навіть більше, воно так б мовити, не хоче нічого знати і нічого чути про себе. Оті наглухо зачинені двері, про які йшла мова, і за якими нічого не знаходилося, – тут реальні, але, напевно, надійно замкнуті двері, за якими і сидить очевидно своє «Я» і звертає увагу на себе самого, і цим самим проводить до кінця час, що воно не хоче бути «ним самим», однак є досить свого «Я», щоб любити себе самого. Це ми називаємо замкнутістю. Він навчений пан, чоловік, батько, заповзятий службовець, приязний до своєї дружини, турботливий сам до своїх дітей. А християнин? Авжеж, проте він найліпше уникає таких розмов. До церкви навідується зрідка, бо у нього думка в голові, нібито більшість панотців власне й не знають, про що вони говорять. Він робить виняток для цілком котрогось окремого священика, проте він не може його слухати, бо у нього страх, це може завести його надто далеко. І навпаки він нерідко відчуває бажання до самотності, вона для нього життєва потреба. Замкнутий розпачливець живе тепер у ніч, годинами, які, якщо й навіть прожиті не для вічності, все одно мають якусь справу з вічним; він зайнятий своїм відношенням свого «Я» до себе; проте, власне, далі він не йде. Коли потреба у самотності задоволена, тоді він немовби виходить [із себе], навіть якщо йде додому і проводить час зі своєю дружиною та дітьми. Те, що його робить чоловіком дружини таким приязним і як батька чуйним, є окрім його природної добродушності і відчуття щастя ствердженням його слабкості, яке він сам витворив у своєму замкнутому внутрішньому (світі). І коли б котромусь була б спромога стати співзнавцем його замкнутості, він сказав би йому: «Це таки гординя, власне, ти пишаєшся своїм «Я», то він навряд чи зізнався б у цьому комусь іншому. І коли б він залишився на самоті з собою, то, певно ж, додав би, що в цьому щось є... Такий розпач у світі доволі рідкісний.

Така замкнута людина тупцює на місці. Зберігається оця замкнутість, то це загрожує самогубством, що немовби дихає в обличчя. А коли, навпаки, він розмовляє з кимось, і розкривається якісь одній людині, тоді він, очевидно, так далеко зайшов, що самовбивство вже не загрожує від замкнутості. Однак може трапитися, що він якраз тоді, коли вилив свою душу перед котримось іншим, упав у розпач від цього, бо з ним відбувається таке, немовби йому стало набагато краще, якби він приховував це у собі, перебуваючи у стані мовчазності. Можна було б думати про тирана, котрий відчуває прагнення поговорити з котроюсь людиною про власні муки, так методично калічить масу людей; бо ж стати його довіреним, було б безсумнівною смертю: як тільки тиран висловився супроти нього, ту людину вбивали.

в) Розпач, ми самі хочемо впадати у розпач, упертість.

Спочатку розпач виникає через земне, потім над самим собою відносно вічного. А потім настає супротив з допомогою вічного своє «Я» мало б мужність для того, щоб втратити самого себе; Тут своє «Я», навпаки, не хоче починати з того, щоб воно відмовилося від самого себе, а ствердило самого себе. Тут розпачливість усвідомлена, що вона є, вона не йде ззовні, як страждання від гніту зовнішнього світу, і йде прямо від свого «Я» шляхом усвідомленості нескінченного свого «Я», тоді своє «Я» бажає розпачливо керувати самим собою, або ж творити самого себе, людина прагне своє «Я» викінчити до свого «Я», яким вона хоче бути. Її конкретне своє «Я» таки має необхідності і межі, є щось цілком визначене, з цими силами, намірами тощо, у цій конкретиці відношень. Проте через нескінченну форму вона намагається лише переформувати це ціле, а потім, як їй заманеться, отримати своє «Я». Свого «Я» вона не хоче притягувати, в даному їй своє «Я» не бачити своє завдання, вона це своє «Я» через нескінченну форму, якою воно є, хоче сконструювати сама. Власне, вона постійно поводиться просто, експериментуючи з самим собою. Їй не знайома ніяка влада над собою, від чого у неї в основі відсутня серйозність, і вона може лише прибирати вигляду серйозності, якщо сама своїм експериментам надає якнайбільшої уваги. Цілком мимовільно вона може в будь-яку мить розпочати це заздалегідь. Таким чином, своєму «Я» мало таланить дедалі більшою мірою ставати ним самим, що це засвідчується дедалі чіткіше як гіпотетичне своє «Я». Цей абсолютний повелитель – король без країни. Розпачливе своє «Я» постійно будує лише повітряні замки, і постійно у повітря. Це своє «Я» зачаровує мить; таке самоопанування, така непохитність, така атараксія тощо межує майже з байкою. Це своє «Я» у розпачі силкується дістати цілковите вдоволення і насолоду, що воно і робить для себе самого, саме розвивається, воно є самим, воно хоче мати честь від цього поетичного, майстерного задуму, як воно це збагнуло для себе самого. Проте в основі залишається загадка, що воно розуміє під самим собою. Таке своє «Я» експериментуючи, мабуть, таки наштовхується на ту чи іншу трудність, наражається на якусь суттєву шкоду. Це своє «Я» почувається мов Прометей, прикутий для цього рабства. Ото ж воно стражденне своє «Я». Цей розпачливець, котрий сам хоче бути розпачливим, не хоче, щоб цю шкоду було усунуто. Людина переконалася в тому, що цей кілок застряв так міцно в тілі, що незмога вийняти його з нього; тому вона приймає його ніби навічно. Для неї це привід злитися на всяке існування, і вона сама хоче тут виявити упертість, бути з ним насамоті. Їй більше до вподоби, коли воно так і має бути, бути самою з усіма пекельними муками, аніж шукати допомоги. Страждалець в будь-якому разі має один чи кілька способів, як зарадити собі. Коли ж це допомагає, він, певна ж річ, охоче вдається за допомогою… Коли ж у глибшому розумінні постає щось серйозне, що допомога конче потрібна, особливо від чогось більшого чи найбільшого, оця приниженість, неминуче ставати мов ніщо в руках помічника, котрому усе під силу, тоді ця людина віддає перевагу нудному і дошкульному стражданню.

Демонічне

Людина, котра в цілковитому усвідомленні сама прагне виявляти впертість, стає «демонічною». Цілком демонічне проникливе самому собі, наскільки дух, але у проникливості з упертістю тримається свого випадкового свого «Я»; «Чорт – лише дух і тому абсолютна свідомість та прозорість; у ньому відсутня будь-яка темрява…, звідси й (людини) розпачливість – найбільш абсолютна упертість»[1]. У цій граничній конструкції Кіркеґор показує силу, яка поза противагою розкривання і замкнутості існує прагнення до скінченного, випадкового свого «Я». Принаймні видавалося, що цей процес розкриття як таке є водночас самостановленням і це самостановлення як таке, становлення загального, у формі абсолютно окремого. Тепер Кіркеґор конструює форму, яка стає цілком прозорою, проте не тримає з упертістю незагальне своє «Я». Це бажання у прозорості для нього і є демонічним. Отже, демонічним не є сила, яка прагне до розкривання чи замкнутого, як така, але і тим і тим може оволодіти демонічна воля.

Демонічне у Кіркеґора не цілком однозначне. Для нього, усетаки, воно має те саме значення, подібне до того, описаного в попередньому розділі, найчастіше воно є ця воля, яку він (Кіркеґор) називає волею до злого. У відтворенні думок Кіркеґора ми, зрештою, виходимо з широкого поняття про демонічне, щоб потім повернутися до вужчого, що лише тут ставиться як питання.

Якщо бажають ті, «котрі діють в очевидному розумінні» (котрі, однак, переживають те, що покладено переживати кожній людині: те, що вони діють) означити особливим зауваженням, то можна таки цілком вживати демонічне як вище поняття… Демонічною є кожна індивідуальність, яка без визначеного засобу (звідси замкнутість супроти решти), лише через саму себе стоїть у відношенні до ідеї. Якщо ця ідея – Бог, то індивідуальність релігійна, якщо ця ідея – зло, то вона демонічна у вужчому розумінні[2]». Демонічне має ту саму властивість, що й Божественне, бо саме окрема людина може вступати в абсолютне відношення до нього ж самого[3]». За Кіркеґором релігійна і демонічна людина виступають із загального, проте релігійна людина як окрема прямує до абсолютного зв'язку з Богом, а демонічна до самої себе. Я спроможний зрозуміти лише людину, якою мірою її діяльність знаходиться цілком в області очевидного. «Коли ж іти далі, то постійно наштовхуєшся на парадокс, на божественне і на демонічне; проте одне і друге є мовчання. Мовчання – підступність демона, і що більше ми мовчимо, то стає страшнішим демон, але мовчання – це і свідчення Божества в окремій людині»[4]. Демонічна і релігійна людина – і те й те – перебувають поза загальним. Хто через налаштованість і ситуацію зовні поставлений поза загальним, йому передвизначено ставати демонічним чи релігійним. Кіркеґор показує це на прикладі

[1] VIII, 39.
[2] IV, 206 ff.
[3] III, 90
[4] III, 81.

шекспірівського Річарда Третього, котрий тілесно від природи був потворою, поставлений поза загальним, не в змозі переносити співчуття: «Такі натури в своїй основі парадоксальні, і вони в жодному разі не менш досконалі як інші люди, лише вони гинуть у демонічному парадоксі, або ж вивільняються в божественному… Бути від самого початку природними чи історичними обставинами поставленим поза загальним, – це і є початок демонічного»[1].

Отже, за Кіркеґором, демонічна людина є «ідеальність»[2], не в пануванні бездуховності «у певному смислі доброго в демонічному знаходиться нескінченно куди більше аніж у тривіальній людині»[3]. Демонічна людина існує. У наш час звичайного споглядання, при якому під час розгляду ми забуваємо самих себе: «на людину, котра існує з такою масою енергії як посередній грецький філософ, дивляться як на щось демонічне»[4].

Тепер побачимо, як Кіркеґор зображує затятість волі, якщо він називає демонічною, відносно, власне, випадкового свого «Я». В найчистішій формі Кіркеґор знаходить її в останній формі того, що ми самі бажаємо бути в розпачі, до чого ми додаємо.

«Що більше усвідомленості в такому (бажаючому), то розпач і стає демонічним. Певне своє «Я», що саме прагне бути розпачливим, мучиться від якихось страждань, які не дають коли-небудь виокремити себе чи відокремитися від конкретного свого «Я». Саме на цю муку уражена нею людина кидає усю свою пристрасть, яка, зрештою, стає демонічним шаленством. Тепер вона не хоче допомоги. Колись вона охоче повіддавала б усе, щоб спекатися цієї муки. Оскільки у неї була нагода зачекати, тепер це позаду, тепер вона лише лютувала б супроти всього, хоче бути покривдженою усім світом, буттям… Вона сама хоче бути ним, вона почала з нескінченного абстрагування про своє «Я» і тепер вона, насамкінець, стала такою конкретною, що постане незмога ставати вічно у способі (як на мене, це ще один якийсь спосіб вираження Кіркеґора стосовно становлення загального) і, проте, вона не хоче бути у стані розпачу, а бути ним… Цей вид розпачу в світі трапляється рідко… У цьому розпачі ми не раз хочемо знаходитись у стоїчній залюбленості в самих себе і в самообоженні бути самим, але не так як ті, напевно, фальшиво, проте, у певному розумінні своєї досконалості ми самі хочемо бути, далебі ні, у ненависті супроти буття нам хочеться бути самим, самим у своєму скиглінні… Ми бо вважаємо, ніби обурюючись супроти всього буття, маємо доказ проти його доброти. Це доказ, на думку розпачливця, того, щоб бути самим, і він хоче ним бути…, щоб цією мукою протестувати супроти всього буття[5].

«Від такого демонічного, яке жахіття цілого стану відбиває у собі, ми повністю в загальному отримуємо відповідь: «Я лише один раз такий, облиш мене у

[1] III, 98.
[2] IV 90.
[3] III, 89.
[4] VI, 328.
[5] VIII, 70–72.

спокої»; або ж така людина, розмовляючи про певний момент у своєму минулому житті, скаже: «У ті часи я ще міг урятуватися, найжахливіша відповідь, яку можна вигадати»[1].

Демонічна воля майже ніколи не існує у прозорості. Вона може зберігатися лише в темряві. Отаким чином вона якнайчастіше є сила, яка опирається прозорості, – сила, що підтримує всі сили замкнутості. Демонічне спроможне здебільшого лише оволодіти людиною, перебуваючи перед нею захованою, залишаючи її у неясному уявленні про себе: так що людина, у прагненні до союзу, позаду себе має демонічну волю, яка надто безсила для демонічного панування. Ось таким чином часті форми, що виникають показують хитання від відкритості до замкнутості:

Замкнутість може бажати розкриття, тільки й воно приноситься дорогою ззовні, отже, підштовхнути його… Вона може бажати розкриття, аж до певного ступеня, проте не хтіла б залишати бодай крихту, щоб потім заздалегідь почався процес замкнутості (це може бути випадком у підпорядкованих духів, які не спроможні чинити щось en gros (величне). Замкнутість може прагнути до розкриття, але incognito (таємно – *лат.*). (Це найвинахідливіша суперечність у замкнутості. Між іншим у поетів є приклади цьому). Розкриття може й долати; в самому моменті замкнутість, проте, одважується на останню спробу, і досить хитро, – перетворити розкриття на містифікацію, і тепер вона перемогла її[2]. – «Істина для окремої людини присутня лише тоді, коли вона сама, діючи, виробляє її. А коли істина наявна для індивідууму в якийсь інший спосіб, і зазнає від нього перешкод, щоб у цей спосіб бути присутньою для нього, – тоді перед нами феномен демонічного… Питання в тому, чи людина пізнає істину в найглибшому смислі, чи вона дає їй пронизувати усю свою сутність, бажає приймати усі інші наслідки, і чи вона у скрутному випадку не приховала на прозапас для себе тайник і для наслідку має поцілунок Іуди»[3].

Для приховування слугує діалектичне. Кіркеґор говорить про те, як один юнак «закутався демонічною віртуозністю рефлексії»[4]. Але: «Те, що людину робить демонічною, не є діалектичним, звісно ні; але те, що вона залишається в діалектичному»[5].

Ці проміжні формування, попри всю замкнутість, однак не можуть витримувати мовчання[6]. «Розкриття можна висловити словами; а потім нещасна людина кінчає тим, що вона нав'язує кожному свою таємницю. Це може передаватися міною, поглядом; адже бувають погляди, якими людина не самовільно відкриває приховане»[7].

Слабка демонічна воля страхається задля темряви, яка, попри її слабкість, дає їй змогу існувати, оскільки вона у прозорості щезатиме, від будь-якого доторку,

---

[1] V, 136.
[2] V, 126 ff.
[3] V, 137 ff.
[4] IV,104
[5] IV, 403
[6] V, 124.
[7] V, 128.

який несе їй цю загрозу. «Як п'яниця постійно, день у день, не обходиться без похмілля, із страху перед ломкою, так і демонічне… Всупереч котромусь, хто його переважає в доброму, демонічна людина може… просити для себе, вона може просити для себе із слізьми, що вона звертається не до нього, що вона, як вона висловлюється, не ослаблює його! Якраз тому що демонічна людина у собі послідовна, … вона має втратити всеціліcть»[1].

Конкретне свого «Я» людина за Кіркегором, може переймати і проникати на волі або ж уперто стверджувати в неволі. Противага виступає «жахливо», якщо це конкретне є страшним, у чому людина не одважується зізнатися.

«Те, що замкнута людина приховує у своїй замкнутості, може бути таким жахливим, що вона не одважується це висловити, навіть і перед самим собою; бо воно (жахливе) таке, ніби замкнута людина своїм висловленням чинить новий гріх… Найперше приходять до цієї замкнутості, якщо індивід не був у силах оволодіти собою, в той час, коли він переживав оце щось жахливе. Ось так людина у стані сп'яніння може вчинити щось таке, про що згодом згадує туманно… Те ж саме може трапитися з людиною, котра стала одного разу душевно хворою, і зберегла згадку про попередній стан. Що тут вирішує, -- чи феномен є демонічним, – це позиція індивіда до розкриття: чи він той факт хоче розгледіти завдяки свободі, хоче перейняти його на свободі. Як тільки він цього не хоче, феномен є демонічним»[2].

Людське існування, яке не є вільним, бере у темряві над своїм «Я» свої дари лише як сили для діяльності і його «Я» як не пояснюване «Щось», тоді, як вільне існування своє «Я» прагне збагнути у бік внутрішнього[3].

Власна прикметна ознака демонічної людини, котра повернулася до свого випадкового «Я» як абсолютного, є те, що для неї більше нічого нема серйозного. Кіркегор додає слова Макбет (після вбивства короля): «Відтепер у житті більше нема нічого серйозного». Те, що людина існує у загальному, цілому, вічному, – це передумова «серйозного». «Серйозність у цьому розумінні означає саму особистість, і лише серйозна особистість є реальна особистість». А тому не існує ніякого певнішого мірила, для того, для чого годиться індивід у своїй найглибшій основі, як тоді, коли ми пізнаємо: все, що серйозно робить йому життя… Хто, звісно, у чомусь іншому, у будь-чому великому та галасливому, але не над собою самим став серйозним, той, попри всю свою серйозність, є птахом-пересмішником… Коли ж виникає бажання вивчати справді демонічне, то слід лише дивитися на те, яким чином індивідуальність осягає вічне… Вічне у людині ми заперечуємо: вічне взагалі осягаємо абстрактно; вічне втягують у час, керуючись фантазією; вічність сприймають метафізично…» У всіх випадках «про вічність ми не хочемо думати серйозно; перед нею відчуваємо страх, і страх проникає сотнями потоків. Однак це так само і є демонічним»[4].

---

[1] VIII, 105.
[2] V, 128.
[3] VIII, 43.
[4] V, 145-153.

II. Дух за різновидом своєї сутнісної реальності

Хаос і форма з одного боку, індивід і загальне з іншого, були протилежності, між якими існує життя, яке перестає бути життям, якщо воно повністю падає в одну із сторін протилежності. Коли ж робиться спроба збагнути безпосередніше самі живі форми, – навіть якщо й фактично завжди непрямо – то при кожній формі слід помислити, що до них приєднуються низки неживих відхилень, які постають, якщо життя з того вузького гребеня завертає в окремі сторони протилежностей.

З огляду на різновид реальності, яка стає істотною і панівною, реаліст, романтик і святий у демонічному житті різняться між собою.

1. Реаліст

Реалізм розглядає формування у просторово-часовій реальності визначальним. Для нього має значення: «Істинне лише те, що дає плоди». «Успіх» не є безсторонній, але для нього це вагомо. Без дійсності не існує ніякої цінності. Переживання, обдумування, план і надія є ще нічим, має значення їхня реалізація. Реалістові важливіше виконати найдріб'язковіше завдання, виставити назовні найдрібніший виріб, аніж довго дискутувати про життя, розвивати, обґрунтовувати принципи, робити висновки. Взяті завдання виконуються, оскільки для їхньої реалізації міцно прикипає почуття гідності реаліста. Активна установка оволодіває ним і спонукає його до об'єктивізації в діяльності, в зусиллях, у поєднанні поетичних, філософських і наукових творів; (для нього) ліпше робити щось зовсім незначне, аніж насолоджуватися цілим.

Живий реалізм демонічного типу має всі конкретні образи світу, йому притаманне і наочне. Образи світу важать для нього лише тому, якою мірою вони у чуттєво-просторовому стали імманентними і прибрали постави. Для нього абсолютне є сучасним, близьким. Але цей світообразє не зовсім щось мертве, дійсність чуттєво-просторового зовсім не остаточна; навпаки, уся дійсність може змінюватися за формою. Усе, що є і стає дійсністю, залежить від його волі. А тому дійсність не є щось обтяжливе, остаточно сприйнятливе для себе, але й насамперед щось відкинуте. Усіма нитками живий реаліст зрісся з конкретною дійсністю, тому у нього повага до дійсності як всецілості, перед могутнім, що присутнє, створене і сформоване активним реалізмом людства. Він не може собі уявляти, що можна виявляти бажання і змогу будувати цілу дійсність знову, знизу, згідно з його засадами зробити їх лише «правильними» і «справедливими». Він знає дінсність з досвіду, він з нею

одне. Проте він, своєю чергою не виявляє шанобі, коли не буває нічого дійсного, над яким не можна працювати, перетворювати його. Він усвідомлює дію, якщо таке відбувається, свідомий відповідальності. При цьому його не п'янить жодна сформульована засада, він не дозволяє втіхи, щоб в разі невдачі сказати: це така ж трагедія, від чого фанат відносно легко сприкрюється. Він не бачить жодної гарантії для права на те, щоб просто пожертвувати життям. Віддати життя – означає суб'єктивно виправдати будь-якого фаната та ірреаліста. Він має потребу у глибинному виправданні внутрішнього божества, віри, яка спрямовує його без достатньої об'єктивізації в основних засадах, наскільки багато їх використовується в ролі допоміжного засобу що оминає. Тут для нього нема ніякої втіхи, які для ірреаліста, що можна в найгіршому випадку таки покласти життям. Він відчуває своїм обов'язком, вибирати і діяти так, що він діє у згоді з дійсністю, яку він хоче перетворити; і якщо дійсність не кориться, він відчуває за собою провину, в той час як ірреаліст бідкається з кепських обставин, що мають місце у дійсності. Найкрайніше посилання відповідальності і розпачу у психологічному процесі – це шлях, щоб дійти до інтуїції у напрямку до конкретної діяльності, в той час як діяльність за простим принципом і в сліпій самопожертві поверхова і далека до дійсності на користь світу права, правильності цінностей, вартостей, які захоплені в абстракціях як нежиттєві не на користь будь-якій дійсності, є для реаліста малозначущими.

Але що слід робити, яких цілей слід домагатися, – остаточної відповіді реалізм на це не дає. Це оселя відповідних рецептів, необхідних для маси, рецептів, що невпинно змінюються. Якраз живий реаліст, з опорою в нескінченному, зрештою, знає лише про все конкретне, яким чином він тут і яким чином тепер він має діяти, і, проте, відчуває себе опанованим демоном, котрий є вираженням ідеї і напрямку, що їх він може ставити перед собою не як вчення і рецепт. Його намагання – досягти цілком спеціальної, конкретної картини світу дійсності, в якій він живе. Загальна картина світу у розмаїтому вигляді може бути її тлом, проте обманюючи себе і блукаючи, оскільки вона якраз стосується індивідуального, сучасного, своєрідного стану. Скрізь і щомиті все виглядає інакше, загальні картини світу – це прості схеми, які ніколи повністю не підходять дійсності, в якій треба діяти. Надалі причина і мета діяльності хоч і можуть подаватися раціонально, відносно миті принципом і рецептом, зокрема бути фіксованими для залежних співробітників, проте реаліста зв'язують не принципи і рецепт – а лише ідеї, які жодним чином не можна сформулювати остаточно і цілком вичерпно, а самі зростають з діяльністю і пізнанням, – проте він (реаліст) з живої нескінченності свого досвіду і своїх ситуацій в останній причині приходить до ірраціональних рішень, «слушних» лише ретроспективно, завдяки успіхові, і які містять дуже багато прорахованого, доцільного, проте, на основі одного не прорахованого стосуються інших. Це ми називаємо, звісно, особистістю, рішучістю то-

що. Це є ірраціональне, що свою відмінність має лише після кола дійсності і після сил, що в ньому вміщені, чи-то ідеї чи просто вітальні цілі. Коли керують ідеї, реаліст налаштований у напрямку демонічного.

Як усі субстанціні витвори життя, їх можна, не за суттю, змістом зустріти у вигляді понять. Тут, як і колись, ми бачимо колію, напрямок якої ми не пізнаємо. Ми знаходимо лише прикметні ознаки для психологічного процесу, в якому торують цей шлях. Якраз через невизначеність відбувається постійно плутанина. Інші, звісно, неоднорідні витвори віддають ніби реалізмом і вимагають для себе цінісного акценту, що підходить цьому витвору субстанційного живого реалізму.

Цей порожній реалізм перевертає твердження: замість того, щоб відчувати: лише те, що в реальності пізнає витворення і здійснення, є істинним, – він, радше, відчуває: усе, що стає реальним, що має успіх, є істинним, і тому воно одне має виправдання. Замість того, щоб в реальності завважати демонічний напрямок, усуваються самі цілі реальності, навіть в умовах неминучих, сприятливих обставин, що задовольняють матеріальні інтереси в найширшому розумінні. Замість напрямку постає безлад у діяльності, щоб використати кожну нагоду у цілковитій залежності від випадкової констеляції, яка дозволяє завжди по-новому визначати свій напрямок і пізнавати лише певний взаємозв'язок: служити добробуту і потребам скінченного індивіда чи його колективу, якою мірою він сам бере участь у цьому. Замість того, щоб цілям надавати право і смисл, які в реальності набувають витворення, самі цілі даної реальності усуваються, внаслідок чого в жодному разі не досягти «витворення» реальності, а лише подальшого існування у випадкових, мінливих умовах. Слова Бісмарка, які є чітким виразом демонічного, справжнього реалізму, подеколи з особливою легкістю слід сприймати у смислі безладного реалізму. Цю двозначність можуть проілюструвати такі Бісмаркові твердження: «Я ніколи не жив, керуючись засадами. Коли я мав діяти, то ніколи не запитував себе: яким засадами ти керуєшся у своїх діях? Однак я брався діяти і робити те, що вважав добрим. Так, мені часто закидали, мовляв, я не керуюсь жодними засадами. Якщо мені доводиться проводити життя, спираючись на якісь засади, то зі мною станеться так, ніби я повинен проходити вузькою лісовою стежкою, і неодмінно тримати в роті якусь довгу палицю».

Безладному реалізмові, з огляду на той самий рівень, хоч і протилежний в існуванні, притаманний реалізм міцно сформованої оболонки, яка сприймається як абсолютна, остаточна реальність. Існуючі установлення, майнові стосунки, права, правила роботи, упорядження місцевості, вивчення природи тощо – незмінні як непохитна традиція; супроти безладу реалістичної діяльності досягається найсуворіше дотримання правил, проте, життя щезло, яке реальність хоч і визнає визначальним, але для того, щоб його змінити і витворити.

Живий реаліст перед ірреальною людиною принципів і фанатиком відчуває (таке): речі не розбивати і подрібнювати, а витворювати! Перед хаотичним реалістом: мати смисл, напрямок і віру! Перед застиглим у формах, вузьким та абсолютним реалістом: відчувати простір, бути вільним, ентузіастичним, щоб бути здатним розчинити, поставити під сумнів, щоб бути здатним зростати і витворювати.

2. Романтик

У романтиці переживання як таке – суттєва річ, своєрідна дійсність. Не зовнішнє здійснення, а самопізнання стає смислом. Особиста доля – це визначальне, не об'єктивність. Суб'єктивність переживання не висловлюється, не стає довершеною об'єктивністю. Нескінченне розширення душевного з одного боку, невпинне переплетіння суб'єктивного й об'єктивного, мрії і дійсності з іншого боку, характеризують даний тип. Особиста доля може охоплювати все істотне, або ж істотно творити. В той час як реаліст живе в об'єктивному, загальному і лише ціле даної йому реальності надає його життю сенсу і мети, то тут у романтиці, приміром, любов до індивіда у способі особистої долі, так що все інше через це всотується, але так, що в подальшому процесі «подолання» можливим стає і поступальне самопізнання. Романтик, оскільки сувора реальність для нього постає як опір і оболонка, викидає все у потік, в якому більше не вирізнятиметься якийсь різновид. І взагалі для нього нічого немає надійного. Він постійно переживає, пізнає, долає, завше в пошуках, ніколи остаточно не вдовольняючись, проте, й ніколи не досягає форми і образу буття. Демонічне як суб'єктивне переживання тут цілком теперішнє, позбавлене здатності для того, щоб до кінця вилущити й утворити оболонку; воно може лише розплавити і рух долання розплавляє все, що виникає, і це може бути таким багатим, таким продуктивним, як це притаманно субстанційним типам. Цей потік демонічного, збудженого, переповненого життя пробуджує у спостерігача єдиним способом враження живого, яке тут неначе просто перебуває, не має ніякого захисного покривала, ніякого надійного ліжка. Навпаки, демонічне реаліста діє по-простому, ощадливо, рідко, проте настирливо перед невтримним, мов течія, романтиком. У романтика є важелі опору лише в собі, у своєму переживанні, але не поза собою у дійсності. Він ставить себе поза світом; він не витворює собі нічого окрім свого переживання. Тому він і є життя, саме життя, ізольований, тому й не творить ніяких форм, творів оболонок. Оскільки смисл є життя, переживання і самопізнання, розгортається нескінченне посилення рефлексії, тут з'являються великі, оригінальні психологи, – проте вони, як, усе об'єктивізуються лише як результат миті, щойно вже подоланого моменту, (існують) лише у формі афоризму та фрагментів. Плин переповненого життя, що все створене хутко

розплавляє, залишає за собою лише оцю величезну купу руїн геніального багатства як його об'єктивне. Кожне ціле, чи то твір мислення в системі, чи в поезії, залишається недокінченим, є в основі фрагмент, великий афоризм. У діяльності, в любові, дружбі є те ж саме: наймогутніше піднесення миті, величезне заглиблення, проте й нездатність міцно триматися, витворювати в уяві, формувати до цілості, бо невтримний плин демонічного жене до того, щоб опановували нові долі і пізнання. Усе це романтичне має щось метеорне. Де зринає цей метеор, він світить, відчуває оточення цього світіння, проте він тікає далі і щезає, забуває, невірний з погляду об'єктивного споглядача та реаліста. Усе він роздуває в собі, і навколо себе, наскільки це бездуховно не всохло, захищене філістерством, і недоторкане – там він справляє лише «естетичне» враження – а саме навколо себе він схоплює шляхетне, створює наймогутніше вивищення і глибокий біль, проте сам він незрозумілий, незбагненний, казковий мов життя.

Для деяких форм життя минущі фази певних психопатологічних процесів є переповнені ідеальні типи. Цей романтичний, демонічний тип не зовсім незвичний, навіть якщо й рідкісний, тому що (він є) при особливих обдаруваннях, у початкових стадіях шизофренічних процесів. Нечувана невтримність, безперестанна повнота переживань, раптово постале усвідомлення нестійкості і безцільності; екстатичне переживання щастя на рівні метафізичної глибини і повне розпачу шукання; мистецька глибина, що причаровує учасників; приміром, гра на піаніно, чого ніколи не вважали можливим, – вона безмежно глибока у відчуванні, чужа, загадкова, така, що зачаровує: один навіть не дуже музичний на слух батько, котрий і не підозрював, що його донька була у початковому стані хвороби, сказав, він не переносить більше цієї музики, проте не зміг відірватися від неї. Незбагненні поетизування – колись, можливо, ніколи не поетичних за природою людей – передають інтуїтивні переживання, які, видається, опускаються в усі безодні. І що тут щойно було – воно минуло; те, чого друг ще цупко тримається, для цього демонічного шаленця зникло, бо ж він потрапив у новий світ.

3. Святий

Святість не знаходить істотного ані у формуванні світу, ані в самопізнанні, вона стосується абсолютного безпосереднім чином. Одне робить необхідним: бути певним в абсолютному як абсолютному, мати останнє безумовне, тобто, самому пізнавати смисл в абсолютному. Звідси усе скінченне є ніяким; світ і своє «Я» нескінченний розвиток того і того формування і пізнання, не заперечуються, а вони не суттєві, вони немовби вияви сукупностей, подолані не просто в окремих стадіях. Усі три типи – реаліст, романтик і святий – свою опору мають в нескінченному, проте,

обидва перші в процесі, останній у нескінченному, як самому абсолютному, що називається Богом. Усі три типи в своєму житті і діяльності безумовні, проте перші два у погляді на світ і своє «Я», зважаючи на пізнання і дію, останній в абсолютній безумовності, безсторонній до світу і свого «Я». Джерела цієї безумовності є специфічним пізнанням: йдеться про щось таке, що людині, котра перебуває у світі і є особистістю, є чуже, ба більше, нікчемне. В цьому пізнається позачасова батьківщина, яку втратити як батьківщину є небезпекою. Тут не має ніякого значення ані щось предметне, реальне, земне, усе, що є ніяким, охоче без ненависті втрачається, а то й знищується без жодної уваги на це. Тільки одне: любов до Бога і святий спосіб життя є важливими; провадження життя у святості, а відтак ніякого розуму у самоформуванні, у поводженні з людьми, діях з любові, відтак, виходячи з конкретного, з погляду на єдину важливу мету кожної душі: належати Богові, щось нескінченно багатозначне, що перебуває перед кожною формулою, кожним правилом, кожним законом.

Ми розмістили в антиномії буття неминучі скінченності, неминучості при всякому бодай найкрихітнішому витворенні світу, конфлікти, компроміси, вияви тямущості, і потребу у пізнанні нашого скінченного свого «Я». Неминучий випадок, неминуча провина, неминуча непослідовність між волею та успіхом, між думанням і фактичним ефектом – це і є наша доля. Святий відчуває усі вияви розпачу, що виникають з цього, заперечує не світ і своє «Я», а ставить себе поза ними як ніякими, одважуючись і можучи жити без світу і неперервного самопізнання, немовби він не є скінченним, а існує в нескінченному як цілому, і готовому, немовби він пробігає не відтинок шляху нескінченного процесу, а в абсолютному сам є абсолютним.. Він вивільняється від усіх скінченних кайданів і навідріз відмовляється від будь-якої прямої дії на світ, повертаючись, якою мірою він вийшов з себе, із свого боку лише до абсолютного, до здатності для святості в «Іншому»: «Будьте досконалі, як Отець ваш Небесний досконалий».

Якщо ми поставимо поряд три типи: реаліста, романтика і святого, то зможемо схарактеризувати їх такими формулами: реаліст має справу у своїй діяльності з людьми, вони для нього засіб чи частини; романтик пробуджує людей, але вказує їм на самого себе: іди слідом не за мною, а за собою; святий входить прямо в душу іншого, з розуміючи, зважуючи, люблячи, він для них шлях, опертя, він почувається виправданим і зобов'язаним, що хтось інший приєднується до нього, йде за ним. Усі три типи впливають своєю особистістю і висловленим ученням; проте лише реаліст впливає безпосереднім формуванням світу, у нього є сила волі, як щось справжнє, конкретне, специфічне; романтик є індивідом, він впливає своїми діями не формуючи, не пануючи виявів владності, він діє не як конкретний імпульс, а як поривання; святий діє душею задля душі, влада

у нього небезпосередня, проте у нього відсутнє бажання до влади як такої, він одважується бути правдиво, відкрито бути проводирем душ, от-як реаліст прагне бути керівником у вчинках, маскуючись доцільними аргументаціями. Результат реалізму – це формування світу, результат романтика – психологічний погляд і педагогічне прагнення, результат святості – вчення та імперативи, які людям треба осягати зсередини та оволодівати ними більше аніж усе інше. Отак святий, про що він, зрештою, не думає, завдяки впливу свого вчення у середовищі соціологічних реальностей не безпосередньо стає неусвідомленим витворювачем, котрий світу, побачив і не захотів формування світу.

Якщо в реаліста ми бачимо волю до влади, у романтика волю до свого «Я», у святого волю до спільноти любові, то їй як просто негативна противага безсубстанційної сутності можна протиставити волю до безсилля, яке не має нічого спільного із святістю, є вираженням зручності, лякливості, нежиттєвості; волю до вияву зусиль, до роботи, до задіяності, наскільки вони є просто самовтечею: волю до ізольованості, самотності, бездієвості, відчуженості, дистанціювання, що є звичайний захист від цілого існування, нежиттєвого спокою, від зручності емпіричного свого «Я»; усі ці негативні установки є просто пасивними, ніякими, засіб, маски, що ошукують позитивне.

III. Полярність містичного: шлях містики і шлях ідеї

На питання про шлях до спасіння відповідають по-різному, з огляду на абсолютизацію окремих установок, образів світу чи цінностей. Раціоналізованими тут є переважно вказівки відносно правильного способу життя як оболонки, що притягують до себе. Спасіння, приміром, згідно з протилежними вченнями має місце у практиці, хай то буде самоформування, хай то це пов'язано з працею у світі, або ж у пізнанні, хай то буде гносіс, чи релятивістське дослідження, або ж у містиці. Оскільки всі інші рецепти зцілення робили метою певне окреме, скінченне, то завжди, зрештою, з'являлася оця містика, в якій усувалися усі роздвоєння суб'єкт-об'єкт, нескінченність як повнота і всецілість стає теперішнім, як останнє спасіння. Можливо, у формах людського духу нічого нема такого загального і в усі часи і в усіх культурах такого подібного як містика. Одначе містика не є щось визначене, а щось багатозначне. Про містичне ми говоримо як про переживання за відсутності роздвоєння «суб'єкт-об'єкт», (див. вище про містичну установку), проте ми говоримо також і про містичне знання, містичний спосіб життя, містичні технічні прийоми, містичну любов тощо. Слово «містичне» стає таким багатозначним, таким, що майже ні про що не говорить, і зберігає лише власний смисл таємничого. Містичне характеризує все незбагненне, загадкове, безпо-

середнє, дарма чи стани, люди чи події для того, хто сам переживає чи лише для спостерігача становлять щось таємниче. Отак виходить, що осмислення чи способи відношень і ведення життя, які взаємно виключають одне одного, шукають виправдання в містичній основі і що з позитивістського боку все незрозуміле називається просто містичним. Ото ж постає завдання відшукати містичне, що належить духові як процесу, у своїх субстанціиних образах. При цьому необхідне цілком загальнопсихологічне уявлення про містичне переживання, уявлення, яке за змістом повинно бути якомога банальнішим, щоб цікавість була прикута повністю до форми психологічного.

Містичне як переживания і процес опредмечення

Наше свідоме душевне існування пробігає в загальному так, що ми постійно як суб'єкти перед собою маємо якісь предмети, думки зі своїм змістом, уявлення, і внутрішньо спрямовані на них – розглядаємо їх, маємо на увазі, відчуваємо, бажаємо тощо, тобто, зазвичай, ми маємо роздвоєння суб'єкт-об'єкт. Принагідно у стані неспання можна спостерігати проміжні стани, від яких ми потім чітко помічаємо в безпосередній пам'яті, що тут було щось душевне, без існування чіткого роздвоєння суб'єкт-об'єкт. Цілком просте, але тому й психологічно повчальне переживання такого різновиду описує Мессер:

«Уперше я переночував в одному, чужому мені, місті, наступного ранку я прокинувся від сну: моя свідомість, певною мірою, цілком сповнена посиленим відчуттям слуху; вона (свідомість) тривалий час не локалізується і не поясненне з погляду предметності; «розум» так б мовити, принишк; стан зовсім безрадісний, такий, що викликає страх. Він, напевно, триває лише 2–3 секунди. Аж раптом зринає згадка, що увечері перед цим зовсім поблизу мого помешкання я завважив колію. І тут одразу ж знаходиться об'єктивне з'ясування такого відчуття: це гуркіт потягу, що проїздив повз».

Цим наведеним прикладом Мессер хоче показати, що у виняткових випадках, можливо, що відчуття, які завше з'являються як складники сприйняття зі своїм змістом, можуть переживатися як простий, хоча й ще не предметно посталий матеріал. Це стає чітко видно завдяки контрасту неясного, просто сповненого усвідомленості і ясного стану, роздвоєного на суб'єкт-об'єкт.

Щоразу, коли ми в нашому душевному переживанні маємо перед собою предмет, ми можемо вжити вираз про переживання, що в ньому є «смисл»: в описаному випадку – те, що залізничною колією проїздить повз потяг. Коли через відсутність опредметнення «тлумачиться» неясне переживання, ставиться предмет чи смисл перед тим, що переживається. Оскільки цей смисл у нашому випадку справді був

безсторонній, ми називаємо його банальним. І банальним почасти тому, що він до кінця у предметному тлумаченні перейшов до простого чуттєвого предмету сприйняття.

Тепер навіть часто побутує та думка, що ми як предмети, змісти перед нашою свідомістю маємо лише чуттєве, лише осяжні, доторкувані, видимі, сприйняті слухом предмети. Чисто феноменологічне уявлення може таки стверджувати, що ми навіть маємо потребу у таких змістах, у сприйнятті або уявленні, мабуть постійно, як в якійсь основі, якомусь середовищі, що ми, однак, якраз усе те, що видається нам має значення, сприймаємо не безпосередньо чуттєвим способом, – навіть якщо й через чуттєве: так насамперед це сукупні «предмети», які є змістом наших наукових понять, які зв'язки, залежності; потім усе душевне, яке ми, тільки не просто «відкриваємо», а безпосередньо перед собою маємо для розгляду, можемо «відчувати» його в усьому, що ми називаємо вираженням; а потім «настрій» ландшафтів який, поряд з нашим власним рухом внутрішнього стану таки предметно протистоїть нам як властивість ландшафту тощо.

Коли ми думаємо про випадок, у якому потім предметно пояснюються неясні відчуття слуху, отже з простого наповнення свідомості постає чітке предметне «володіти» у роздвоєнні «суб'єкт-об'єкт», тоді аналогічно до цього можемо думати про інші процеси набуття предметності: наприклад, в наукових роботах: почуття – спадання на думку; або рух до бадьорого стану – спонука – чітке рішення. Це дозволяє висувати, хоч і дуже загальну, формулу: в нашому душевному житті буває процес від нечіткого руху внутрішнього стану до чіткого опредметнення, хай то це набуття предметності сталося у формуванні думки чи мистецькій творчості чи діяльності. Набуття предметності і ясність є те ж саме. Якою мірою щось стало предметним, воно стало чітке нам, а потім таке, що його можна наслідувати, повторювати: ми самі та й інші з адекватним рухом внутрішнього стану завжди, знову і знову, переживаємо його з боку предмета. Процес постання предметного з неясного переживання є «творенням», у разі, якщо воно нове й оригінальне, і навпаки, «просвітлення» в найширшому смислі, якщо воно з іншого боку дається нашим душевним порухам, – освітлюючи їх ударом. Ту наповнюваність душевного життя «неясними» порухами та переживаннями і цим процесом творення ми відчуваємо як власне життя душі, в той час як повторення, наслідування носить механічний характер. Повторюване і наслідуване і таке, що вивчається, є повністю лише найпредметніше. Завжди чи майже завжди цей процес нецілковитий. Душевний рух містить більше, аніж був об'єктивований, – це «більше» – так можна сказати лише формально – міститься в «цілому» творення як діюча сила, наприклад, всупереч технічній єдності трюку, манері у мистецтві, всупереч окремій думці в всецілості філософського твору, у відчуваному «напрямку» емпіричного дослідження, всупереч кон-

кретним деталям та окремому результату. Індивідуальне творіння здатне отак в певних обставинах надавати нам порухи завдяки моментам, неясним ані тому, хто творить, ані тому, хто сприймає предметно – тут нічого не можна повторювати чи наслідувати, але по-життєвому пізнавати на основі непрямого повідомлення. Усе досконало опредметнене є для нас зручним володінням, але й мертве і тому нудне.

Коли ж у випадку з потягом, який проїздив повз, загальне усвідомлення стану ще перебувало у напівдрімоті і ще не було роздвоєння «суб'єкт-об'єкт», то нині наводиться безліч заплутаних випадків, якою мірою при наявному роздвоєнні «суб'єкт-об'єкт» у ньому, і поза ним душа сповнена переживаннями, які самі ще не дійшли до того роздвоєння, і при яких роздумують, чи вони означають «прості» суб'єктивні почуття чи об'єктивні змісти. Отут на рівні слуху відбуваються такі часті переживання, при яких ми кажемо, що ми відчуваємо щось не кепсько, але не в змозі виразити, добре знаємо, але й не спроможні сказати. Спробуємо на простому прикладі у психологічному розумінні чітко виробити таке «почуття» і його процеси.

«Ми помандрували на Північне море: лише пляж, море і дюни, жодної людини навколо. Ми лежимо на піску, і години збігають майже непомітно; в той час як море на відстані миль спокійне вздовж узбережжя спокійно і завжди по-новому б'є хвилями, тягнуться хмари. Пісок пливе від вітру між пагорбами піщаних дюн. У нас, можливо, такий стан, немовби ми існуємо поза часом. Усе нам таке знайоме, мов вічна батьківщина. Виглядає так, немовби нескінченні, нечіткі спогади про рідню, єдність прокинулись у нас. Ми робимо спостереження, стежимо за якимось явищем, проте це лише перерва від бажання; вона одразу ж подає нам матеріал, з якого ми немовби чуємо давні легенди і казки. Здається, ніби ми злилися з природою, якою ми, власне, і є.

Ось так з поміччю лункого «немовби» можна описати стани і порухи душі, що можуть залишатися і переходити так нечітко, несвідомо, неперсонально, і, можливо, залишатися як добрий, гармонійний настрій, або ж як відчуття нерефлектованих значень. Коли ми запитуємо людину, що вона бачила, думала, вона відповідатиме, що бачила лише дюни, морську траву, піщані пагорби, море, чайки, що погода була помірною, прогулянка додала їй гарного настрою. Вона усе чуттєве мала перед собою предметним і чітким, проте її порухи внутрішнього стану стають у неї не предметними, або ж хиталися між об'єктом та суб'єктом, схиляючись майже до виразного роздвоєння, але ніколи не досягаючи його.

Проте і в таких настроях у людині процес опредметнення може замінюватись; цілком новим усвідомленням творчого, того, що дається, вона бачить перед собою – прийнявши до уваги, що тепер вона не просто згадує, сентиментально відтворює, чого навчилася – картини з формою і значенням, вона може розповідати історії про природніх істот, вона бачить ландшафти, які об'єктивує як митець й отак об'єктивний вигляд краєви-

ду творить усупереч неусвідомленому, нечіткому суб'єктивному настрою. Або ж їй у голову приходять думки філософського змісту, відчуті у цій природі, якась нескінченність, або вона осягнула релігійне опредметнення, віру або ж їй із внутрішніх порухів удалося прийняти рішення в конкретній життєвій ситуації, яку вона видобула з глибини своєї всецілості чи об'єктивності, що для неї тут стала очевидною.

Такі процеси творчого опредметнення, є щось незвичайне, рухомі переживання без досягнутого роздвоєння «суб'єкт-об'єкт» трапляються нерідко. Проте ми можемо тут зрозуміти, як у середовищі роздвоєння «суб'єкт-об'єкт» у чуттєвому діє містична сфера, яка може на іншому рівні формуватися, роздвоюватися на суб'єкт та об'єкт, предмети. І лише тому, що багато людей з цими містичними порухами, здатні, спроможні, якщо творча людина знаходить образ, безпосередньо зрозуміти їх як свої: їм говориться те, що вони знали, але те, що, оскільки у цій сфері їм бракувало роздвоєння «суб'єкт-об'єкт», вони самі ніколи б не змогли сказати.

Те, що ми відносно краєвиду у цьому випадку називаємо «настрій» є, отже, сукупним поняттям для справді різноманітного: 1. Прості почуття без змісту, що спокійно розтікаються, рухаючись в області приємного-неприємного. 2. Порухи душі з відсутністю роздвоєння «суб'єкт-об'єкт», зразки, які можуть набувати форми. 3. Відтворені настрої та порухи душі у зворотному напрямку від створених і з іншого боку запропонованих форм. Або ж ми можемо висунути неабияку противагу: вони є або звичайні переживання, якими насолоджуються, або симптоми сил, що прагнуть форм, до опредметнення; перші замикаються в собі, без поривання і муки, прийняті зі спокійною насолодою, останні супроводжувані силою руху, напруження, прагнення, стогону і пригнічення; перші без помітного впливу наслідків, без чогось серйозного, без власної реальності: останні з помітним наслідком для душі, серйозні, реальні; перші сентиментальні, останні повні сил, первинні.

Коли ми, узагальнюючи, дефініюємо, найдальші сфери досі згаданих переживань; у той час як більшість душевних феноменів, що їх ми можемо описати, описуються у роздвоєнні «суб'єкт-об'єкт» як властивості сторони суб'єкту, чи предмету, – окрім них існують такі душевні переживання, в яких роздвоєння «суб'єкт-об'єкт» ще не присутнє або ж зняте.

Ця отак загалом дефініована сфера психічних феноменів охоплює лише найбільш неоднорідне: 1. З одного боку радощі від усвідомленості, душевні загальні стани, а з іншого боку душевні порухи частин на основі чи в середовищі роздвоєння «суб'єкт-об'єкт» за наявності усвідомленої ясності; 2. Те, що значення (залежність і дія) стосується життя всієї душі, з одного боку це найбезсторонніші звичайні феномени випадкового виду без будь-якої наслідкової дії, з іншого – феномени як симптоми сил, що оволодівають усім життям, переживання, які стають рухами, перетворюють особистість і світ; 3. Те, що тенденція іде до об'єктивізації в предметностях, як такі, пере-

живання, які замкнуті в собі і вдоволено позбуваються будь-якого предметного впливу, так і такі, мука і прагнення яких до предмету проходять у творенні думки, мистецьких творів, учинків; 4. Стани душі, що знебуваються будь-якої предметності як основи, і такі, що на основі предметних змістів стають чимось внутрішнім для власної своєрідної відсутності роздвоєння суб'єкт-об'єкт: тут знову, або в розгляді через реальні предмети або в інтуїції через реальні комплекси думок, символів.

Для поняттєвого розуміння містичних переживань засадниче значення має те, що існують переживання з відсутнім роздвоєнням «суб'єкт-об'єкт», але здатні на таке роздвоєння, принаймні, частково – на основі вже наявного іншого роздвоєння суб'єкт-об'єкт. Висновок, мовляв, потім зі своєю неясністю у спокої перебуває якраз вплив мистецьких творів, філософії, і гаразд чинять ті, хто вважає, що слід з'ясувати неясність, – однак хибний: має значення якраз те, що неясне і певні значущі неясності – ми їх називаємо ідеями, – переживаються взагалі лише на основі якнайширшого опредметнення. Дедалі більше опредметнювати, – це залишається максимою для того, хто хоче підійти до найглибших неясностей.

Слід було б подумати про те, що існують переживання, які у своїй суті не можуть повністю переходити у предметності, переживання, які не були спочатку неясні, а принципові. Такі були б чи-то тими безпосередностями, які в собі бездуховні, ніколи не пізнають переміщення в дусі, абсолютно чуттєве, або ж – переживаннями, що увійшли з найпосиленішим усвідомленням свого значення, не можучи збагнути предметно це значення. Банальний приклад, що відповідав б Мессеровому, був би якимось сильнішим переживанням, з цілком неясним значенням, коли прокидаєшся після сну чи наркозу.

Тепер постає питання, для якого дотеперішнє було лише передумовою, що постає з неоднорідної різноманітності цих містично названих банальних чи суттєвих переживань, якщо дух осягає їх як матерію.

Містичне як матеріал: насолода від переживання чи розгортання ідеї

Те, що у цих переживаннях під час процесу переживання завжди, в осмислюванні того, що відбулося перед цим, лише інколи прибирає своєї банальності, пояснюється тим, що це усвідомлення конкретно пережитої нескінченності, хай то зі страхом або ж у блаженному ширянні. Бо все предметне є обмеженим, стоїть у зв'язку з іншими обмеженими предметами, все ж предметне – скінченне. І нескінченність як поняття є такий нескінченний предмет, просто згадана або усвідомлена нескінченність, нічого пережитого. Конкретна пережита нескінченність при знятому роздвоєнні «суб'єкт-

об'єкт» – це не переживання порожньої нескінченності, переживання завжди лише ще один раз, завжди, – як ми її переживаємо розпачливо у мріях, коли щоразу входимо у завше нові простори, або ж дорогою в пустелі завжди ідемо вперед з усвідомленням того, що ніколи не настане кінець. Переживання конкретної нескінченності може настати вмить, однак найближчої миті, вважаючись чимось безстороннім, оманою, як-от у наведених банальних прикладах; можна стверджувати і про тривале, значиме переживання, якого шукають знову і в цьому розумінні для подальшого життя, – хай то йдеться про діяльність, мислення, чи мистецьку творчість, і про наслідки звідси, можуть зринати сили, які задають певний напрямок. А потім переживання можна, було б, власне, йменувати, лише у вужчому смислі, містичними переживаннями. Вони стають містичними переживаннями у цьому смислі, отже, своїми діями тільки у сукупному житті душі, які самі частково можна сприймати як останні, а надалі не як поняттєві факти, почасти з даних світоглядних та релігійних розумінь вони отримують своє тлумачення і через це побічним чином свого впливу.

З'ясуймо собі чітко і схематично можливості ролі містичних переживань:

1. Існує прагнення до містичного: переживання будь-якого містичного приносить як переживання специфічне вдоволення. Відтак розвиваються техніка і методи містичного переживання (містики у найвужчому смислі).

2. І навпаки буває і відштовхування від містичного: будь-яке містичне відчувається і відхиляється як мрійництво: нескінченні шляхи у предметному світі долаються осмислено, дієво, творчо (позитивізм).

3. Виникає синтез обох тенденцій: з містичного іде прагнення до предметного і знову повертається назад до нового містичного. Жодна техніка переживання в собі не культивується, але у постійно оновленому русі по колу проходять шляхом від містичного у предметність і через предметність до містики. Через нескінченність предметного діяння, мислення, творення у поступальній спіралі коло завжди розширюється, містичне стає новим, завжди глибшає, як вихід ширшої предметності (розгортання ідеї).

Перший тип, зрештою, стає зручним, стає простим формальним переживанням, з випадково наведеними порівняннями, символами; через необхідність у внутрішньому розвитку він стає дедалі монотоннішим, більшою мірою всецілістю, позбавлений нескінченності, вивершується в аскетичних мистецьких творах, безкультур'ї, тупості, похмурих почуттях щастя.

Другий тип перебуває під загрозою повністю втратити містичне і розщепитися, механізуватися в скінченному предметного світу і порожній нескінченності того ж самого (містичного) і знебутися живих сил.

Третій тип веде до безмежно поступального процесу переміни душі, яка раз-по-раз долає себе, ніколи до кінця не вгамовується; тут більше не існує ніякої специфічної містичної техніки, проте містичне є тривалим, за

своїм видом завжди чимось новим та іншим елементом життя. Відповідний спосіб переживання спирається на найбагатші передумови, і хоча й не такою мірою безпосередній, проте сам завжди новий і цим відносно безпосередній як передумова для подальшого процесу опредметнення. В кінці цього процесу знаходиться ідея: на основі незвичайних нескінченних передумов містичний стан всецілості є можливим, після того як усе предметне зображене, проте лише на основі цього предметного світу. будь-яка формальна насолода містичними станами, навіть екстазами з'являється звідси як порожнє приймання наперед, що в кінці нескінченного шляху стоїть як ідея. Те, що в історії нам трапляється як «містика», є великою мірою таке сприйняття, великою ж мірою і охорона та приборкання сил, які стверджують колобіжний синтез проти цілковитого випорожнення в скінченній предметності.

Перший тип на найвищому рівні представляє Лао-цзи, декотрі індійські, східні та середньовічні містики у спотвореному вигляді в особі глупих індійських аскетів чи отупілих розумом афонських ченців. Другий тип, амістична людина, теж присутня там, де позитивістський і раціоналістичний світогляд є не просто теоретичним, а дійсним, і всі переживання відсутності роздвоєння «суб'єкт-об'єкт» відкинуті як суперечні нормам або безглузді, або на них не звертається увага; тип неминуче мислитиме нетворчо, більш або менш механічно, судитиме, й даватиме оцінку, згідно з надійними масштабами раціональних формул; він діятиме за схемою і переживатиме найпримітивнішими, і при том узневажливими, хай навіть не з користю визнаними почуттями. Це тип потрібної, здатної до зусиль людини, котра дає свою відмову лише тоді, коли вона повинна бути людиною, що виходить поза межі власного зусилля. Досконала вона лише тоді, поки механізм не зазнає ушкоджень, і знаходить свої нормальні завдання. Третій тип, демонічна людина, ніколи остаточно не вдоволена, ніколи не чітка, котра завжди висуває найбільші вимоги до життєвості, завше долає себе, завжди стає іншою, вірна собі, не будучи раціонально послідовною, не будучи хаотично ненадійною, і випадковою. Містичні переживання в найширшому, чисто психологічному смислі при відсутності роздвоєння «суб'єкт-об'єкт» мають усі три типи. Те, чим вони є, вони значною мірою є завдяки світогляду оцінювання і тлумачення, які у продовженій дії приносять цілком різне узвичаєння і вираження самих містичних переживань як цілої людини разом із собою. Позиція до цих світоглядів та їхніх наслідків спирається на останні установки і рішення.

Противага світоглядів, які у найширшому розумінні з «містично» названих переживань і нізнань формують, власне, містика та демонічну людину, що розвивають ідеї, або, які раціонально виражають відмінність, яка, мабуть, обгрунтована у первинній різновидності переживань, – цяпротивага ілюструється протилежними за змістом антитезами Плотіна

та Канта. Згідно з Плотіном можна стверджувати містичний тип, за Кантом – демонічний, ідейний тип.

Плотін і Кант підібрані, не для того, щоб їх виправдати в історичному плані – вони є обидва надто комплексні явища, так що небагато їхніх тверджень, вихоплених з їхніх концепцій, в історичному плані подають однобічну і скривлену картину, – а тому, що своїми формулами протилежний напрямок в оцінці містичного дає змогу тлумачити життя, взяте у всій своїй сукупності, як-от, приміром, вони обумовлюють протилежні за змістом пояснення світу для образу світу і як з цього постають протилежні вимоги до способу життя і до оцінювання окремих життєвих явищ.

Передумовою є філософське, протилежне за змістом, бачення світу.

а) Вчення Плотіна про Певне одне: Плотін знає, що Певне одне тотожне зі світом. З первісного Певного одного внаслідок еманації виникає розширений світ і в зворотно-поступальному процесі сутності прагнуть до первісного Певного одного, а сходженню вниз, світу скінченних окремих предметів протистоїть сходження вгору до Певного одного. «Адже не дніcність життя, відтак Усе є перше життя, а воно саме є немовби таким, що струмує з якогось джерела. Уявляй якраз джерело, яке далі не має ніякого початку, проте саме є частиною течій, які не вичерпують його, а радше у спокої воно застигає в собі самому… або ж уявляй його немовби життям велетенського дерева, що струмує крізь Усе, причому початок залишається і не розсіюється в цілому, так ніби міцно укорінене. Отже це коріння дає дереву сукупність і багатство життя, проте саме залишається, оскільки воно не є повнотою, а принципом повноти… І в кожному окремому є Одиниця, куди ти його можеш повернути, як і все до Певного одного перед ним, яке ще не просто є одиницею, аж поки ми не дійшли до просто Певного одного… Осягаючи ж Певне одне рослин, тобто нерухомий принцип та Певне одне тварини й Певне одне душі й Певне одне Усього, ми щоразу осягаємо наймогутніше і цінніене…».

З посиленням містичних переживань, коли ми не розглядаємо (об'єкт), а дивимось (безоб'єктно), людська душа чинить єднання з Певним одним. Перебуваючи в екстазі, душа переймається не просто якимось містичним переживанням, набуває не просто особистої сили, а реального єднання з Певним одним, абсолютним: «І коли ми осягаємо певне одне істинно існуючого, його принцип і його джерела і його силу, тоді ми були б, напевно, невіруючими і гадали б, ніби маємо певне Ніщо? В будь-якому разі воно Певне одне є ніщо того, принципом якого воно є, навіть таким чином, що ним не може виражатися нічого, ані буття, ані сутність, ані життя: воно – над цим усім…». Отак природним чином життєва мета стає єднанням з Певним одним, прямим і реальним доторком. «Коли ти його осягаєш, то після того як у тебе відібрано ти матимеш здивування, і линучи до нього й осягаючи його, спочивай у своїх діях і намагайся, схоплюючи ін-

туїтивно, збагнути це більшою мірою, проте таким чином, що ти споглядаєш його велич у тому, що існує у згоді з ним і заради нього».

в) Кантове вчення про ідеї: Кантові не відомо, що є тотожним зі світом у собі. Ми можемо знати і пізнавати лише всередині роздвоєння «суб'єкт-об'єкт». Він повчає, яким чином будь-яке предметне є для нас предметом завдяки єдності категоріальної форми та чуттєвого матеріалу, яким чином ми завжди пізнаємо лише скінченне, тому що предметне. Проте скрізь ми беремо – відносно окремих сфер як всецілості світу – напрямок у нескінченне. Нам не в силах коли-небудь пройти нескінченність до кінця, як нескінченну всецілість зробити предметом. Адже вона мусила б сама стати скінченною. Процес поборення предметного світу також ніколи не слід мислити завершеним у часі. Фактично ж усередині роздвоєння суб'єкт-об'єкт ми переживаємо щось таке, що виходить поза межі цього. Це переживання об'єктивно знане у своїх діях: хаос скінченних предметів, навіть порожньої нескінченності, пізнається нами, осилюється в діяльності, причому ми обираємо, задаємо напрямки, не відхиляючись від них. Отаким чином світ, душа, життя є ідеями: але ми не в спромозі пізнати коли-небудь ці ідеї, об'єктивно вони звичайні назви для напрямків. Світ як ціле не є для нас предметом, а так само незначною мірою душа і тіло. Ці ідеї, за Кантом, не дані, а відкинуті. І якою мірою ці відношення осягаються об'єктивно-логічно, – це Кант аналізує якнайретельнішим чином. Певна ідея ніколи не дифініюється не не повідомляється, не повчає. Вона здійснюється у систематичному пізнаванні, у діяльності і мистецьких творах, але її ніколи не досягають, і попри це, від неї іде актуальне наповнення та смисл. Отже, вона є чимось логічним, що було б лише напрямком, лише регулятивним принципом, проте психологічно вона є потугою в нас, розпізнаваною у вигляді симптомів завдяки містичним суб'єктно-безоб'єктним переживанням. Лише через них ми не відхиляємося від напрямку і можемо осягати сутнісні речі, без них ми залишаємося без керма у порожніх нескінченностях, або ж механічними в усталених звичаях. Сам Кант хоч і майже завжди веде мову лише про об'єктивну логіку і методологію, і мало говорить про переживання ідеї, однак це розуміння психологічної сили принагідно набуває виразної значущості.

Зрозумілою у своїй повноті ідея не дається ніколи. Можна дати їй лише формальні визначення, от-як, приміром, Кант про життя. Підійти ближче до неї можна лише через дедалі глибше проникнення у предметний світ скінченностей, які завдяки їй (ідеї) самій мають для нас смисл та систематичні взаємозв'язки, які осягаються лише з незбагненності ідеї. Ці ідеї ми переживаємо, ці переживання навряд чи можна описати як специфічні, вони інтенсивні не з необхідності, щоб їх можна було б здалеку порівняти з екстазом, але вони дієві. Їх не можна описувати ані як щось у світі об'єкту для нас, ані як момент стосовно нашого просто суб'єктивного переживання. Це переживання, які знебуваються роздвоєння «суб'єкт-

об'єкт», наскільки вони, з огляду на відповідний рівень роздвоєння, будуються на цьому роздвоєнні, і самі ведуть до нових і чітких роздвоєнь. Сама ідея стає живішою, якщо вона робиться дедалі яснішою, відтак осягає скінченності в систематичному порядку і діючому формуванні. Переживання ідей у жодному разі не означає доторку з якимись речами в собі, які називалися ідеями, і справді ніякого доторку з абсолютним. Радше це сили, які зростають, зародки, які розвиваються, але не розвиваються, коли переживання ми культивуємо і робимо метою, а коли проростаємо дорогою в царство скінченного та предметного.

Коли переживання ідей ми називаємо за загальною ознакою, що вони самі не постають у роздвоєнні об'єкт-суб'єкт, що вони таємничі і неясні, містичні, то існує протилежність між містикою Плотіна і Канта: Плотінова містика – якась містика про абсолютне, поза світом (світ вважається вторинним наслідком, поширенням і відпадом), Кантова містика – містика про щось у предметному світі немовби як побудова, так і немовби джерело і причина поступу у цьому світі. Плотін знаходиться у безпосередньому єднанні з абсолютним, Кант завжди на відстані від недосяжного абсолюту, до якого він, напевно ж, має відношення напрямку і завдання і смислу, проте з яким він ніколи не перебуває у єдності. У Плотіна ми домагаємося і шукаємо спокійного стану щасливого вдоволення в лоні Певного одного. У Канта неспокійне прагнення прямувати в наповнені, повні ідей нескінченності, невпинне простування, яке, оминаючи лише для того, щоб зібрати (докупи) сили, миттєвим чином приходить до себе в процесі переживания ідей. У Плотіна спокійне перебування, у Канта перебування з усвідомленням неясності, прагнення до предметності, яку своєю чергою поглиблює сам стан перебування. У Плотіна послідовність, бо саме переживання є тією метою, що головна річ мусить стати технікою екстазу, у Канта послідовність оцінювання містичних переживань відповідно до сили, що лежить в їх основі, може творити і задавати сповнені ідей напрямки у предметному світі – усе інше є мрійництво. У Плотіна містичне переживання вважається над усе як остаточно досягнута мета реального єднання, – що практично легко спричиняє вдоволену самонасолоду, немовби сп'яніння від опіуму і до сексуальності. У Канта містичне – линіе початок, або ніколи не досягнутий кінець – як ідея ідей, як містичний розгляд воно лежить в основі всецілого поборення предметності в нескінченності, – поміж цим предметне розширення в діяльності і мисленні є головним відносно вимоги до способу життя. Якимось чином суб'єктивно пережите взаємопроникнення з конкретним окремим, (якоюсь) рослиною, людиною стає у Плотіна попередньою стадією в незначному для посилення цього переживання з метою розчинитися з абсолютним, для Канта (стає) вихідним пунктом, щоб це переживання в чіткому роздвоєнні суб'єкт-об'єкт поглибити, досліджуючи рослинний світ, через люблячу і витворену спільноту людей, пізнаючи людську душу, воно продовжує предметні зміс-

ти. Завдяки Канту містичні переживання послідовно розрізняються за видами і їх знаходять різнорідними за ознакою їхньої ефективності для предметного світу; у Плотіна існують лише суб'єктивні критерії метафізичного розкриття або ж вони відсутні; тут будь-які різновиди містичного переживання психологічно взаємопроникають.

Світогляд Канта в цьому погляді ідентичний з Ґьотівським:

Якщо кортить тобі податись у безмежність,
То врешті-решт, іди на всі чотири сторони.

Познайомившись з Плотіновими поглядами, Ґьоте дав такі прикметні зауваження:

«Не слід викликати в ідеаліста... злість, якщо вони так завзято наполягають на тому, щоб зважити на Певне одне, звідки все виникає і куди все знову повертається. Бо ж, напевно, принцип, що живить та впорядковує, у своїй появі вражає таким способом, що навряд можна порятуватися. Тільки ми маліємо знову на протилежному боці, коли те, що формує і вищу форму, відштовхуємо у єдність, що зникає перед нашим зовнішнім і внутрішнім смислом».

«Ми, люди, залежимо від розширення та руху; ці обидві форми є тими, у яких розкриваються усі інші форми, особливо чуттєві. Однак духовна форма, постаючи, жодним чином не скорочується, припустивши, що її постання є істинне, творення, істинне проростання. Створене не меншою мірою значуще аніж творче; авжеж, перевага живого творення в тому, що створене може мати привабливіший вигляд, аніж творче».

Уявімо масу переживань від відсутнього роздвоєння суб'єкт-об'єкт, та уявімо собі, що в котроїсь людини – несвідомо чи, зрештою, свідомо – на цю, наявну у ній купу переживань, один з двох полярно протилежних світоглядів, викладених свого часу поміж іншими Плотіном і Кантом, впливає у питанні вибору, вимог, наполягань, то в цій масі робиться немовби хімічне розділення: в розвинутих чистих випадках, замість однієї маси, яка має спільне у відсутності роздвоєння суб'єкт-об'єкт, ми бачимо дві цілком різновидні маси: повні ідей переживання і містичні переживання у вужчому розумінні звичайного слововжитку.

З містичного боку повні ідей переживання полишаються і вони виявляються безсторонніми: вони надто мало інтенсивні як миттєвий порух внутрішнього стану, як миттєвий ефект і миттєва зміна усвідомлення, вони завжди створюють усвідомлення відстані до абсолютного, вони завжди вказують на предметний світ, замість того, щоб виходити із нього.

З повного на ідеї боку містичні переживання відхиляються: вони, як миттєвий, незавважений афект і як зміна усвідомлення, надто інтенсивні, вони вдають сприйнятливе єднання з абсолютним, вони – це мріїництво, вказують з предметного світу, а не навпаки.

З містичного боку останнім критерієм дана безпосередня евіденція і близькість у єднанні з абсолютним, від евіденції якої будь-яка інша людина, котра нею не володіє, викликає снівчуття – в той час як вираз цієї евіденції, налаштованість людей украй різноманітна, якщо їх ми розглядаємо з об'єктивного погляду. З ідейного боку має значення таке: переживання свій критерій мають у ефективності, у своїх наслідках для творення, облаштування і формування предметного світу. З огляду на це, містичне постає як самонасолода, як щось вбивче, нігілістичне.

Містикові важливий стан, ідейній людині – завдання, містику важливі розчинення і самознищування, ідейній людині становлення і буття.

А те, чи містичний та ідейний шляхи є однобічними абсолютизаціями, які лише в синтезі витворюють ціле людської субстанції, – на це нема відповіді, бо ж, наскільки я бачу, ціле уявляється не цілим, а тільки сполученням. У будь-якому разі на обох полюсах існує щось субстанційне. А тому слід схарактеризувати ці субстанції, як такі, і відділити їх від прилеглих форм.

1. Містика

В осередді містики існує переживання, що – як переживання – є реальним з'єднанням з абсолютним. А стає це переживання метою і смислом цілого існування, не простим переживанням, а реальним передчуттям смаку і реальним сприйняттям вічного блаженства вже в поцейбіччі, то звідси з логічною та психологічною послідовністю виникає певний різновид способу і провадження життя. А воно скрізь на землі дуже подібне; у містичній літературі феноменологія специфічного містичного переживання часто збігається в одне ціле з правилами формування цілого життя й зображення індивідуальних ірраціональних способів поведінки.

Тип такого провадження життя формально можна змалювати приблизно так: оскільки єдина мета – містичне переживання у його найбільшій вивершеності, то жити треба таким чином, щоб це переживання досягало найчастіше і з якнайбільшою певністю. Людина повинна бути цілком охопленою, кожна хвилина її існування, усе неодмінно мусить бути поставлене у відношення до найглибших основ містики. Оскільки це залежить не лише від індивіда, а й від абсолютного (від «милості Божої»), тобто, чи настає переживання реальної єдності з абсолютом, містик почувається пасивним у руках Божих. Усі шляхи у світ розширеної предметності відводять від містичного, відтак відхиляються містикою, якої слід, звісно ж, досягти прямо без манівців, одним стрибком у ціле та абсолютне. Задля духовної убогості відкидається і мислення (адже мислення фіксує, визначає, викінчує); заперечується і діяльність (у якій

охоплюється окреме, скінченне) заради недіяльності, полишення напризволяще, невтручання; відхиляється будь-яка протилежність, навіть протиставлення добра і зла, і теж для самовладної єдності. Єдиний критерій цінності для містика – це реальний зв'язок з Богом, присутній в кожну мить життя у вигляді інтенції, способу мислення і настрою, у містично-екстатичному єднанні як щоразу наявна оновлена реальність. І якщо така реальність наявна, то для нього самозрозуміла є недіяльність і невідповідальність. Він має, певна ж річ, лише пізнавати, якою дорогою хоче іти з ним Бог: якщо містик з погляду роздвоєння суб'єкт-об'єкт і поцейбіччя, стає невірним, послідовним, то так само питання полягатиме у пошуку нових шляхів до Бога. Світ існує для нього як щось таке, що з'являється в поле зору, важливе для нього, і не більше; він (світ) може загинути, з нього може постати що завгодно, або радше те, що до вподоби Богові. Містик не має ніякої справи з цим, тому що він не втручається. Через це він певен, що в сутнісному плані він справляє величезний вплив, навіть коли замикається в собі самому. Його власне життя поза світом, від стану молитви аж до екстазу. Його блаженство то більше, що менше змісту у його житті, тобто, що менше в ньому предметності. Але це блаженство не порожнява в усвідомленні, а нескінченна повнота, бачене з якої для містика будь-яке предметне, увесь світ є ніщо. Ця повнота охоплює і накладає свій відбиток на нього, так що містик фактично аж до кончини в поцейбічному існуванні виявляє до нього власну байдужість. Час і рішення в часі як будь-яке скінченне не мають ніякого значення. Існування містика позачасове і вічне. Це існування знаходить своє вираження у картинах, парадоксах, вченнях про неґативний зміст (заперечення будь-якого скінченного), у провадженні життя і в рисах вдачі особистості. Будь-яке вираження мусить бути непрямим, як при вираженні ідеї, але й при цім непроникним, неясним, туманним, невтримним у символіці. Адже ясність існує лише в скінченному, лише тут існують шляхи до дедалі більшої ясності у комунікації між людьми.

Ілюстрацією цього можуть бути приклади повчального характеру, а потім один приклад індивідуального містичного ведення життя.

Лао-цзи вчить про «недіяльність».

Бажання світ здобути життям невтомним.
Я це все пережив і крах спізнав.
Світ є духовна річ.
То ж з ним не дуже й поведешся,
А хто щось робить – смерть йому несе,
Коли ж чіпляються – навік його втрачає...

Отже, Лао-цзи захопливо зображує, яким чином окрема людина переживає неспокій нез'єднаного. Він ще не має надійного, що охоплює цілість людини, містичного єднання, але вже відхиляє предметні відмінності та обмеження. Відтак він неодмінно втрапляє у противагу масі, яка живе у розширенім, ясній предметності і втратила коріння абсолютного. Однак, як скінченна людина він водночас належить до цієї маси і страждає від своєї ізольованості. Ось його один з уривків:

Кого всі шанують, того
Безкарно не відсунеш вбік
О пустеля, не дійшов я ще й
середини шляху?
Простолюд у захваті гуляє, немов на
святковій учті
Немов весною вибираються на вежі
Тільки я ні в сих ні в тих,
не знаю що й робити,
Мов дитинча, що й сміятись не навчилось!
Утомлений у мандрах, не маючи прихистку!
Простолюд аж захлинається від
життєвих радощів
Лиш я немов забутий усіма
А й справді у мене серце божевільного:
Безлад! Безлад!
Люди світу світлі, пресвітлі
Лиш я мов темна ніч
Люди світу все хочуть знати
Лиш я сумний, охоплений журбою!
Хвилююся, ох, немов те море!
Блукаю світом, ех, наче той,
хто не знаходить собі місця!
Простолюд ніколи не сидить без діла;
Лиш я один б'ю байдики
Лиш я не такий як люди
Бо ж ціную щедру матір.

Щоб показати одностайність у недіяльності в найдавніших у часі і в культурному відношенні вченнях процитуємо ще одне місце з «Німецької теології»[1].

«Для віддачі і покращення я не в силах, не можу і не повинен щось робити з цією метою, а то доведеться просто зазнавати невимовних страждань, так що Бог сам чинить у мені будь-які справи, і діє, і я переношу на собі Його діла і Його божественну волю. Проте, отаким способом я не хо-

[1] За твором: Religion in Geschichte und Gegenwart.

чу страждати, а володію собою з притаманною рисою як своїм Я, мені і мене тощо, тим усім, у чому стоїть на заваді Бог..., звідси виходить, що людина нічого не сприймає, ані сутності, життя, знання, ані спроможності, вчинків і спонукання, ані усього того, що можна назвати добрим. Отже, людина цілком стає бідною, зводить себе нанівець, відтак знищує у собі і з собою усе існуюче, тобто будь-які створені речі».

Прикладом ірраціонального провадження життя містика можуть бути і кілька штрихів з життя Ґотфріда Арнольда, чия автобіографія містить характерні звороти. Він народився 1666 року, а 1697 року він став професором історії в Ґісенському університеті. Однак уже у 1698 році він розпрощався з наукою. Він описує, яким чином прийшов до науки і яким чином її покинув.

«Поміж усього іншого недруг, котрий не жадає мого зцілення, намагався перешкодити мені в цьому тисячма способами. Щонайперше жага і здібності вабили мене до знань, особливо до філософії, зокрема до античної, цивільної та критичної історії (Historiam civilem et criticam). У цій справі від надмірної старанності дух зазнавав великих небезпек і шкоди. Водночас любов Божа постійними противагами і свідченням з незвичайною силою відвертала мене від такого життя, манила до Одного Необхідного, і то так, що я насамкінець, від неймовірного страху, що запав у моє серце, та переконання у непомірному честолюбстві дійшов до стану, який змусив мене полишити усілякі непотрібні заняття і забути про всі свої книги, аж до останньої. Проте оскільки у мене нуртувала неабияка жадоба до всіляких веселощів і бажання чути схвальні відгуки з боку людей, і з цієї причини я раз-по-раз переймався ілюзорною радістю від власної вченості, то Бог, зрештою, із святих причин допустив, щоб я став відчувати неймовірну огиду та відразу до таких речей, як, приміром, у давнину ізраїльтяни до м'яса.

Попри все, моїми думками керував якийсь потяг до чогось доброго, аж поки, насамкінець, виявивши неабияку старанність в інших науках та мовах, я натрапив на історію Церкви. Познайомившись з глибоким і загальним занепадом усього так званого християнства у мене вже не залишилося жодних вагань прилучитися до діяльності в церкві, причому до її зовнішніх церемоній, до яких в усіх необхідних уявленнях я не відчував завзятості та схильності. Відтак багато чого мені спадало на думку, що усе своє життя якнайкращим чином міг б проводити поза суспільними заняттями, досліджуючи і відкривати невідомі нам, німцям, і темні сторінки церковної історії. Отож я брався то до однієї, то до іншої роботи і відійшов так далеко від своєї головної мети (прагнучи до чогось кращого), і кинувся у щось далекосяжне, що я, принаймні, непомітно впевнився, що слід відкрито викладати історію в університеті.

При цьому у пригоді стали всілякі видимі причини, і навіть ще притаманне мені уявлення, чи шкільництво перед церковною державою для просвітленого внутрішнього стану було б доцільнішим і кориснішим для творення, у чому я був певний, і то швидше, що менше я дізнавався про це, провівши уже понад

10 років поза університетами, а до цього часу не дуже добре відчував чи помічав загальне зіпсуття.

Щойно я став працювати у звичайних установах, одразу ж відчув у своїй душі неабиякий страх та пригнічення, які не покидали мене і проймали всю душу. Із завзятістю і старанням я брався до чтива, диспутів та інших занять, і намарне, при змозі, шукав спокою. Тільки каяття, що невдовзі охопило (Богові відомо, я не обманюю) переважило усе, чим якесь створіння могло заполонити мою уяву). І завше, пишучи щось чи вирішуючи якусь справу, у моєму серці, і переді мною, раз-по-раз відчувалася дія Святого Духа, яка зводилась до погроз та попереджень. Огида до зарозумілості, домагань слави у мудруваннях, викликаних академічним життям, зростала з кожним днем, і таємниця зла, що лежала в мені та в інших, спричинилася до появи непотрібного та неймовірного жаху. І це пояснити можна тим, що я побачив Христа – всією поставою Він стояв якраз переді мною, – сама приниженість, любов і простота, ба, навіть жива віра та увесь шлях спасіння.

Одразу ж по цьому милосердя Боже почало, і то невпинно, стверджувати мене у таємних і побічних намірах, тонко керуючи мною. Адже, чи головна мета, напевно таки, була якнайсерйознішою, святий Дух, коли я опинився у розпачливому стані, часто відкривав мені під час молитви мою таємну жагу до посад, титулів та почестей, страх перед лихослів'ям, немовби я не придатен до якоїсь служби, – ще якийсь клопіт, наприклад, яким чином я мав намір провести життя, – з якнайбільшою таємною жадобою до шани і думкою про живіт, чи, навпаки, у страху і втечі перед злиденним життям Христа. А так само мати страх перед ганьбою та ворожнечею з цим світом тощо.

І це попри те, що не бракувало всіляких противаг, пропозицій та докорів сумління та всяких створінь, які не відставали від мене, – не бракувало і заперечень і випробувань – усе це змушувало мене утримуватися від більшості зібрань, і більшість часу віддавати на молитву та плач. Від щоденних походеньок у пивнички та застіль я відмовився, бо уява про жахіття у світі не була оманливою».

Отже, у 1698 році Арнольд порвав з наукою, через рік він побрався з Марією Шпрьоґельн, «завдяки чуйності котрої, як він сам запевняє, мудрість Божа засвідчує зовнішньо і внутрішньо неабияку милість та доброчинність». Після приватного життя у Кведлінбурзі він у 1701–1705 роках жив при дворі герцоґині в Заксен-Айзенах. У 1705 році він інспектор і пастор в Перлеберзі. Тут і помер у 1714 році. Протилежні вияви у його способі життя – з одного боку втеча від світу і святість, відмова від професури, – з іншого боку, потім несподіване одруження і проповідницька діяльність – викликали усілякий поголос про нього. Для спростування неправдивих чуток про себе Арнольд пише листа в Кведлінбурзьке міністерство:

«Хто лишень у своїй душі чи іншого угледів бодай якусь приховану і рідкісну іскорку Божу, мов дороговказ, що дедалі виднішає завдяки незвичайним явищам, – такій людині спадає на думку неспростовне судження, яке не дає збиватися на манівці. Правильно відчувати Бога і пізнати Його волю спроможні лише ті,

хто тим самим Духом звільнений від будь-яких упереджень, самодіяльних, цілком власних думок і шляхів, і навпаки, залишається відкритим і відданим найсвятішому Отцеві в Синові і в пречистій, неспоганеній дорозі до Нього. Такі тверді помисли дають змогу допевнятись, яким чином раз-по-раз і поперемінно мають місце в душі численні і цілком відмінні вияви стану та настрою, і яким чином інколи Богом часто, один за одним, (на людину) покладаються незвичайні завдання та випробування; відтак у зовнішніх побічних явищах, які самі не стосуються сутності небесної благодаті, і можуть виражатися деякими змінами, що суперечать розумові, або ж, видається, усувають одне одного, і незважаючи на це, в основі і в зачатковій сутності нового народження один раз об'єднаний та об'явлений Ісус Христос учора, сьогодні й у вічності, залишається тим самим у своїх, не зазнаючи ніякої зміни...».

Видавець зауважує до цього: «Те, що мудрий Бог своїх дітей, якщо він знайшов вірними на одному боці, веде потім на інший бік і зовсім іншою дорогою до зовнішніх речей, і так би мовити, певною contraire lection (протилежний урок), так само як колись Він говорив Аврааму і між іншим вивільняє та відв'язує від одної речі, а потім знову приставляє до неї, – це видно на багатьох прикладах із Святого Письма».

Коли ж у серцевину покласти ідею справжньої та вивершеної містики, то з цієї серцевини виводяться різноманітні образи, які хоч за назвою містичні, і якими рясніє історія містики, проте їх загалом не можна приймати як формалізовані та несправжні для містичного. Справжній містик має щось вільне, духовне. Він не може вдаватися до якоїсь формули. Екстатичні переживання – вершина певного існування, яке сповнює кожну хвилину екзистенції та кожен рух людини. Випорожнюючись до простої форми та несправжнього, насолода від переживання екстазу стає дедалі дужче ізольованою самометою. Життя стає глибокою пустелею, порушуючись екстазом. На місце провадження життя, що охоплює всецілість людини, виступає психологічно рафінований технічний прийом для приведення завжди обмежених у часі станів. На місце суб'єктивно пережитої і невимовної повноти виступає, з одного боку, усвідомлення порожнечі з тупим відчуттям щастя, – із іншого – купа матеріалізацій містичного у видіннях і чомусь такому, що раціоналізовано передає містичний гнозис, що початковій сутності містики різко б'є в обличчя як переживання вивершеної нескінченності у відсутньому роздвоєнні суб'єкт-об'єкт, як нове викінчення (лише без реального значення). Ці предметні змісти гносісу у пустельних життєвих шляхах мусять штучно виявляти внутрішні рухи, як-от, техніки вживають наркотичні і збуджувальні засоби для створення у свідомості приємних відчуттів задля самонасолоди. Провадження життя стає цілком хаотичним, оскільки віддавати себе на Божий шлях означає практично відмагатися від будь-якого імпульсу. Містичне життя, не створюючи ніякого ладу в житті, фактично спричиняє значне різноманіття образів, оскільки наповнення цього не примусового віддавання себе божественним імпульсам завдяки особливим рисам характеру

так само і лібертіна, котрий живе хаотично і випадково, і в котрого на місце надчуттєвого блаженства, зрештою, виступає сексуальність, робить можливим, щоб він почувався вільною, не здатною до будь-якого примусу, «природною» і шляхетною людиною. Для всіх них спільним залишається формальне: вони спираються не на причини, засади та завдання, а тому з ними неможлива будь-яка дискусія, вони не лише, от-як, ідейні люди, не сприймають нічого надійного, але й відхиляють шлях будь-якими ствердженнями внаслідок схвалень та подолань, у рухові вгору через будь-яке скінченне та раціональне. Вони не спроможні осмислено вислуховувати причини, а радше спираються на реальний зв'язок з Богом і Божу волю, яка їм самим відкривається незбагненним способом. А тому панує почуття крайньої безвідповідальності. З часом, власне, нічого не вирішується. Містик не має ніякого розвитку, будь-який розвиток він усуває задля позачасовості. Розглядаючи світ з погляду роздвоєння суб'єкт-об'єкт, (ми переконуємося), що в житті містика не існує ніякого продовження. Існування у нього не часове, не відповідальне, а позачасове, надчуттєве, вирішене назавжди.

2. Ідея

Істинне життя ідеї – це рух усередині роздвоєння суб'єкт-об'єкт, рух у скінченному. Життя ідеї дане і наповнене не безпосередньо, просто як переживання, а передане лише діяльністю в світі, досвідом, рефлексією, самоосмисленням тощо. Якою мірою існує ірраціональна ідея, вона виступає не як ірраціональне, а стає живою завдяки нескінченному руху в раціональному, проникаючи і охоплюючи нього. Ідея живе не поза дійсністю (дещо нехтуючи нею і то на основі щасливих випадків, які як такі навіть заперечуються, хоч і існують, або ж уникаючи їх і зовні підлягаючи їм), але й завдяки дійсності, в якій вона рухається і витворюється. Коли ж ідея живе без втілення в скінченному, то вона, однак, навіть не скінченне, а скінченне – це її шлях. Завдяки ідеї скінченне набуває смислу та вічного значення. Воно пов'язане з цілим та вічним. Поки людина живе в роздвоєнні суб'єкт-об'єкт, у просторі і часі, скінченне й окреме, часова мить, рішення в світі мусить бути для неї таким важливим, так, немовби лише тут вирішується вічне, і воно залежить від часового рішення. В абсолютизованому спогляданні, абсолютне покладається у зміст, який людина може розглядати і мислити, у містиці в надчуттєве переживання, яке веде людину поза світ, в ідеї ж (покладається) в діяльність, і рух, роботу і заняття, у завдання для цього світу. Тут має значення Кантове твердження про те, що тільки практика створює нізнання надчуттєвого. З цим згоден і Кіркеґор, коли він оберігає існування від метафізики як просте мислення загальноприйнятих змістів та вимог, і від містики як позачасову ізоля-

цію, що усуває життя та рішення. Оскільки ідеї не стають об'єктивними, а лише їхні рухи в скінченному, то й не існує жодного об'єктивного критерію ідеї, бо ж об'єктивні критерії можуть існувати лише для скінченного. Містика та ідея є акцентуаціями суб'єктивного, анелюванням до суб'єктивної екзистенції, але містика більш суб'єктивніша, бо вона прагне простого переживання як реально прийнятого рішення про єднання з абсолютним, ідея ж у порівнянні з цим є акцентуація об'єктивного, бо вона в конкретному випадку завжди прагне до визначеного та скінченного і вимагає об'єктивації як учинку, досягнення, збереження. Абсолютне для неї інкорпороване лише в скінченному, дане не саме і не прямо. У містичному людина може любити абсолютне, Бога, людство, і Ніщо, може любити безпредметно, в житті ідеї вона любить окрему людину, конкретне й окреме, справу, завдання, твір.

Зміна ідейної екзистенції на шкоду своєї субстанції може призвести до втрати ідеї (містичне в широкому розумінні, воно завдяки (ідеї) залишається і рухається) з простим збереженням, скінченного й окремого, що відтепер губить нитку до надчуттєвого та до вічного значення; або ж вона може втратити рух в скінченному задля мрійництва в ідеях, у якому ідеї схоплюються немовби прямо, от-як абсолютне в містиці. Вихолощене від будь-якого нескінченного поцейбіччя з одного боку, та замріяність ідеями з іншого – це образи, які не можуть бути характерними для ідейної екзистенції. Одному для субстанції бракує вічного і всецілого, іншому конкретного, втілення і руху.

Містична та ідейна екзистенція почасти показують паралельні образи, у яких вони змінюють і втрачають свою субстанцію. Раціоналізація у містиці веде до гносісу та відповідних матеріалізацій, в ідеї до абсолютного знання Гегеля. Містик – супроти творів, супроти закону і правила і ладу, в цьому світі його дії анархічні і руйнівні. Ідейна людина, котра стверджує роботу, легко стає «відданою роботі», окреме у неї усамостійнюється до абсолютної ізольованості та скінченності; таким чином її дії можуть бути такими, що виконуються без душі, спустошливі, механічними. – Жаданий ідеал у містика – досягнення кінцевого стану спокою і простого вічного буття. Цей ідеал стає у нього, приміром, ідеалом Царства Божого на землі в універсальній церкві, в якій більше немає руху, а дані лише засоби для набуття надчуттєвого з метою безпосереднього єднання з Ним (Богом). Ще далі він фактично стає ідеалом споглядальної насолоди, вдоволення будь-яких пожадань; постає життя, в якому незвичайні дії з надчуттєвим тлумаченням хаотично скупчуються з установкою бути скрізь якомога вираженими в дійсності. Живучи, вони (містики) заперечують матеріальні умови свого існування. І щоразу, зважаючи на випадок, вони знаходять для цього будь-яке «виправдання», бо ж, по суті, жодне з них їм не потрібне. Від сексуальної насолоди їм не хочеться відмовлятися, але

вони стежать за тим, щоб не нести за це відповідальності. Вони поводяться скромно і байдуже, але фактично вимагають визнання, впливу і непомітно залюбки використовують для задоволення доконечних потреб, які людина коли-небудь має, можливості та стосунки у світі і з людьми, яких водночас і заперечують. І навпаки, ідейна людина жадає руху в цьому світі, який вона стверджує як всецілість, починаючи зокрема там, де вона заперечує. Нічого з того, що справді постало, не може бути для неї чимось останнім. Він знає не ідеал спокою і Царства Божого на землі, а має ідеал демонічного процесу і, бажаючи цього, завжди перед собою має лише певне скінченне. Відтак безумовно легко настає рух, просте бажання зміни, руйнування без певного смислу, щоб лишень не поставало ніякого спокою. З запереченням якраз, власне, ідейного постає, певна ж річ, безпосереднє бажання демонічного, яке веде до хаотичного жадання зробитися генієм та досягати величі.

Додаток

КАНТОВЕ ВЧЕННЯ ПРО ІДЕЇ

Наше пізнання, за Кантом, виникає із взаємодії трьох здатностей: чуттєвості (Sinnlichkeit), розсудку (Verstand) і розуму (Vernunft). Завдяки чутливості ми маємо розгляд, матеріальне взагалі, а завдяки розуму – форми, в яких нескінченний матеріал синтетично стає предметами. У цих формах через такі категорії як, наприклад, субстанція та причинність, наочне узагальнюється до предметів. Ці форми називаються також поняттями, й тут є дійсним таке твердження: поняття без наочного розгляду будуть порожніми, наочний розгляд без понять буде сліпим. Усе предметне складається з форми й матеріалу; одне без іншого буде ніяким. Будь-яке наше пізнання починається з розгляду завдяки чуттєвості, приходить до понять завдяки розуму й вивершується в ідеях завдяки розсудку.

Наслідком цього вчення є те, що пізнання, за Кантом, сягає лише настільки, наскільки простягається досвід, тобто наскільки поняття можуть наповнюватися до кінця завдяки розгляду. Певне пізнання предметів Кант допускає лише там, де подається матеріальний зміст понять у розгляді або ж якщо такий може бути даним через можливий досвід. Отже людському розуму як третій здатності до пізнання, притаманні цілковито інші різновиди поняття, які Кант називає *ідеями* й матеріал яких не може бути заданим жодним розглядом чи досвідом. Такими є, наприклад, ідеї про душу, про світ і про Бога. Ідеї не можуть бути даними наочно, оскільки вони стосуються цілого, а наочному розгляду дано лише окреме; вони стосуються безумовного, в той час як все, наочне, перебуває в низці обумовленого, вони стосуються нескінченного, а весь зміст нашого розгляду є скінченним. Саме тому в ідеях неможливо пізнати предмети. Намагання через метафізичну потребу все ж таки набути певного пізнання предмету ідей (душі, світу загалом, Бога), заплутуються або в паралогізмах, або в хибних висновках, в яких одне слово вживається для двох різних понять (чисто формальне «я думаю» прирівнюється з наочним суб'єктом, що містить у собі неабияку різноманітність), або ж вони заплутуються в антиномі-ях, в яких стосовно того самого предмету з однаковою вірогідністю доводиться і протилежне (наприклад «світ – нескінченний» та «світ – скінченний»), або ж, нарешті, вони вдаються до неправдивого методу, виходячи з сутності поняття робити висновок про існування його предмета (в онтологічному доведенні Бога).

Попри те, всіх інтерпретаторів Канта найперш цікавить його знамените нищення всіх метафізик, увага зверталася також і на те *позитивне значення*, яке Кант надавав ідеям: в ідеях ми не пізнаємо предметів, але вони є світлом, що вказує на *шляхи* дослідження в царині простого розсуду, і надає йому *систематики*. Вони не є конститутивними для предметів, але виступають регулятивними для розсуду. Ідеї, за відомим висловом, є не даними, а заданими. Чи існують таки ідеї в позитивному смислі, або що, власне, означає за Кантом здатність розуму поряд із здатністю розсуду та чуттєвості, – це слід з'ясувати докладніше.

У відмінностях між наочними пізнаннями, що їх роблять розум та чуттєвість, існує лише одна спільна риса: всі вони перебувають у категоріях предметності взагалі, причинності тощо; і тут існує лише один взаємозв'язок: синтетична єдність чуттєвого матеріалу, в категоріально сформованому частковому пізнанні. Чи означає певна сума таких пізнань те, що ми маємо науку? Кант каже: «Ні», – то був б всього лише конгломерат, лише хаос. Знову й знову нам утовкмачують, що ознакою науки є системність. Звідки ми візьмемо систематичність? Ми можемо, наприклад, каталогізувати часткові пізнання за початковими літерами чи вдатися до інших технічних засобів; системність ми можемо розглядати як суто економічний, доцільний, корисний засіб у практичному вжитку науки. Але все це, за Кантом, було б не наукою. Системність, що, власне, є науковою, стає можливою, перш за все, через ідеї, оскільки вони є не просто технічними прийомами, а мають об'єктивне значення у самих предметах. Цілісність науки, до якої прагнуть через ідеї, має власну спрямованість через цілісність предметів. Системність обумовлюється не лише потребами у сфері відображувальної істини, а через сам прообраз істини. Тут цілісності хоча й неможливо досягти в жодному полі (досліджень), проте ми вічно наближаємося до неї. І хоч визначеним є лише одиничне пізнання, ідея – невизначена, та все визначене стає для нас науково осмисленим саме завдяки внесенню в системний процес, мета якого залишається невизначеною. Поле визначеного стає все більшим і більшим; як досягнута цілісність, воно осмислено й системно може бути розширеним лише в ідейному, хоча й невизначеному загалом. Ми весь час шукаємо системної єдності. Цей пошук є законом розсудку та необхідністю, «оскільки без того самого ми не матимемо взагалі ніякого розсудку, жодного взаємозв'язаного застосування розуму, і в цьому збіднінні – жодної достатньої ознаки емпіричної істини»[1]. Тож ідеї є не просто корисними, а з появою пізнання вони вже співдіють у царинах розуму і чуттєвості. Самотні ж, відокремлені в застосуванні ідеї дають лише знання, що розвіюються мов вітер, завдяки розуму, як середовища, є, власне, субстанцією усього, що стосується пізнання.

[1] Kr. d. r. Vernuft, B. 679.

Ідеї не дають жодного власного розгляду, вони безпосередньо стосуються лише розсудку, от-як він, своєю чергою, безпосередньо стосується розгляду. Надаючи простіи сукупності пізнання розумом системної єдності, ідеї, як може видатися, немовби знаходять лише взаємозв'язки між істинами, а не в царині предметів. Але ідейний взаємозв'язок не є взаємозв'язком аналітичних істин, де не постає нічого нового, а є взаємозв'язком таких істин, кожна з яких знову може навчити чогось відносно себе. Адже взаємозв'язок, який знаходять завдяки ідеям, не є довільним, випадковим, доцільним для наукової практики, він має бути закладеним у самій речі. У той час, як у царині розуму наповнення починається завдяки наочному розгляду, відтак настає визначеність, то згадана узгодженість між ідейним взаємозв'язком у самій речі та системним взаємозв'язком у науковому пізнанні завжди є лише наближенням, завжди залишається невизначеним та проблематичним.

Якщо ж спершу відвести погляд від відмінності ідей та пов'язаних з ними системних єдностей, то будь-яке творення ідей, за Кантом, зводиться до одного принципу. Наведемо тут декілька прикладів.

Для окремої дії ми знаходимо якусь причину, до неї – інші причини та цілі низки причин, комплекси причин тощо, таким чином ми дедалі менше маємо справу з окремими, ізольованими взаємозв'язками причин. Але ми працюємо і далі, ніколи не знаходячи все ціле певного взаємозв'язку причин, що охоплює світ і містить пояснення в нескінченних ланцюгах та розчленуваннях. При цьому ми діємо за принципом: знаходити дедалі більше всебічних зв'язків, немовби усе наскрізь взаємопов'язане. Другий приклад: серед предметів ми шукаємо споріднені й утворюємо види, а з них роди й класи. Але ми ніколи не доходимо до того, щоб з якогось всеохопного родового предмета всі окремі предмети виводити через класи, роди й види. Третій приклад: У астрономії ми осягаємо зв'язки у розташуванні зоряних світів, завдяки точним розрахункам проникаємо у щоразу незвичайні простори, але ніколи не осягаємо весь світ, бо ніколи не сягаємо межі. Світ не є предметом, даний нам у пізнанні.

Спільним у цих прикладах є таке. Ми дошукуємося цілісності причин, родової цілісності різноманітних утворень, цілості просторового світу, і при цьому ідеєю цих цілостей ми невпинно просуваємось уперед, поки вона діє в нас й поки вона не буде знищена хибним, передчасним зустрічним завершенням. У всіх цих випадках набувають ідей, водночас поза межами будь-яких рядів, поза рядами умов не знаходять безумовного, а поза межами окремого не знаходять цілого, а прямують до нього.

Тож панівним принципом творення ідеї є [здатність] задати напрям до *безумовного*, до *цілого*. Це безумовне зовсім не є якимось першопочатком ряду причин, не є межею простору, а є цілим (або ж сукупністю

причин), цілим простором. Будь-яка наочна просторовість обмежена іншою просторовістю, будь-яка з'ясована причина має іншу причину. Якщо ж будь-яке часткове пізнання є обумовленим, то в ідеї сукупності пізнання мислиться як безумовне. Хоча окремий розглянутий простір є обмеженим, цілісність простору, одначе, є необмеженою. В ідеї безумовне завжди мислиться як загальність, ця необмеженість – як ціле й навпаки. Проте ані безумовний цілісний досвід, ані безмежний цілісний простір ніколи не можуть виступати можливими предметами пізнання, яке, радше, є частковим.

Загальність та безумовність є суттю ідеї. Властивості ідей характеризуються Кантом через *протиставлення до категорій*. Категорія прямо відноситься до наочного розгляду, який наповнює її змістом. Ідея прямо стосується лише понять та суджень і лише через них далі опосередкованого розгляду категорія є наочною, адекватно реалізованою; ідея ніколи не буває наочно реалізованою, ніколи не можна знайти в пізнанні її узгоджений розгляд, ніколи пізнання не може бути співмірним з ідеєю. Категорія є строго обмежувальною, ідея має здатність розширюватися за будь-яку досягнуту межу. Категорія дана в своєму матеріалі, ідея – лише задана. Категорія є означеною, ідея – неозначеною. Категорії відображають окремі предмети пізнання, ідеї відображають єдність пізнання. Самі категорії взагалі передають предметність, ідеї цього не передають, їхня сфера – це намір до всецілості. З категорій можна вивести засади (наприклад: усі зміни відбуваються за законом поєднання причини й наслідку); з ідей же походять регулятивні принципи, що наділені загальною формою: від будь-якого обумовленого складника ряду можна коли завгодно перейти до наступного, ще більш віддаленого (аналогічним до попереднього тут був б такий приклад: для будь-якої причини наявна інша причина).

Щоб надати категоріям можливість «застосування» до матеріалу чуттєвого, надати поняттям їхній «образ», Кант увів прикметний проміжний елемент між категоріями й розглядом – «схему», яка мала однаковою мірою забезпечити зв'язок між ними; такою схемою є час, який, як апріорна форма однорідний з категорією, як розгляду з оглядом. Аналогічну схему знає Кант і стосовно ідей, щоб надати застосування до простих пізнань розуму. Кант вчить: Не можна навіть припускати предмети ідей «в них самих». Проте їхня реальність, як певна схема регулятивного принципу має значення для всякого пізнання природи[1]. Тут Кант допускає можливість існування у світі пізнання уявлень про предмети ідейного характеру. Він кваліфікує їх як метафізичні гіпостази, вважаючи неможливою їхню наочну наповненість; проте ці уявлення мають тут своє заслужене

[1] Арк. 702. Vgl. B. 693, 707, 710, 725.

місце у вигляді схем, які у численних зворотах Кант характеризує як евристичні функції[1] або як «немовби» є такий предмет.

З'ясування ж того, що таке ідея взагалі, є насправді абстрактним. Подальшого роз'яснення можна сподіватися від уявлення про *окремі ідеї*. Адже взагалі не існує однієї ідеї системаності, ідей багато, і кожна виробляє системність у своєму полі.

Кант визначає три ідеї, які він виводить з різновидів синтезу думки[2], що йде у дуже різних напрямах, а саме – до суб'єкта, до ряду, до системи. Тут скрізь відбувається поступ до безумовного, тобто «до суб'єкта, що сам уже не є предикатом» або «до припущення, яке вже нічого не припускає» (в ряді), або «до сукупності елементів поділу, який вже не треба продовжувати, щоб завершити поділ поняття» (в системі). Шлях до суб'єкта спирається на ідею *душі*, шлях до все цілості ряду – на ідею *світу* як цілого, шлях до системи – на ідею *цілого загалом у пізнанні*. Ці ідеї Кант бачить у зростанні: «Від пізнання себе самого (душі) до пізнання світу, а через нього до первісної сутності – це природний поступ»[3]. Спираючись на аналіз наших ідей, походження яких виводиться із властивостей нашого розуму, Кант вважає, що «водночас можна вивести їхнє визначенене число, більше якого їх бути не може»[4]. Ідеї, що постають таким чином як *суто теоретичні завдання*, наповнюються змістом через *практику*, тут йдеться про ідеї душі, світу та цілісності досвіду у вигляді ідей невмирущості, свободи та Бога.

Ми полишимо ці твердження, що нас так переймали, і, певним чином, усупереч гордощам Канта за «визначене число», спробуємо, як видається, цілком легітимно, спираючись на численні висловлювання Канта, вдатися до *іншого порядку ідей* при цьому, власне, міркуючи по-кантівськи.

«Ціле» може мати двоякий смисл: по-перше, це ціле *напрямів пізнання*, наприклад, пізнання органічного, механічного, душевного, по-друге, це ціле *змісту пізнання*, наприклад, будь-яка індивідуальна річ та ціле досвіду як унікальна, індивідуальна сутність світу. Саме тому існують два неоднорідні класи ідей, так б мовити, загальні ідеї та ідея окремих індивідуальностей: остання є лише єдиною стосовно цілого можливого пізнання взагалі як одного всеохопного індивіду, проте вона набуває незчисленних образів в окремих індивідів, які стають ідеями лише стосовно того цілого. Ідея особистості як провідна ідея психології протистоїть ідеї окремої особистості, яка віднаходить своє наповнення лише через зв'язок, з одного боку, з тією загаль-

---

[1] Арк. 799.

[2] Про це В. 379 і наступн., 393 (інгеренція, залежність та конкуренція) В. 391, 432 до 433, 434, 435. Ми опускаємо деталі щодо використання форм висновків. Тут важливо лише, *що* Кант вдається саме до такого виведення, а не те, *як* він це робить.

[3] В. 394.

[4] В. 396.

ною ідеєю, а з іншого боку, насамперед, через зв'язок з цілим світу. Обидва класи ідей можна схарактеризувати докладніше.

1. Ідеї як цілості напрямів пізнання

Вочевидь, тут існують три панівні ідеї: *механізм, організм, душа*.

Думати про світ, про природу як про *механізм* завжди є ідеєю[1], оскільки світ є нескінченним, а кожен механізм проглядається лише як замкнена система. Ідея існує як вимога постійно збільшувати досвід і ставити питання так, немовби світ як ціле є механізмом. При цьому не треба остерігатися того, що нізнання механістичного взаємозв'язку будь-коли досягне остаточної межі. Таке побоювання радше є безглуздим, оскільки воно виникає лише тоді, коли ми полишаємо механістичне: адже око бачить багато такого, що не спрямоване на механістичне, і це інше є недосяжним для механістичного, оскільки воно неоднорідне. Та в часі і просторі не існує нічого, що б не підлягало ідеї механізму. Навіть те, що для інших очей не є механістичним, однак водночас завжди сприймається механічно; при цьому в будь-якому разі незмога відрізнити картину від заляпаної фарбою стіни.

Ідея *організму* або ідея *життя* є ідеєю нескінченності цілеспрямованого на противагу нескінченності механічно-закономірного. Тут можна дати точніше визначення. Мета нам відома, принаймні, як уявлення про причину нашої дії, яке задає їй таким чином напрям до мети. Уявлення про мету є визначеним, обмеженим, скінченним. А ще поняття мети ми застосовуємо в сфері об'єктивного, розглядаючи кожен предмет та кожен процес як такі, що відповідають або суперечать меті, відповідно до точки зору, яку ми висуваємо, відносно речей, яким нічого не відомо про мету. Згідно з критеріями вибору ми називаємо доцільним комплекс механічного ряду причин, що ведуть до певної кінцевої точки. Так, наприклад, якщо ми думаємо про рівномірні орбіти в сонячній системі як про таку кінцеву точку, то ті причини, які на них впливають, будуть доцільними, тоді як інші – недоцільними. Таким чином, з безлічі точок зору ми можемо розглядати все механічне, природне як мету, річковий намул для певних рослин, волосяний покрив для вошей і нас, людей, відповідно до рівня освіченості, деталізація таких нескінченних взаємозв'язків доцільності можлива до безконечності. Об'єднавши обидва поняття про мету, ми одержуємо поняття машини, що з усвідомленням мети постала з людської діяльності і є об'єктивною доцільністю при застосуванні механічного ряду причин. Тож машина завжди є найближчим аналогом до організму. На противагу до тих зовнішніх взаємозв'язків доцільності, що постали з більш чи менш довільних умовиводів, вона має спільну з

[1] Про «ідею механізму» говорить Кант, Ст. 674.

організмом внутрішню доцільність, частини якої мають стосунок до цілого. У машині нам зрозуміла її доцільність до кінця, оскільки ми самі її бажали й самі створили, взаємозв'язки доцільності є тут скінченними й обмеженими. У організмі ж навпаки такі взаємозв'язки є нескінченними. У машини – і це пов'язано тут зі скінченністю в першому й нескінченністю в другому разі – наявність доцільності постійно залежить від нас, машина не може допомогти сама собі, частини хоч і служать цілому, але їхнє збереження залежить від нас, а не від самого лише цілого. В організмі ціле настільки ж обумовлене частинами, як і навпаки, тобто організм допомагає самому собі. Доцільність організму є, таким чином, нескінченною проблемою. Скільки б доцільності не було виявлено, вона завжди веде до інших питань, і кінця тут годі віднайти. Спробуємо думати про машину на складнішому рівні, все ж таки ми не прийдемо до організму, адже машину завжди треба буде робити, і навіть якщо взаємозв'язок доцільності розширюється до велетенських масштабів, він залишається скінченним і визначеним. До рівня організму все ще залишався б один стрибок. Пізнання органічного завжди є пізнанням доцільних взаємозв'язків, постановка питання – завжди телеологічна. Проте пізнання завжди досягається конкретним чином, а не завдяки загальним розмовам про тривіальні взаємозв'язки, тобто пізнання органічного завжди полягає в якомога докладнішому осяганні механістичних взаємозв'язків як біологічно доцільних. На основі ж телеологічної постановки питання будь-яке знання біологічного характеру наділяється механістичним змістом. Сформульована у вигляді регулятивного принципу ідея життя буде звучати так: не зупиняйся перед жодним явищем та жодним процесом в організмі, немовби перед чимось механічно-випадковим, а постійно дошукуйся його мети; жоден процес, жоден орган в організмі не розглядай як щось нейтральне, дивися на межу твого дотеперішнього знання, яку ти невпинно маєш переступати, у факта, відносно яких ти жодним чином не осягнеш взаємозв'язків[1].

Тут можна навести такі формулювання Канта: «Для певної речі природної мети (тобто речі для певної речі з внутрішньою доцільністю на противагу зовнішній, відносній доцільності[2] ... по-перше, вимагається, що частини... є можливими лише через зв'язок з цілим. Адже сама річ є метою, отже, осягнута у вигляді поняття або ідеї, яка повинна a priori визначати все, що в ній міститься. Проте якщо про річ думають як про можливу тільки в такий спосіб, то вона є лише мистецьким витвором (наприклад, машина)[2], тобто продуктом, відмінної від матерії її ж самої (речі) розумної причини, причинність якої (в складенні та зв'язуванні частин) визначається внутрішньо ідеєю певне, завдяки цьому можливе ціле.

[1] Пор. про організм: В. 554 і далі, 716, 719 та особливо Критику здатності судження.
[2] Додатки автора, щоб зберегти зв'язок цитати з текстом, із якого вона взята.

Та якщо річ як природний продукт у собі самому та свої внутрішній можливості, напевно, містить зв'язок з метою, тобто лише як природна мета і без причинності понять про розумну сутність, можлива поза нею, по-друге, вимагається: частини тієї самої речі зв'язуються в єдине ціле через те, що вони поперемінно є причиною і наслідком її (єдності) форми; адже лише так можливо, щоб, навпаки, (поперемінно) ідея цілого знову визначала форму й зв'язок усіх частин: не просто як причина – адже тоді б мова йшла про митецький витвір – а як причина пізнання системної єдності форми та зв'язку будь-якої різноманітності...

У такому продукті природи кожна частина, оскільки вона існує лише *завдяки* всім іншим, існуватиме також *заради* інших та цілого, тобто мислиться як знаряддя (орган).., лише потім і тому такий продукт можна буде назвати впорядкованою і в собі сутністю, яка впорядковує саму себе, назвати природньою метою...

Отже впорядкована сутність це не просто машина, адже вона має, зрештою, не лише *рухому* силу, а містить у собі силу *творчу*».[1]

Ідея душі є цілим пізнання, зосередженого у суб'єкті. «Будь-які вияви, дії та сприйнятливість нашого характеру» ми поєднуємо таким чином «ніби те саме було простою субстанцією, яка постійно співіснує з особистою ідентичністю, безперервно... (принаймні, в житті), ...переходячи з одного стану в інший». Принцип системної єдності в пізнанні душевного є таким: «Усі визначення треба розглядати як, наскільки можливо, усі сили в єдиному суб'єкті, як похідні від основної сили, будь-яку перемінну як те, що належить станові однієї і тієї ж самої постійної сутності». «З такої психологічної ідеї не може поставати нічого іншого, окрім переваги; якщо лишень ми остерігаємося вважати її чимось більшим, аніж просто ідею, тобто просто відносною до системного орудування розумом. Зважаючи на вияви нашої душі». «Думати про душу як про щось просте цілком допустимо, щоб згідно з цією ідеєю цілковиту і необхідну єдність усіх сил внутрішнього стану, чи можемо ми їх одразу ж побачити не in concreto, зробити принципом нашого судження про їхні внутрішні вияви».[2]

Кант потім не з'ясовує докладніше ідею душі, тоді як механізм та організм він аналізує з подробицями. Заглиблення у створення ідей, це фактично дано в психології, навчає нас такого: в ідеї про душу існує цілий ряд ідей, які ставлять ціле як завдання; з них, поряд з механізмом та організмом, принципово новими можна назвати лише дві: ідея цілого пережитих та можливих до переживання феноменів, бо ж ідея усвідомленості, і, перш за все, ідея цілого зрозумілих взаємозв'язків або ідея особистості.

---

[1] Критика здатності судження, § 65.

[2] Зазначені місця про ідею душі містяться в Критиці чистого розуму, B. 700, 710, 712, 718 прим. 799, 812, 813.

Ціле зрозумілих взаємозв'язків ніколи не дане нам як таке, проте у процесі розуміння ми намагаємося вийти поза межі кожного пізнаваного взаємозв'язку, немовби все, що зрозумілим чином пов'язане у якомусь незвичайному цілому. Ця ідея, проте, наштовхується на труднощі в частковому, на межі зрозумілого, яке постає як остаточно незрозуміле. Тут, потім, щодо душевного вступають у дію способи розгляду, узгоджені з ідеями механізму й організму. І в ці ідеї вносять специфічно психологічні ідеї і через це постають у новому образі: наприклад, ідея психофізичного механізму та ідея єдності хвороби[1]. Навколо всіх цих ідей розвиваються типові гіпостазування, а згодом і безплідні суперечки, як то буває з будь-якими іпостазуваннями.

Отже в царині ідей схематично можна назвати три панівні напрямки пізнання:

1. Ціле механістичного пізнання або світ; у ньому зовсім не йдеться ані про душу, особистість, про організм, доцільність, щось таке навіть не стверджується цією ідеєю. Воно стає лише побічним, з іншої сфери, запропоноване і впорядковане механічному мисленню. 2. Ціле біологічного пізнання або *життя*. 3. Ціле пізнавального душевного пізнання, або *особистість*. Ці цілості вступають між собою в різноманітні зв'язки; на це вказують уже деякі натяки на психологічні ідеї. Окрім того вони мають одну типову тенденцію – абсолютизуватися, усувати інших і таким чином – що Кант називає неминучим обманом, який щораз треба знову викривати, але не треба знищувати – *гіпостазуватися*. Через те, що ціле механічного пізнання в категоріях субстанції, причинності тощо оголошується *єдиним* цілим, поняття, що виникли в інших сферах, такі як душа, доцільність, організм так само й цілковито переносяться в рамки цих категорій. Їх розглядають як наслідки, як випадкові результати, як вибір в умовах причинності, як усе пізнання, що постає на окремих місцях. Коли *ціле* сприймається *як пізнання організму*, виникає уявлення, згідно з яким органічне, власне, існує самостійно, а неорганічне є лише продуктом виділення. Так наша планета на самому початку буцімто була вогненним організмом, а тепер органічне перейшло на окремі організми, залишивши решту як продукт виділення. Коли *ціле пізнання*, зрештою, вважається пізнанням зрозумілої особистості, розуміння поширюється на все, виходячи далеко за межі людського знання. Зрозумілими будуть психічні утворення, що постають з несвідомого, органічне буде усвідомленим як неорганічний процес (у міфічному світосприйманні); планета є всеохопною особистістю, яка, своєю чергою, входить до всеохопної світової особистості Бога. Видається можливим, що з такого розуміння, подібного до ро-

[1] Наступний докладний виклад є справою загальної психології. Тут буде достатньо вказівки на джерело, адже йдеться не про окреме як таке, а про вчення про ідеї загалом.

зуміння harmonia mundi Кеплера, випливають очікування й підходи до дійсності, що ведуть до емпіричних дослідів і дають результати для зовсім інших сфер, наприклад, для механістичного досвіду, як у Кеплера. Тож навіть при їхній абсолютизації всі ідеї видаються плідними, якщо вони ставлять питання, працюють і впливають на окреме. Та вони піддаються нищівній критиці, коли виступають як загальні картини цілого. Адже ціле пізнання взагалі не є *одним* з таких абсолютизованих напрямів досвіду, не є і узагальненням цих напрямів, цілим є нова, іншого виду ідея, ідея про цілість змісту пізнання.

2. Ідеї про цілість змісту пізнання

Критика чистого розуму в Канта навчає розуміти категорії речі, проте, лише категорії, про властивість речі (Dinghaftigkeit) взагалі. Від «властивості речі» треба відрізняти «окрему річ». Категорія властивості речі як загальне є чимось зовсім іншим, аніж поняття «однієї» речі, індивіда. Проблема «однієї» речі, окремої речі, індивіда для розуму не існує, вона існує лише для розсудку; у вченні про категорії для неї немає місця, проте таке місце є у вченні про ідеї.

За словами Канта, поняття окремої речі або індивіда[1] є невизначеним, доки з усіх можливих предикатів не кожен пізнаний як підходящий чи не підходящий йому. Таким чином, кожна окрема річ має «трансцендентальною передумовою» «матерію до будь-якої можливості», тобто з тієї частки, яку вона має в тій спільній можливості, вона виводить свою власну можливість; щоб повністю пізнати окрему річ, потрібно визначити «все можливе», ціле можливого пізнання чи то стверджуючи, чи заперечуючи. Відтак ціле можливого пізнання є поняттям всецілості, ідеєю та нескінченним завданням. Отже, наскрізне визначення кожної окремої речі.

Ці глибокі за смислом думки Канта – послуговуючись прикметно-зовнішньою логічною формулою визначення – є так само нескінченним завданням, яке опирається на ідею цілості пізнання. Можливість окремої речі, за Кантом, спирається таким чином на категорію «властивості речі» та ідею про цілість пізнання окремої речі через диз'юнкцію поняттєвої пари – вчать, що *кожен індивід,* постаючи предметом пізнання, є нескінченною *ідеєю*. Ми можемо скільки завгодно говорити про індивіда, скільки завгодно його вивчати, не будемо спрямовані до пізнання його як індивіда, якщо у нас ідея цього індивіда не стоятиме перед очима як завдання. Оскільки індивід як індивід завжди є ідеєю, він, відтак, зрештою, є непізнаваним. Проте ідея індивіда існує лише в ідеї цілого узагалі, мікрокосмос – лише у зв'язку з макро-

[1] Важливіші виклади знаходиться на B. 596 і далі в Критиці чистого розуму.

космосом. Бажання пізнавати індивід означає бажання пізнавати світ узагалі. Ідея індивіда є не менш всеохопною, аніж ідея всеохопного індивіда, на котрого ми спрямовані в ідеї всецілості пізнання взагалі. Погодьмося з Кантом, що ідеї практично переживаються і наповнюються, – для пізнавання нескінченне завдання, – і назвімо це переживання метафізичним, яке суб'єктивно зв'язує. Об'єктивно ж існує без претензії на значущість і без формулювання, – то цим поглядом на ідеї індивіда відповідає те, що практично окремий індивід знаходиться немовби у всецілості Всесвіту, звісно ж, переживається на своєму місці.

У застосуванні, приміром, ідеї про особистість ми тепер мали б дві ідеї: ідею особистості як напрямок пізнання, як ідею цілого зрозумілих взаємозв'язків та ідею особистості як ідею окремої, конкретної особистості. Ця остання переживається практично, метафізично, без об'єктивації, теоретично пізнається з допомогою того напрямку пізнання нереальної особистості та інших напрямків пізнання, при тому лише у зв'язку з цілим пізнання, з макрокосмосом.

Ідеї неможливо усвідомити іншим чином, аніж жити ними. Бажання збагнути їх безпосередньо, а не опосередковано, у середовищі скінченного й окремого веде до фантазії, отже – до ніякого. Так, наприклад, душу неможливо збагнути безпосередньо, це можливо лише в широті часткових психологічних знань. Неможливо безпосередньо пізнати Бога, можна лише бути релігійною людиною завдяки широті само- та світопізнання. Неможливо пізнати мету етичного, можна лише, діючи в окремому опосередковано, суб'єктивно пізнати, чи, і що тут справді існує напрям до всецілого, яке незмога охопити і збагнути. Теоретичні ідеї є дійсними лише в середовищі розуму. Розум перебуває між двома видами ірраціональності, без яких він був би порожнім, щоправда і вони без нього були б нічим. Він звернений до широти наочності матеріалу й приводиться в рух силами ідей. Наочне, будучи ірраціональним, виходить за межі розуму, проте воно охоплене його поняттями. Ідеї виходять за межі розуму, водночас вони охоплюють його межі; поняття розуму не можуть вловити ідеї, а лише на них вказати. Якщо ми узагальнимо як щось наочне, все, що не є розумом у противазі формальному властивостей розуму, то виходить два різновиди наочності: матеріальна, така, що дає речовину, яку Кант якраз і називає наочно, та просто відчуту, ще не усвідомлену, таку, що вказує, таку, що надає силу й рух, таку, що називається ідейною.

Хоча ідеї і не можна збагнути й пізнати безпосередньо, проте ними можна безпосередньо займатися, як, наприклад, у тут викладеному вченні Канта про ідеї. Тут йдеться про споглядальний підхід до сил, які можна відчути в окремих рухах життя. Цей підхід є нібито поза ідеями, він позбавлений відповідальності й виступає чистим спогляданням. Він, власне, не є жодним прямим усвідомленням – що ніколи не є можливим –

а лише рефлексивним намаганням до того, що тут щось отак існує. Зрештою все зводиться до балачок навколо теми, адже як тільки такий підхід набуває більш означеного характеру, то постійно йдеться вже про окремий вияв ідеї. Якщо простежити за цими більш визначеними характеристиками в Канта, то видно, як вони набувають *трьох значень*, чітко не розділених Кантом, а тому в собі нероздільних; ніби, аналізуючи конкретні ідейні вияви ми неминуче ходимо між цими трьома значеннями. Ці три значення такі:

Найчіткішим значенням є *методологічне*, яке в процесі теоретичного пізнання показує системність, схеми, евристичні фікції в їхньому методичному застосуванні. Другим значенням є *суб'єктивне* або психологічне: тут ідеї виступають як сили, зародки, чи то процеси в суб'єкті. Третім значенням є об'єктивне або *метафізичне*: тут ідеї – не лише суто технічні прийоми та психологічні сили, а вони мусять якось мати значення в праобразі світу самих предметів.

Тлумачення ідей завжди залишається тупцюванням навколо теми, самою лише інтуїцією, цілком не істотною порівняно з існуванням в ідеях, тобто за наявності теоретичних ідей: порівняно з пізнаванням під проводом ідей. А проте, таке намагання чи таке поривання до меж є чимось більшим, аніж нічим. Є дещо іншим, хоча й незрівнянно неістотнішим, аніж жити ідеєю. Три значення ідеї, за Кантом, розгляньмо трохи докладніше.

1. Психологічне значення

Кант пише: «Ніхто не намагається вдаватися до науки, не спираючись при цьому на ідею. Тільки в розробці самої науки схема чи навіть дефініція, яку хтось на самому початку дає своїй науці; дуже рідко відповідає її ідеї; адже вона *як зародок перебуває в розумі*, де всі частини є ще дуже згорнутими, вони заледве піддаються мікроскопічним спостереженням і перебувають у прихованому стані. У зв'язку з цим науки... треба пояснювати й визначати не за описом, який дає сам їхній автор, а за ідеєю, яку ми знаходимо, виходячи з природньої єдності частин, зібраних докупи й заснованих самим розумом. Адже в такому разі має виявитися, що творець ідеї, а часто і його пізніші послідовники блукають навколо тієї ідеї, яку вони самі собі не могли... чітко усвідомити. Прикро, що після того як ми тривалий час керуючись глибоко захованою в нас ідеєю, ми, найперше, **рапсодично** збирали численні, пов'язані з нею знання, як будівельний матеріал і лише згодом ми, нарешті, можемо побачити ідею при яснішому світлі... Системи спершу нагадують черв'яків, що завдяки generatio aequivoca з простого скупчення зібраних понять, спочатку в перекрученому вигляді, згодом постають цілковито витвореними, так ніби вони одразу

вкупі мали свою схему, як первісний зародок у чистому розумі, що розкривається…[1]. Сюди також належать судження Канта про те, що «немає нічого незвичайного в тому що.., шляхом порівняння думок, які автор висловлює стосовно свого предмета, зрозуміти його навіть краще, ніж він розуміє самого себе, оскільки своє поняття він визначає недостатньою мірою, внаслідок чого він часом висловлюється або ж думає всупереч власним поглядам»[2].

Стосовно знань ми говоримо не лише про їхню істинність, але й про їхню важливість. Мова йде про цінність істин (тобто не про ту цінність істини, відповідно до уявлення про те, що кожна істина, якщо вона дійсна, становить певну цінність, а про таку цінність істин, яка вже володіє у собі тією чистою цінністю значущості або правильності). Така цінність може бути більш визначеною, наприклад, як економічна цінність для практичного використання знання, вона може спиратися на особистий інтерес до певного кола предметів, вона може бути визначеною завдяки тим, що одне знання використовується як простий засіб для іншого знання, стосовно якого питання про цінність знову ж таки залишається проблематичним. Якщо абстрагуватися від таких визначуваних цінностей, то в будь-якій науці залишаються принаймні, цінності, які неможливо визначити, вони і є, між іншим, вирішальними. Тоді ми ведемо мову про глибину й про поверховість, проте таку оцінку ніколи неможливо обґрунтувати чи пак довести, можна лише двозначно припускати. Те, що впливає тут у присуді, є ідеями. Якою мірою заховані у розумі зародки дієвих сил, присутні при дослідницькій роботі окремої людини, як окремий дослідник живе в них, прямо їх не виявляючи, так само він судить, не маючи можливості справді її обґрунтувати, й спирається при цьому на інстинктивно відчуту присутність у науковій роботі глибини або поверховості.

Прикметно те, що ми в науці прагнемо повної прозорості та ясності, і що, однак, коли вона максимально наявна, наш інтерес зникає. Ми прагнемо ясності, але хочемо, щоб вона була частковим виразом ідеї. Ця ідея присутня у науковій діяльності як темрява, що зазнає незрозумілих нападок, так само, як і виступає умовою продуктивної дії. Розум не прагне неясності, а ідеї. Він упирається пафосу, в якому темрява шукає темряву, так само як і пафосу чистої правильності та ясності. На шляху до ідеї залишаються скрізь рештки неясності; те, що є цілком ясним і вирішеним, викликає тому й підозру в безідейності, чистій правильності, яка не має жодного іншого смислу. Елементи істинності купчаться до нескінченності, та завдяки ідеї вони повинні бути пов'язаними з цілим...

---

[1] Критика чистого розуму, B. 862 і далі.
[2] B. 370.

Вдруге Кант застосовує психологічний розгляд ідей при групуванні наукових характерів на такі, інтерес яких спрямований на ідею як єдність, та такі, інтерес яких виводиться з ідеї специфікації[1]. Так, наприклад, одні схильні за своєю сутністю визнати «особливі, вмотивовані походженням народні характери або ж вирішальні й спадкові відмінності між сім'ями та расами тощо», натомість інші смисл бачать у тому, що «природа в цій справі створила цілком і таки однакові природні здібності». Якнайширша диференціація відмінності, що їх треба дедалі посилювати, є пристрастю котрогось одного, якомога тісніше зближення, власне, цілковита природна єдність є пристрастю котрогось іншого. І ті, і ті мають слушність, якщо вони шукають на основі провідної ідеї, і ті, і ті неслушні, якщо вони абсолютизують свою ідею й таким чином гіпостазують її як реально існуючу.

2. Методологічне значення

Для того щоб, наприклад, встановити спільне великого ряду тваринних видів, ми розробляємо схематичні креслення, щось таке як схематичний рисунок «власне» хребетної тварини. До такої схеми ми не ставимо питання, чи вона правильна, чи хибна, чи вона реально наявна, от-як прахребетна тварина, чи ні, ставиться лише питання, чи є вона *потрібною*. Вона має бути потрібною для дидактичних цілей, щоб для швидкого уявлення й усе це підвести до усвідомлення того, що можна знайти в кожної хребетної тварини, для розвитку постановки питань подальшого опису. У цьому полягає методологічно-технічне значення такої схеми[2]. Методологічне значення легко вловити: ідеї є точками зору, які ми вносимо в пізнання, виступаючи не трансцендентальним суб'єктом узагалі, а людьми науки. Первісна істина чи самі предмети нічого не знають про систему й про ідеї. Через економічні чинники для відображеної істини науки ми потребуємо систематики, і до цього – ідеї. Власне, об'єктивно вони є нічим іншим, ніж каталогами, хіба що більш раціональними й плідними, тобто потрібнішими. Ідеї мають суто науково-технічне значення; хіба що, принаймні, можна сказати, що ми розглядаємо пізнання немовби в ньому є щось таке, що справді було б відповідне. У сфері первісних істин самих предметів значення ідей лежить цілком у відображеній сфері наукових істин. Без них є неможливою будь-яка наука, проте, без них пізнання і предмети були б, напевно, можливі. Нічого знаходити їх там означатиме метафізику, що спирається на одну з згаданих ілюзій.

---

[1] В. 694 і далі.

[2] Такі та інші види методичної корисності «фікцій» в кантівському розумінні можна знайти у Файгінгера (Vaihinger) «Філософія немовби».

Для розуміння цього можна скористатися багатьма твердженнями в Канта, і часто виглядає так, ніби Кант плекає такі погляди. Ця область значення ідей сама придатна для найдокладнішого дослідження, тут можна найбезпосередніше показати вияв ідейного в конкретному й визначеному. Тут можливе широке поле методологічних дослідів, і коли ми чуємо про ідеї, вимагаємо, щоб їхня структуротворча сила доводилась у методології. Та значення Кантових ідей цим не вичерпується.

3. Об'єктивне значення

Ідеї, напевно, неможливо поставити у зв'язок з відповідним до них предметом, який їх наповнює і яким він може бути визначеним – так стверджує негативна частина критики розуму. Проте ідейні сили та утворення не можуть носити суто методологічно-технічний характер. Адже, припускаючи предмет ідеї, фактично ці ідеї ведуть до системної єдності, щоразу розширюючи знання досвіду. Відтак, про ідеї треба судити як «про відповідні природі»: вони ведуть «безпосередньо і не просто як прийоми методу, містячи при собі свої рекомендації»[1]. «Насправді неможливо навіть сподіватися, що колись реалізується логічний принцип розумової єдності правил, якщо при цьому не припускати *трансцендентального*, через яке така системна єдність, яка притаманна самим об'єктам, буде a priori визнана за необхідну. Адже за яким правом логічно діючий розум може розглядати, щоб дану нам від природи різноманітність сил розглядати лише як суто приховану єдність та... виводити її... з засадничої сили, якби в його волі було визнати одночасну можливість того, що всі сили є різнорідними, а системна єдність суперечить їхній природі? Адже саме тоді розум діяв б всупереч своєму призначенню, поставивши собі за мету ідею, яка цілком суперечить природній будові...»[2]. Ми маємо виходити з того, що системна єдність природи є об'єктивно дійсною й необхідною[3]. Про засаду розуму мовиться: «Якщо вона (засада) свого суб'єктивного значення яке полягає у тому, щоб визначити якнайможливіше застосування розуму у пізнанні, відповідно до предметів цього ж (пізнання), може зберігатися, то вона (засада) такою ж мірою, немовби вона як певна аксіома (яка з чистого розуму є неможливою) визначила предмети в собі самій a priori.[4] Єдність пізнання Кант називає доцільною, а вживання пізнань задля системної єдності – доцільним вживанням. А це означає: ми не можемо

[1] B. 689.
[2] B. 678.
[3] B. 679.
[4] B. 544 і далі.

«знання самої природи жодним чином використати доцільно в розгляді пізнання, *де природа сама не заклала доцільну єдність*»[1]. У цьому смислі Кант говорить про «взаємовідповідність природи іншій, пізнавальній їй здібності»[2]. Потім розрізнення Кантом технічної та архітектонічної єдності є доказом об'єктивного значення принципів розуму. Технічна єдність є набутою емпірично, відповідно до намірів що зринають випадково, натомість архітектонічна єдність апріорна, очікує вона не емпірично, згідно з ідеями. Лише завдяки їй можлива наука[3]. Економічний прийом розуму, «щоб... заощадити сили».., «можна легко відрізнити від ідеї, стосовно якої кожен припускає, що, ця єдність розуму відповідає самій природі, і що тут розум не благає, а повеліває»[4]. Такі твердження Канта безсумнівно свідчать про те, що він надавав ідеям об'єктивного значення у певній сфері самих предметів. У багатьох місцях він говорить про «об'єктивну», хоча й «невизначену чинність» ідей, говорить про їхню «об'єктивну реальність», яка, одначе, полягає «не в тому, щоб щось визначати».

Немає сумніву, що побудова діалектики (критики розсудку) закладена тут у смислі руйнування догматичної метафізики, тобто негативним шляхом, тоді як побудова аналітики (критики розуму) є цілком позитивною. Всі зауваження стосовно позитивного значення ідей вказані в підрядному реченні й додатку. Може скластися враження, що діалектичний зміст думок переливається, що будь-яка критично руйнівна робота потрапляє в додаток, а побудова якраз за аналогією до аналітики розуму утворює другу позитивну частину. Поряд з трансцендентною логікою розуму, де йдеться про об'єктивне значення понять, постає трансцендентна логіка розсудку, де йдеться про об'єктивне значення ідей. Проводити ці паралелі з Кантівськими твердженнями цілком можливо, але це вже було б розвагою[5].

Якою мірою Кант в ідеях бачив щось об'єктивне, і, власне, смислом його вчення було саме те, щоб ствердити різновид об'єктивного перед завжди пов'язаним з ним обманом, – це, зрештою, засвідчує його зізнання щодо Платона: «Платон добре бачив, що наша здатність пізнання відчуває значно вищу потребу, аніж просто розташувати явища одне за одним в синтетичній єдності, щоб із них можна було набувати знань, і щоб наш розум природним способом підносився до пізнань, як сягають значно далі, аніж у випадку, коли якийсь предмет, якого може дати

---

[1] B. 844.

[2] Критика здатності судження, с. 23 (ця сторінка для даного питання є дуже важливою).

[3] B. 861.

[4] B. 671.

[5] Деякі місця можна було привести впорядковано. В аналітиці слідують один за одним: виведення категорій за дороговказом суджень, трансцендентна дедукція, схематизм, засади. Сюди ж за аналогією: Виведення ідей завдяки кінцевим формам: B. 356, 361, 368, 378-379, 386-387, 390 тощо. Дедукція ідей: B. 697-698. Схема: B. 693, 702, 707, 710, 725. Регулятивний принцип як аналог засад: B. 676.

пізнання, міг би коли-небудь сполучитися з ними, які, тим не менше, мають свою реальність і в жодному разі не є лише звивинами мозку»[1].

Якщо ще раз поглянути на потрійне значення ідеї, психологічне, методологічне й об'єктивне, можна зауважити таке: завжди, коли ми хочемо збагнути суть ідеї, робимо про неї судження, сприймаємо її, принаймні, з тих трьох значень, якщо ж хочемо зрозуміти, одразу ж переходимо до іншого значення й не можемо ці три значення відокремити одне від одного; а хочемо зрозуміти одне з цих значень, мусимо зрозуміти всі три. Ідея є водночас суб'єктивною та об'єктивною. В ній роздвоєння на суб'єкт та об'єкт, що є остаточною сутністю розуму, не має жодного абсолютного значення, проте, тільки-но ідея виявляється в середовищі розуму, як методологічне, вона зазнає роздвоєння суб'єкт-об'єкт, поза межами якого вона є чимось більшим, але чим вона є, стає зрозуміло завжди лише завдяки процесу в середовищі роздвоєння, але ніколи не зрозуміло до кінця.

Дотепер мова йшла майже завжди лише про *теоретичну ідею*, про ідею в сфері пізнавання. Проте Кантове вчення про ідеї пронизує всі сфери. Воно тим більшою мірою є центром його філософії, як це проступає в кожному творі, натомість категоричний імператив, вчення про категорії тощо, все це, зрештою, має своє єдине місце, і тим більше є менш важливим по відношенню до цілого. Після того як ідеї щонайдокладніше розглянуті теоретично, вони повторно досліджуються у практичному і естетичному розумінні.

Практичні ідеї

Людський розсудок виявляє істинну каузальність у тому, що ідеї стають діючими причинами, і саме в сфері моральності[2]. Тут «ідеї насамперед роблять можливим саме пізнання [добра]», хоча вони ніколи не можуть повністю передаватися в пізнанні[3]. Ідея стає тут праобразом і поняттям довершеності. За Кантом заслуга Платона полягає в тому, що він, віднайшов ідеї переважно у всьому, що пов'язане з практичним[4]. Так, наприклад, (у республіці Платона) «принаймні однією необхідною ідеєю є... стан найбільшої людської свободи згідно з законами, які забезпечують те, що кожна свобода може співіснувати з іншою»[5]. «Наскільки велика прірва може пролягати між ідеєю та її реалізацією, залишаючись, між іншим,

[1] B. 370/371.
[2] B. 374.
[3] B. 375.
[4] B. 371.
[5] B. 373.

необхідною, цього ніхто не може й не повинен визначати саме тому, що йдеться про свободу, яка може переступити будь-яку задану межу»[1]. Людський розсудок містить не самі лише ідеї, але й ідеали, «які мають практичну силу й лежать у основі можливої довершеності певних дій... Чеснота, а з нею і людська мудрість у всій своїй чистоті є ідеями. Але мудрець (в уявленні стоїка) є ідеалом, тобто людиною, котра існує лише в думках але повністю збігається з ідеєю мудрості. Як ідея дає правило, так і ідеал у подібних випадках слугує праобразом наскрізного визначення відбитку, і в нас немає жодного іншого правильного мірила наших дій, крім ставлення цієї божественної людини до нас, чим ми порівнюємо себе, судимо про себе і завдяки цьому стаємо кращими, хоча ніколи не зможемо досягти ідеалу. Ці ідеали, хоч за ними одразу ми не можемо визнати об'єктивну реальність (існування), – не можна, проте, заради цього розглядати як звивини мозку, натомість вони дають непроминуще правильне мірило розсудку... Бажання реалізувати ідеал на певному прикладі, тобто у його вияві, от-як, приміром, зобразити мудреця у романі, є справою недоречною й, окрім того, має в собі щось безглузде й малоповчальне, оскільки природні межі, які постійно стоять на заваді довершеності в реалізації ідеї, зводять нанівець будь-які ілюзії в такій спробі, і, через це, саме добро, що міститься в ідеї, роблять підозрілим чи подібним до якоїсь вигадки[2]. – А ще ідея практичного розуму є, наприклад, «святістю», свята воля була б такою, «проти якої не могли протистояти жодні максими, спрямовані проти морального закону»[3]. «Ця святість волі є... практичною ідеєю, яка необхідно має служити праобразом, щоб наближатися до нього в нескінченне є тією єдиною справою, яка личить усім скінченним сутностям»[4]. Чеснота є усім тим, на що скінченний практичний розум, однак, сам один може вплинути, вона ніколи не може бути викінченою. Чеснота є «моральним переконанням у боротьбі». І навпаки, не можливо досягти «святості, з ознаками начебто цілковитої чистоти у переконаннях»[5].

Чимось цілком іншим, аніж ці практичні ідеї та ідеали є «постулати практичного розуму»; в них, за Кантом, ідеї душі, світу та цілості пізнання в образі невмирущості, свободи й Бога хоча і не реалізуються для спекулятивного розуму, який, радше, не може розширюватися в такий спосіб, проте для практичного розуму ці ідеї набувають об'єктивної реальності[6].

---

[1] B. 374.
[2] B. 597/598.
[3] Критика практичного розуму, 38 (Кербах).
[4] Критика практичного розуму, 39.
[5] Критика практичного розуму, 103.
[6] Пор. наприклад Критика чистого розуму, 158 і далі

Естетичні ідеї[1]

Кант задається питанням, що ми розуміємо під словом «дух», коли говоримо про поезію, твори мистецтва, промови тощо, які, – що стосуються смаку, є бездоганними, які можуть бути витонченими, симпатичними, елеґантними, доладними, ґрунтовними, ми скажемо, що вони позбавлені духу. Кант відповідає: «Дух в естетичному розумінні означає живлющий принцип у внутрішньому стані... Отже я стверджую, що цей принцип є нічим іншим, як здатністю вираження естетичних ідей; під *естетичною ідеєю* я розумію таку силу уяви, яка спонукає до глибоких роздумів, при цьому не існує якоїсь конкретної думки чи то поняття, що були б адекватними, яку, відтак, жодна мова не передає повністю і не може її зробити зрозумілою. Легко можна побачити, що вона є чимось протилежним (педант) до *ідеї розуму*, яка навпаки є поняттям, якому не може бути адекватним жоден розгляд, жодна сила уяви... Такі уявлення про силу уяви можна назвати ідеями, адже вони, принаймні, прагнуть до чогось, що перебуває за межами пізнання, і таким чином намагаються підійти до зображення понять розуму (інтелектуальних ідей)., а з іншого боку, тому, що до них, як до внутрішнього розгляду, не може існувати жодного повністю адекватного поняття... «Естетичні ідеї надають «сили уяви злету, думати, при цьому хоча й у нерозвиненому вигляді, навіть більше, аніж узагальнюватись, при чому певним мовним виразом, у якомусь понятті». Ґеній «власне, перебуває у щасливій відповідності, якої не навчить жодна наука й не досягне жодне сумління, до заданого поняття віднаходити ідеї, а з іншого боку, до цих ідей підшукувати *вираз*, яким внутрішній стан, під його дією може… передаватися. Останній талант, іншим, власне, і є те, що ми називаємо духом».

[1] Про це особливо в Критиці сили судження, § 49.

ПОКАЖЧИК ІМЕН

Авраам 238, 421.
Авґуст 328.
Авґустин 188, 255, 333.
Алківіад 372.
Анаксагор 157.
Анаксимандр 192, 197, 201.
Анаксимен 192.
Арістін 95, 104, 347.
Арістотель 58, 200–202, 209, 210, 329, 353.
Арнольд Г. 419, 420.

Байрон 183, 184.
Бекон, Ф. 58, 159.
Бісмарк 400.
Бруно, Дж. 109, 144, 149, 157, 168, 306.
Будда 119, 180, 188, 232, 246.
Бьоме 226, 227.
Бьорне 364, 365.

Вайсе, Хр. І. 147.
Васман Е. 193.
Вебер, Макс 14, 25, 82, 235, 245, 285, 334.
Верніке 187.
Віланд 129, 250.
Віндельбанд 9, 23, 252.
Вінкельман 23, 147.
Вольф, Хр. 329.

Г'юм 247.
Гаманн 227.
Гегель 23, 24, 68, 79, 85, 99, 100, 119, 144–147, 151, 158, 187, 226, 270, 273, 274, 282, 295, 305, 307, 308, 322, 329, 334, 335, 336, 337–341, 343, 344, 349, 353, 380.
Гекель 155.
Геракліт 31, 140, 188, 193, 194, 195, 196, 198, 202, 226, 227, 247, 328.
Гербель 141.
Гердер 227.
Геродот 163.
Гесіод 168, 196, 197.
Гомер 168, 197.
Гумбольдт 368.
Гуссерль 279.

Ґасс 223.
Ґільдемайстер 228.
Ґьоте 247, 368.

Данте 149.
Декарт 64.
Демокріт 155, 199, 200, 202.
Джоель 226, 246.
Ділс, Г. 191.
Ділтей 113, 147, 156, 173.

Екгарт, М. 65, 88, 89.
Еккерман 182, 249, 250.
Емпедокл 140, 246.
Епікур 104, 123.
Ердман 23.

Жане, П. 115.

Заратустра 235.
Зельтер 250.
Зенон 199, 200.

Ісус 103, 123, 131, 230, 327, 333, 375, 421.
Калюстро 185.
Кальвін 365.

Кант 10, 23, 31, 36, 37, 50, 65–67, 69, 74, 79, 99, 111, 144, 146, 151, 157, 170, 188, 212, 367, 371, 412–414, 427, 428, 430, 431, 434, 435, 437, 438, 440–442, 445.
Карл Август 183.
Катон 381.
Кеплер 247, 436.
Кербах, К. 444.
Ксенофан 196, 197, 307.
Кузанський 227.
Куленбек 109.

Лаватер 248.
Лао-цзи 411, 417, 418.
Левкіпп 200.
Леонардо 329.
Лессінг 247, 368.
Ліппп 169.
Лоренцо ді Медічі 249.
Лютер 255.
Ланґе, Ф.А. 189.

Маркс 59, 343.
Меланхтон 329.
Мендель 193.
Мессер, А. 405, 409.
Мікеланджело 329.
Мірабо 183.
Монтень 275, 277.
Моцарт 184.
Мюллер, Канцлер 247.

Наполеон 183, 184.
Ніцше, Ф. 10, 24, 25, 31, 47, 49, 52, 61, 100, 113, 164, 168, 172, 176, 191, 199, 202, 207, 210, 223, 226, 237–239, 247, 266, 268, 269, 282, 301, 308, 321, 328, 349, 372.
Ньютон 155.

Парменід 109, 149, 187, 188, 197–199, 202, 353.
Паскаль 20, 232.
Перикл 100, 168.
Персей 382.
Петро Великий 183.
Піррон 275, 276, 277.
Піфагор 149, 188, 192, 193, 196, 246.
Платон 10, 65–68, 73, 81, 99, 109, 110, 111, 121, 126, 128–130, 140, 144, 169, 175, 189, 190, 196, 200–202, 208–210, 307, 313, 322, 334, 353–355, 368, 381, 382, 442, 443.
Плотін 140, 170, 189, 412, 414, 415.

Рафаель 184, 329.
Рембрандт 74.
Розенкранц 84.

Секст Емпірик 275.
Сократ 80, 100, 144, 200, 229, 307, 328, 347–349, 355, 356, 368.
Соломон 234.
Софокл 100.
Спіноза 66, 76, 99, 188, 299, 364.
Стендаль 126.
Стріндберґ 52.
Сулла 253.

Уекскюль 148, 156.

Тайхмюллер, Ґ 31.
Толстой 223, 333.

Фалес 192, 195, 197.
Фехнер 155.
Фіхте 47, 168, 188.
Фішер 81.
Франциск Асизький 103, 130, 223, 333.
Фрідлендер 23.
Фрідріх Великий 183.
Фройд 9, 187, 388.
Фукідід 100.

Цезар 169, 253, 328, 381.
Ціцерон 157, 168, 208, 209, 210, 354, 355, 382.

Шафтсбері 157.
Шекспір 184, 395.
Шелер 121.
Шеллінг 24.
Шиллер 151, 184, 359.
Шляєрмахер 143, 147.
Шопенгауер, А. 65, 67, 69, 74, 87, 102, 116, 187, 189, 232.
Штайн, пані 129.

ПОКАЖЧИК ПОНЯТЬ

Або-або 60, 83, 95, 103, 130, 172, 210, 223, 231, 289, 292–295, 301, 310, 317, 321, 343, 345, 352, 353, 367, 369.
Абсолют, абсолютне 31, 32, 38, 54, 57, 99, 112, 121–125, 127, 128, 130, 145, 150, 173, 174, 176, 187–190, 192, 214, 215, 235, 242, 256, 258–261, 283, 299, 310, 312, 313, 315, 318, 338–340, 349, 353, 366–370, 380, 383, 394, 398, 414, 416, 422, 423.
Абсолютизація 31, 50, 54, 83, 85, 91, 156, 172, 186, 189, 231, 416.
Абсолютизм 295, 298–301, 370
Абсолютист 301, 367–370.
Абстракція 85, 258.
Авторитаризм 295, 297, 299.
Активність 61, 62, 95, 154, 159, 160, 166, 226, 390.
Антиномічний 228, 293, 317, 359, .
Антиномія 81, 144, 253, 257, 350, 366.
Апарат 67, 77–79, 86, 190,
Артистизм 75.
Аскеза 91, 95, 96, 97, 107, 108, 127, 223.
Афект 133, 415.

Безкінечність та нескінченність 29, 48, 59, 60, 69, 112, 122, 131, 144, 145, 150, 151, 153, 166, 167, 169, 178, 199, 216, 217, 218, 219, 232, 258, 286, 302, 303, 306, 308, 311, 314, 318, 319, 323, 345, 368, 372, 404, 408–410, 413,
Безсмертя 229, 243, 244, 245–251, 356, 389.
Безумовне 45, 97, 173, 274, 283, 286, 299, 301, 304, 306, 330, 402, 429, 430.
Біль 78, 96, 97, 232.
Благо, найвище 99, 211, 212, 213.
Бог 66, 104, 188, 227, 230, 235, 236, 260, 281, 282, 375, 376, 381, 418, 421.
Боротьба 57, 122, 123, 126, 129, 156, 206, 210, 230, 232, 239–241, 295, 309, 319, 387.
Бути 8, 15–17, 25, 26, 29, 30, 33, 35, 37, 41–43, 49, 53, 59, 60, 62, 64, 68, 70, 72, 74, 76–81, 84, 90, 93–95, 97–103, 105, 106, 109, 111–114, 120, 121, 123, 125, 127, 128, 130–132, 138, 141, 142, 144, 145, 149, 150, 153, 160, 162, 173, 175, 177, 182, 184, 187–190, 192, 195, 198, 199, 205–207, 209, 210, 220, 221, 223–226, 230, 232–236, 238, 241, 243, 244, 249, 250–253 255, 256, 262, 265, 268, 270, 273, 274, 276, 281–283, 285, 287, 289–293, 296, 297, 302, 303, 305, 314, 315, 321, 322, 324, 329, 330, 331, 333, 334, 337, 338, 340, 343, 344, 346, 347, 350, 351, 353, 355, 358, 360, 361, 366, 368, 372–380, 382, 383, 387, 388, 390, 392, 393, 395, 396, 398, 399, 401, 402, 404, 411, 416, 417, 419, 422–430, 437, 439, 440, 441, 444, 445.

Винахідник 159, 199,
Виховання 105, 125, 235, 253, 282, 372.
Віддача 70, 117,
Відношення між суб'єктом – об'єктом 32, 35, 57.
Віра 27, 85, 93, 123, 165, 177, 226, 234, 244, 246, 247, 249, 271, 284, 311–313,

314, 315, 316, 335, 358, 359, 374, 375, 376, 420.
Влада 127, 159, 268, 274, 352, 363, 381, 383, 393, 403.
Внутрішність 259, 260, 355, 386, 388,
Всецілість 34, 112, 120, 173, 177, 207, 210, 215, 220, 258, 259, 293, 294, 305, 311, 325, 331, 332, 334, 349, 350, 397, 404, 413, 421, 424.
Див. ціле, цілість.
Вчення про життя 45, 139, 208, 212, 328, 333, 343, 345, 346.
Вчення 9, 23, 45, 46, 50, 57, 67, 69, 97, 103, 118, 128, 130, 132, 139, 154, 173, 177, 179, 191, 192, 197, 198, 200, 208, 211–213, 234–237, 242, 247, 248, 257, 262, 264, 277, 282, 288–291, 295, 319, 321, 324, 327–334, 339, 341–343, 345, 346, 348, 349, 360, 362, 365, 383, 384, 399, 404, 412, 417, 418, 427, 442, 443.
Див. вчення про життя.

Гадати 26.
Героїзм 121.
Гра 63, 127, 179, 402.
Див. естетичний (прові установки).
Гуманізм 22, 168, 366.

Демонічний, демонічне 38, 178, 181–186, 327, 328, 330, 333, 343, 345, 349, 367, 394, 396, 400–402.
Диференціація 43, 54, 79, 145, 165, 166, 440.
Діалектика 83, 111, 224, 316, 321.
Діяльність 58, 159, 188, 200, 208, 209, 210, 212, 221, 233, 234, 248, 250, 252, 255, 262, 270, 277, 278, 291, 334, 336, 338, 345, 358, 359, 386, 388, 389, 394, 399, 410, 416, 417, 420, 422.
Доля 34, 97, 107, 108, 129, 196, 253, 288, 351, 361–363, 367, 378, 381, 382, 401, 403.
Див. необхідність.
Досвід 9, 15–17, 19, 20, 24, 26, 31, 32, 43, 44, 49, 61, 64, 71, 76, 78, 79, 88, 90, 91, 97, 101, 102, 149, 158, 176, 180, 181, 212, 269, 304, 308, 324, 327, 375, 398, 399, 422, 427, 430– 432, 426, 441.
Думка 31, 40, 64, 65, 76, 77, 150, 159, 184, 192, 195, 197, 229, 244, 246, 250, 252, 368, 389, 392.
Дух 13, 22, 37, 41, 46, 71, 116, 128, 133, 162, 163, 173, 183, 188, 232, 242, 250, 288, 291, 302, 305, 307, 312, 316–319, 328, 337, 339–341, 343, 349, 360, 387, 394, 398, 409, 419, 445.
Див. життя.
Душа 9, 33, 48, 51, 52, 68, 89, 107, 109, 117, 122, 137, 140, 141, 145, 163, 165, 169, 170, 175, 195, 196, 207, 219, 220, 250, 317, 323, 344, 351, 359, 363, 368, 388, 407, 412, 413, 432, 435,

Евіденція (очевидність) 25, 42, 72, 211, 293, 316, 416,
Екзистенція (існування) 15,19, 23, 24, 37, 39, 40, 43, 45, 46, 88, 93, 96, 101, 102, 105, 109, 111, 123, 141, 150, 157, 162, 165–167, 171, 175, 186, 201, 202, 210, 217, 220, 223, 228, 234, 236, 239, 240, 241, 242, 244, 252–255, 258, 269, 286, 288, 305, 306, 310, 311, 315–318, 325, 335, 337, 340, 345, 349, 350, 354, 363, 369–372, 377–380, 382, 383, 397, 400, 405, 417, 422, 423, 427, 430.
Див. своє Я.
Ентузіазм 117–121, 128, 129, 132, 133, 144, 272, 306, 314, 345,
Енікурейці 104, 187, 278, 347.
Епоха, дух е. 22, 168, 281.
Еристика 86.
Еротика 63, 64, 126, 128, 129.
Естетичний, естетичне 75, 112.
Етика 108, 207, 212, 321, 356.
Етичний, етичне 52, 131, 255–257, 261, 356–358, 362.

Єдність 227, 281, 441.

Жертва 76, 117, 345, 382.
Живе (життєве) 14, 22, 57, 81, 108, 175, 214, 218, 226, 304, 339, 362, 378, 379, 384.
Живий (життєвий) процес 79, 240, 362.
Див. життя, процес.
Життєвість 48, 77, 109, 114, 156, 233, 256, 292, 320, 331, 344, 350, 357, 358.

Життя 8, 12, 13–20, 23–25, 28, 31–33, 36–42, 45, 47–54, 61, 64, 65, 68, 72, 75, 77, 79, 83, 84, 86, 87, 88, 91, 93, 96–98, 100–102, 105, 107, 108–110, 112–114, 118, 119, 121–123, 129, 131–133, 137, 139, 142, 145, 148, 150, 152, 153, 155, 157, 158–160, 162, 166, 170, 171–173, 175–178, 179, 182, 183, 191, 193–195, 200, 201, 206, 208, 209, 210–216, 219, 220, 223–241, 243–252, 254, 257–270, 272, 275,277, 280, 282, 283, 284, 286–297, 299, 301–304, 306–308, 311–314, 316, 317, 319–323, 325, 326–328, 330–336, 339, 342–348, 350–356, 358, 362–364, 366–368, 372, 374, 376–383, 387–391, 397–408, 410, 412–414, 416, 417, 419–423, 432, 433, 435, 437.

Загальний, загальне 22, 57, 67, 104, 106, 108, 122, 142, 154, 185, 208, 239, 243, 285, 289, 300, 306, 320, 330, 350–353, 358, 365, 370, 381, 384, 394, 398, 407, 420, 436.
Закон 127, 284, 287, 312, 313, 316, 356, 369, 373.
Захищеність 287.
Див. оболонки.
Здатність (спроможність) 29, 44, 66, 69, 97, 107, 131, 132, 141, 146, 159, 167, 207, 274, 280, 319, 358, 368, 380, 428, 430.
Зоряне небо 151, 217, 218, 306.

Ідеал 58, 167, 168, 201, 290, 366, 423, 424, 444.
Див. тип, типи.
Ідея 30, 37, 387, 422, 430–432, 434, 437, 443.
Ізолювання 337.
Індивід 108, 350, 371.
Див. окреме (часткове). Я, людина.
Індивідуалізм 247, 383.
Індивідуальне 132, 172, 183, 211, 274, 286, 289, 306, 308, 313, 326, 333, 334, 351, 353, 358, 364, 369, 370, 372, 383, 424.
Історизм 172.
Історія (людська) 165, 171, 179.

Казуїстика 142.
Каталог 23, 27–29, 41, 54.
Компроміс, конкретне 18, 62, 85, 99, 108, 109, 112, 121, 122, 130, 162, 172, 200, 216, 286, 289, 300, 306, 322, 330, 350, 352, 367, 370, 393, 397, 399, 403, 423.
Комунікація 349, 353.
Консеквенція 284, 294, 342, 359.
Конструктор 85.
Конструкція 25, 53, 62, 205, 265, 324.
Крайня (гранична) ситуація 230, 236, 243, 244, 345.
Див. ситуація.
Криза 283, 311, 324, 329,
Культура 168, 317.

Лібералізм 295, 297–299, 304, 342.
Лікар 73.
Логіка 14, 81, 122, 146, 187, 188, 200, 356, 442.
Любов 19, 48, 66, 102, 103, 117, 119, 121, 122, 124–131, 140 169, 180, 188, 209, 222, 223, 240, 349, 359, 367, 370, 401, 403, 404, 419, 420.
Людина обов'язку 106, 107.
Людина 13, 14, 15, 17, 19, 22, 24, 28, 30, 31, 34, 38, 43, 44, 47, 48, 52, 58–63, 65, 68, 71, 75, 77, 78, 84, 85–87, 89, 93–96, 98–101, 104, 106–108, 112, 114, 116–120, 123, 124, 126–128, 131, 133, 134, 137, 138, 140–142, 147, 149, 151, 152–154, 157, 158–160, 162, 165, 166–173, 176, 177, 179, 183, 184, 187, 188, 193, 195, 197, 206, 207, 209–217, 219–221, 223, 224–226, 228, 230–246, 250, 252–263, 266, 268, 270–274, 277–280, 283, 285, 287, 290–294, 296, 298, 301, 303, 304–310, 312, 313–315, 322, 325, 326, 329–331, 334, 336, 342, 345, 346, 348–352, 355, 357, 359, 360, 361–380, 382–397, 408, 411, 416, 418, 419, 422, 423, 424.
Див. індивід.

Математика 78, 82, 152, 187, 193.
Матеріалізм 186, 187, 269.
Межа 158, 188, 216, 220, 229, 260, 379.

Метафізик 190.
Метафізика 54, 75, 111, 188.
Метафізичний, метафізичне 32, 33, 36, 120, 127, 145, 173, 174, 176, 178, 180, 188, 235, 253, 260, 298, 314, 320, 378, 438.
Механічне 126, 155, 157, 167, 432.
Мислення 9, 47, 48, 52, 60, 64, 68, 69, 73, 76, 78, 80–85, 102, 116, 138, 139, 146, 157, 173, 175, 187, 188, 190–195, 197–200, 208, 216, 217–219, 234, 236, 237, 241, 248, 255, 256, 267, 273, 276, 285, 286, 289, 306, 334–337, 339, 342, 352, 354, 360, 368, 402, 416, 417, 422.
Мистецтво 52, 59, 67, 70, 75, 93, 159, 160, 179, 189, 200, 210, 259, 272, 285, 307, 340, 348, 387.
Митці 74, 210, 344, 407.
Мить 54, 62, 93, 104, 108–116, 126, 132, 140, 150, 188, 233, 241, 247, 252, 268, 276, 284, 306, 309, 330, 339, 343, 353, 390, 393, 417.
Містик 90, 91, 227, 318, 327, 410, 411, 416, 417, 421, 422, 423.
Містика 90, 91, 108, 228, 376, 404, 411, 414, 416, 417, 419, 422, 423.
Містичний, містичне 32, 33, 37, 66, 88–91, 117, 131, 144, 288, 318, 332, 365, 367, 404, 405, 409–412, 414, 416, 421, 423.
Міф 190, 313, 314, 315.
Міфологія 187, 189.
Мова 8, 63, 73, 85, 98, 116, 126, 148, 164, 178, 186, 192, 216, 220, 251, 262, 269, 277, 295, 312, 318, 321, 361, 369, 374, 382, 392, 419, 434, 439, 443, 445.
Можливість 10, 44, 59, 78, 98, 138, 146, 150, 172, 191, 192, 201, 211, 228, 255, 265, 280, 295, 323, 327, 330, 362–365, 370, 374, 375, 377, 379, 383, 430, 436, 441.

Намір 11, 27, 51, 73, 80, 102, 125, 137, 175, 211, 249, 252, 257, 259, 266, 268, 286, 291, 294, 295, 341, 343, 344, 359, 366, 381, 383, 388, 391, 393, 420, 430, 442.
Насолода 95, 97, 105, 107, 270, 379, 383, 409, 411, 416, 421.
Настрій (стан) 45, 66, 67, 89, 90, 110, 116, 117, 192, 200, 207, 217, 230, 232, 242, 243, 245, 266, 277, 282, 306, 315, 317, 324, 342, 388, 405, 406–408, 411, 414, 443.
Натуралізм 155, 186, 319.
Натури пластичні 100.
Необхідний, необхідне 74, 96, 147, 172, 213, 214, 220, 238, 253, 263, 276, 284, 287–289, 345, 351, 361–364, 405.
Необхідність 97, 105, 145, 154, 195, 252, 274, 288, 336, 351, 361, 362, 363, 364, 365, 410.
Нервозність 225, 240.
Нескінченний, нескінченне 24, 28, 29, 34, 35, 37, 43, 50, 59, 67, 76, 93, 99, 108, 110, 113, 114, 120, 128, 132, 143, 144, 166, 167, 176, 192, 216–218, 220, 227, 237, 239, 242, 264, 281, 283, 287, 289, 292, 294, 302, 303, 311, 313, 315, 318, 319, 323, 331, 332, 334, 336, 337–340, 346, 349, 359, 363, 368, 373, 378, 385, 388, 401, 402, 409, 413, 427, 437, 444.
Нескінченність 29, 59, 60, 69, 112, 122, 131, 144, 145, 150, 166, 169, 178, 199, 216–219, 232, 258, 286, 302, 303, 306, 308, 311, 314, 318, 319, 323, 345, 368, 372, 404, 408–410, 413.
Несправжній, несправжність 15, 44, 75, 165, 223, 237, 256.
Нігілізм як засіб суб. сваволі (софізм) 200, 332.
Нігілізм 38, 51, 108, 119, 172, 177, 245, 265, 266, 267, 268–272, 274, 275, 278, 279, 282, 283, 286, 297, 300, 311, 316, 321, 362.

Об'єкт 20, 31, 32, 37, 50, 51, 85, 89–92, 144, 188, 189, 318, 320, 413, 414, 417. *Див.* річ, суб'єкт.
Об'єктивізація 211, 257.
Об'єктивність 67, 275, 287, 296, 320, 354, 401.
Обмежене 28, 74, 76, 165, 167, 216, 217, 302, 306, 321. *Див.* оболонка.
Оболонка 27, 144, 226, 261, 283, 284, 313, 328, 343. *Див.* обмежене, раціоналізм.
Огляд 33.

Окреме (часткове) 13, 18, 29, 46, 50, 53, 78, 108, 123, 132, 141, 142, 143, 153, 166, 177, 188, 189. 192, 201, 212, 217, 232, 238, 259, 270, 288, 303, 311, 312, 318, 337, 338, 351, 358, 365–367, 377, 379, 380, 383, 384, 404, 417, 422, 423, 427, 430.
Див. індивід, загальне.
Див. індивід, людина.
Опора 39, 214, 255, 261, 271, 278, 279, 282, 283, 285, 286, 295, 297, 298, 300, 311, 319, 320, 343.
Оптимізм 168, 231, 255, 261.
Освіта 80.
Особа і справа (річ) 26, 45, 46, 58, 63, 285, 296, 360.
Особистість 33, 47, 63, 71, 92, 95, 98, 99, 103, 104, 123, 128, 133, 169, 171, 193, 201, 220, 228, 255, 270, 292, 296, 300, 301, 315, 320, 325, 342, 350, 351, 367, 384, 387, 397, 408, 435, 437.

Панлогізм 187.
Пантеїзм 195.
Пара феноменів 390.
Парадокс, парадоксія 119, 228, 229, 230.
Пацифізм 240.
Перед визначення 365.
Переживання 13, 20, 24, 31–37, 42, 45, 48, 49, 57, 59, 60, 63, 67, 69–72, 74, 87–89, 91, 94–96, 109, 111–113, 115, 116–118, 121, 126–129, 132, 133, 140, 143, 151, 153, 155, 163–166, 170, 180, 188, 197, 198, 223–225, 228, 233, 235–238, 242, 243, 245, 246, 254, 255, 257, 259, 261, 262, 271–273, 276–280, 287, 290, 300, 304, 313, 323, 335, 336, 361, 362, 366, 367, 369, 398, 401, 402, 404–416, 421, 422, 423, 434.
Песимізм 205, 206, 231, 261, 342.
Пізнавання, пізнання 13, 14, 17, 18, 20, 21, 32, 36, 37, 41, 42, 58, 62, 64–70, 73, 76–79, 82, 83, 85, 86, 93, 94, 102, 103, 122, 123, 128, 131, 143, 150, 151, 159, 160, 161, 163, 166, 170–172, 179, 180, 182, 186–188, 190, 193, 200, 205, 207, 208, 209, 210, 211, 213–215, 217–220, 221, 224, 227–229, 231, 235, 236, 242, 243, 248, 251, 253–255, 260, 262, 266–268, 269, 280, 285, 287, 288, 290, 294, 297, 302, 305, 313, 314, 318, 320, 321, 335–337, 339, 341–343, 348, 355, 357, 359, 361, 363, 365, 373, 376, 378, 380, 399, 402, 403, 422, 427–437, 438, 440, 441, 442, 443, 444, 445.
Повідомлення непряме 346, 348, 349.
Повнота 43, 70, 71, 111, 167, 168, 214, 271, 319, 402, 404, 417,
Позитивізм і містика 314, 410.
Полярність як реальна противага 217, 222, 318, 377, 404.
Поняття 8, 42–44, 49, 66– 68, 70, 72, 73, 80, 81, 83, 86, 108, 109, 110, 112, 145, 152, 154, 158, 175, 179, 180, 192, 194, 196, 198, 199, 208, 209, 216, 217, 223, 252, 260, 264, 265, 268, 270, 274, 275, 284, 285, 302, 304, 307, 312, 317, 320, 321, 338–343, 354, 378–380, 384, 389, 394, 409, 427, 432, 433, 436, 437, 439, 445.
Порядок (лад) 12, 27, 29, 39, 40, 42, 53, 57, 69, 129, 157, 180, 181, 185, 187, 191, 195, 199, 200, 209–211, 219, 240, 256, 265, 279, 281, 287, 362, 371, 377, 378, 421, 423.
Потойбіччя 176–178, 209, 270, 271.
Поцейбіччя 104, 176, 177, 423.
Почуття 15, 16, 66, 74, 96, 97, 104, 115, 121, 125, 127, 131, 141, 151, 160, 175, 207, 256, 273, 300, 308, 316, 335, 337, 345, 359, 373, 391, 398, 406–408, 422,
Предметність 64, 144, 295, 410, 430.
Див. об'єкт, об'єктивація.
Принцип 18, 20, 32, 33, 37, 43, 46, 52, 59, 68, 80, 81, 83, 95, 100, 101, 111, 137, 174, 192, 199, 202, 210, 226, 253, 257, 264, 265, 284, 290–292, 304, 319, 322–326, 330, 338, 345–347, 349, 356, 366, 380, 381, 386, 398, 399, 401, 409, 412, 413, 415, 429, 430, 433, 434, 441, 442, 445.
Природа 59, 103, 145, 152, 153, 154, 156, 159, 165, 183, 248, 250, 288, 309, 320, 338, 340, 359, 360, 440, 442.
Природо-міфічне 157, 170.
Пристрасть 182, 228, 229.
Провина 61, 159, 216, 239, 255, 258–260, 362, 378, 403.
Проекція духовних сил 189.

Противага 103, 110, 117, 124, 125, 130, 133, 138, 150, 175, 185, 190, 194, 195, 198, 210, 216, 217, 221, 231, 287, 289, 293, 304, 311, 319, 350, 352, 354, 357, 368, 369, 376, 386, 397, 404, 411, 419.
Профетичний 15, 21, 344.
Див. філософ, філософія.
Процес вирішення; рішення. 11, 28, 59, 75, 81, 86, 98, 105, 111, 115, 166, 171, 190, 210–212, 224, 228, 254, 271, 293–295, 305, 307–310, 314, 326, 342, 343, 354, 356, 358, 359, 366, 367, 374, 387, 406, 408, 411, 417, 422, 423.
Процес 11, 16, 19, 26–28, 31, 32, 35, 37, 38–40, 43, 44, 46, 51, 52, 54, 57, 60–62, 64, 66, 68–70, 74, 76, 78–80, 84, 85, 91, 92–94, 97–104, 109, 112, 115, 117, 119, 122–124, 126, 130–133, 141–143, 152, 156, 159, 161, 162, 165, 175, 177, 178, 180, 189–191, 194, 195, 197–199, 212–214, 219, 222, 224, 225, 227, 237, 238, 240, 244, 254, 261–267, 269, 279–281, 283, 287, 292, 296, 301, 303, 306–308, 311–315, 318–320, 324–326, 328–332, 334–336, 339, 349–351, 356–359, 362, 370, 371, 377–379, 381, 383, 384, 385–389, 391, 394, 396, 399, 400–403, 405, 406–414, 424, 428, 432, 433, 435, 438, 443.
Див. життєвий (живий) п.
Психіатрія 21, 187,
Психоз 278, 279, 281, 282.
Психолог 20, 21, 42, 107, 139, 152.
Психологізм 16, 171, 186.
Психологічний розгляд. 32, 46, 137, 138, 139, 147, 148, 263, 293, 320, 440.
Психологія, психологічний 9, 10, 11, 13, 14–18, 21, 22, 25, 29, 31, 32, 37, 42, 43, 46, 48, 57, 60, 69, 93, 124, 137–139, 147, 148, 161, 171, 216, 243, 263, 291, 293, 320, 325, 404, 440.

Радість 96, 97, 152, 159, 171, 173, 181, 212, 222, 230, 231, 232, 237–239, 241, 247, 307, 309, 371, 381, 383.
Раціоналізація 106, 284, 290, 423.
Раціоналізм 79, 159, 187, 206, 253, 284, 285, 286, 287, 288–292, 294, 295, 346.
Раціональний, раціональне 16, 17, 34, 48, 50, 54, 69, 76–80, 82, 87, 118, 191, 196, 209, 211, 215, 236, 284, 286, 288, 290, 291, 303, 306, 308, 321, 329, 331, 335–337, 343, 351, 422, 438.
Реакції 40, 163, 168, 207, 224, 240, 244, 253, 256, 257, 261, 307.
Річ (справа) 20, 28, 31, 33, 46, 47, 68, 73, 75, 83, 97, 99, 100, 104, 201, 209, 249, 269, 272, 273, 285, 288, 291, 303, 316, 331, 340, 348, 351, 352, 380–382, 391, 414, 431, 433, 434, 436.
Див. об'єкт.
Розв'язання 83, 261, 338.
Розвиток 13, 30, 49, 54, 79, 99–101, 108, 150, 156, 159, 172, 192, 198, 200, 212, 213, 222, 223, 227, 244, 252, 264, 279, 297, 299, 317, 334, 337, 338, 346, 366, 372, 387, 402, 422.
Розгляд 14–17, 21, 24, 29, 40, 46, 52, 66, 69–72, 78, 87, 137–139, 147, 148, 150, 166, 172, 186, 190, 197–200, 205, 208, 212, 222, 225, 226, 234, 261, 263, 293, 294, 320, 324, 341, 343–346, 354, 355, 364, 377, 384, 414, 427, 440,
Розгортання 143, 308, 323– 326, 346, 409, 410.
Роздвоєння суб'єкт – об'єкт 32, 189, 315, 316, 318, 320, 372, 404, 405, 409, 413, 415, 417, 422, 443.
Рух 20, 30, 36, 37, 47, 70, 79, 80, 84, 92, 103, 120, 121, 131, 143, 150, 151, 153, 209, 219, 262, 265, 279, 291, 303, 311, 313, 316, 317, 319, 321, 324, 326, 328, 333, 335, 337, 338, 339, 349, 353, 368, 383, 387, 401, 406, 415, 421– 423, 437.

Самогубство 119, 271, 272, 278, 378, 381, 383, 392.
Самовіддача 19, 118, 119.
Самоопанування 393.
Самопожертва 118, 119, 382, 383, 399.
Саморефлексія 24, 79, 92, 93, 94, 108, 109, 170, 256, 330, 385, 390.
Саморозгляд 93.
Самостановлення 94, 100, 118, 379, 381, 383–387, 389, 394.
Див. екзистенція.

Самоусвідомленість 134, 273, 385.
Самоформування 44, 57, 60, 61, 98, 99, 100, 101, 105, 107, 108, 118, 223, 319, 403, 404.
Свобода 48, 145, 190, 191, 193, 290, 297, 298, 303–306, 351, 362, 365, 386, 387, 443,
Своє «Я», 34, 88, 89, 92, 93, 94, 97, 99, 101, 104, 117, 118, 119, 132, 139, 142, 178, 268, 270, 271, 273, 274, 295, 305, 351, 352, 358, 362, 363, 370, 372, 373, 376–385, 390, 391–395, 397, 402, 403. Див. екзистенція, самоформування, самостановлення.
Святий 101, 103, 398, 402–404, 420.
Сексуальність 64, 126–129, 422.
Серйозне 95, 393.
Сила 30, 37, 47, 80, 114, 116, 118, 126, 156, 166, 181, 206, 225, 234, 263, 269, 274, 282, 287, 297, 298, 303, 307, 311, 312, 314, 327, 329, 330, 352, 380, 388, 403, 441, 443, 445.
Сили 17, 28, 36–38, 45, 51, 66, 69, 72, 78, 93, 116, 118, 123, 133, 167, 170, 172, 174, 179, 181, 206, 217, 218, 219, 226, 230, 234, 235, 238, 239, 246, 250, 254, 261, 269, 271, 285, 289, 300, 308, 325, 329, 330, 331, 336, 346, 356, 357, 367, 371, 387, 388, 396, 413, 433, 434, 441, 442, 445.
Символ, символічний 74, 75, 85, 86, 89, 128, 129, 153, 159, 177, 186, 189, 196, 219, 225, 314, 378.
Система 18, 23, 29, 39, 82, 202, 210, 212, 280, 289, 345.
Систематик 18.
Систематика 23, 28–30, 39.
Ситуація 11, 19, 20, 28, 49, 58–60, 62, 70, 71, 77, 86, 93, 94, 96, 98, 103, 105, 107, 115, 116, 125, 133, 138, 139, 140, 172, 210, 214–217, 219–222, 224, 226, 228, 230, 233, 234, 235, 236–240, 242–245, 254, 255, 256–259, 261–263, 265, 266, 275, 277, 278, 283, 287, 289–292, 294, 299, 300, 304, 308, 309, 317, 319, 325, 327–329, 345, 350, 352, 353, 356, 359, 361, 369, 372, 376–378, 394, 399, 408.
Див. гранична ситуація.
Скептичний 279.
Скінченний, скінченне 144, 235, 236, 245, 260, 294, 311, 315, 323, 444,
Смерть 13, 78, 119, 129, 130, 194, 215, 216, 220, 226, 227, 232, 233, 239, 241, 242–244, 246, 247, 249–252, 288, 316, 379, 381, 382, 417.
Софісти 81, 86, 200, 267, 268, 274, 275, 278.
Соціальна психологія 48,
Соціологія 14, 15.
Співчуття 94, 102, 124, 125, 416.
Спільнота (товариство) 272, 349, 351, 370, 371, 372.
Споглядальність 59, 72, 83, 190, 292,
Споглядання (контемпляція) 24, 29, 64, 70–74, 76–78, 80, 82, 83, 85, 93, 103, 139, 150, 155, 156, 159, 166, 169, 195, 197, 209, 212, 236, 238, 249, 293, 308, 315, 335, 341, 353, 355, 385, 395, 437.
Спокій 25, 88, 112, 117, 200, 237, 240, 272, 283, 326, 350, 355, 357, 361, 363, 378.
Спонука 275, 279, 281, 283, 311, 351, 360, 382, 406.
Справжній, справжнє, справжність 33, 44, 83, 84, 97–99, 100, 102, 130, 155, 165, 237, 256, 291, 301, 316, 421.
Див. несправжній.
Статистика 86.
Стоїк 104, 106–108, 187, 223, 232, 255, 275, 285, 347, 372, 378, 381, 444.
Страждання 78, 89, 96, 97, 106, 125, 215, 216, 225, 227, 230–237, 259, 260, 263, 277, 361, 382, 390, 393.
Див. ідеал.
Страх 89, 114, 231, 243, 271, 273, 284, 345, 389, 397, 420.
Стрибок 64, 96, 124, 132, 143, 161, 192, 193, 219, 227, 253, 311, 324, 335, 371, 433.
Суб'єкт 31–37, 45, 50, 51, 57, 67, 70, 89, 90–92, 102, 145, 153, 163, 174, 187, 188, 319, 320, 357, 359, 408, 443.
Субстанційний 16, 20, 22, 24, 37, 39–43, 45, 62, 74, 100, 104, 105, 107, 108, 113, 116, 132, 133, 162, 165, 178, 190, 193, 199, 200–202, 205, 207, 241, 268, 271–274, 279, 291–293, 367, 400, 401, 404, 416.

Субстанція 23, 32, 40, 43, 49, 79, 166, 177, 188, 261, 271, 272, 274, 325, 338, 349, 378, 427.
Суспільство 173, 334, 371.
Схема 27, 29, 36–38, 51–53, 85, 87, 92, 93, 142, 166, 167, 169, 172, 193, 255, 265, 266, 297, 351, 358, 430, 438.

Таємниця 308, 374, 420.
Твердиня 269, 270, 274, 389.
Творче 70, 132, 181, 327, 377.
Телос 208, 212, 213, 215, 234, 359.
Теологія 188, 189.
Теорія 69, 82, 153, 154, 323, 331.
Теософія 154, 155, 179, 186, 314.
Техніка 13, 80–82, 84, 159, 284, 348, 410.
Тип 51, 62, 82, 102, 104, 106, 119, 151, 159, 174, 187, 192, 193, 196, 199, 201, 202, 211, 216, 227, 264–266, 270, 271, 273, 275, 276, 279, 284, 285, 290, 295, 296, 298, 299, 320, 336, 343, 344, 368, 381, 402, 410, 411, 416.
Типи 22, 25, 26, 28, 53, 73, 74, 111, 121, 137, 140, 145, 149, 151, 155, 161, 167, 169, 170, 174, 178, 186, 187, 190, 191, 193, 201, 202, 205, 206, 211, 214, 233, 264, 265, 270, 272, 278, 292, 297, 313, 319, 320, 325, 326, 343, 344, 402, 403, 411.
Трансцендентальний 36, 37, 50, 69, 164, 436, 440, 441,
Тріада 84.

Умовчання про останню внутрішність 259.
Універсалізм 352, 370, 377, 378, 384.
Усвідомленість 10, 134, 171, 228, 242, 243, 257, 258, 274, 283, 284, 337, 351, 372, 378, 383, 385.
Успіх 39, 60, 62, 93, 96, 105, 113, 117, 126, 130, 160, 164, 168, 184, 221, 233, 239, 240, 285, 291–293, 298, 360, 375, 398–400, 403,
Установки 50, 51, 54, 57–59, 62, 63, 73–79, 84, 85, 87, 89, 91, 92, 95, 97, 104, 107, 109, 112, 113, 121, 132, 137, 146, 163, 195, 205, 206, 264, 271, 277, 296, 310, 314, 323, 352, 404, 411.
Утопія 213, 225, 226.

Фанатизм 86, 133, 211, 300,
Фанатик 326, 368–370, 401.
Фантазія 25, 33, 63, 94, 391.
Філософ 15, 21, 191, 193, 196, 198, 201, 297, 308, 324.
Філософія 8, 10, 13–15, 21, 24, 47, 79, 86, 147, 154–156, 165, 187, 226, 291, 334, 336, 338, 340, 341, 342, 343, 356, 440.
Форма, формальний 8, 22, 67, 76, 77, 83, 84, 86, 90, 100, 123, 132, 142, 144, 155, 177, 216, 230, 239, 240, 262, 272, 273, 282, 288, 297, 298, 305, 306, 313, 319, 321, 326, 329, 330, 336, 337, 382, 383, 390, 398, 430.
Формалізація 43, 47, 48, 54, 61, 85, 87, 90, 132.
Форми 18, 21, 23, 24, 28, 30, 35–41, 43–48, 50, 52, 61, 66, 69, 71, 72, 74, 75, 77, 80, 83, 85, 88–90, 93, 102, 103, 104, 111, 118, 122, 123, 132, 133, 138, 140, 146–148, 152–154, 158, 163, 165, 169, 176, 179, 187–189, 205, 210, 219, 221, 223, 233, 236, 240, 245, 250, 261, 262, 264, 266, 270, 274, 280, 281, 283, 285, 287, 293, 295, 297, 302, 308, 315, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 324, 329, 330, 332, 335–339, 341, 343, 344, 346, 347, 352, 356, 357, 352, 371, 377, 378, 383, 387, 390, 396, 398, 401, 405, 408, 413, 415, 421, 427, 434.
Формування 17, 34, 38, 58, 64, 73, 76, 77, 81, 87, 93, 97–99, 102–104, 106, 107, 109, 142, 143, 191, 239, 266, 273, 274, 282, 284, 285, 287, 290, 319, 327–330, 335, 346, 347, 349, 369, 370, 396, 398, 402– 404, 416.

Хист 105.

Ціле 8, 11, 17, 18, 23, 27, 29, 35, 39, 41, 42, 44, 52, 53, 93, 105, 108, 109, 120, 128, 131, 141, 143, 144, 156, 157, 173, 174, 176, 177, 188, 189, 191–193, 196, 201, 202, 218, 220, 231, 237, 240, 242, 253, 281, 286, 287, 291, 303, 312, 320, 321, 331, 337, 338, 339, 350, 353, 354, 369, 370, 372, 373, 377, 383, 387, 401, 413, 416, 429, 430–436.

Див. всецілість.
Цілість 13, 50, 105, 177, 220, 240, 291–293, 350, 366, 373, 418, 436.

Чеснота 200, 444.

Ширяння 131.

Щастя 59, 63, 90, 93, 96, 97, 101, 106, 107, 124, 212, 232, 238, 329, 363, 392, 402.

Я. 34, 88, 92, 97, 99, 101, 104, 118, 119, 132, 139, 178, 234, 237, 242, 268, 270, 271, 273, 274, 275, 295, 305, 351, 352, 358–366, 370, 372, 373, 376–385, 389, 390–395, 397, 402–404.

ЗМІСТ

Переднє слово *Переклад О. Кислюка* 7
Передмова до четвертого видання 8
Вступ 13

§ 1. Що таке «психологія світоглядів» 13
§ 2. Джерела світоглядної психології 19
§ 3. Систематичні головні ідеї 26
Чотири процеси змін світоглядних форм 40
1. Справжність і несправжність 44
2. Формалізація 47
3. Диференціація 48
4. Ізолююча абсолютизація 50
§ 4. Диспозиція 50

Розділ перший.
Установки.

А. Предметні установки 58
1. Активна установка 58
2. Споглядальна установка 64
Учення філософів 65
а) Інтуїтивні установки 70
б) Естетична установка 73
В. Раціональна установка 75
II. Експериментальна техніка мислення 82
III. Діалектична техніка мислення 82
3. Містична установка 87
Б. САМОРЕФЛЕКТИВНІ УСТАНОВКИ 92

1. Споглядальна саморефлексія 92
2. Активна саморефлексія 94
а. Установка на насолоду 95
б. Аскетична установка 95
В. Самоформування 98
3. Рефлексивна та безпосередня позиція: мить 109
Екскурс. Роздуми про поняття часу 109
В. Ентузіастична установка 116

Розділ другий.
Світообрази.

А. Чуттєво-просторовий світообраз 148
Б. Душевно-культурний світообраз 161
С. Метафізичний світообраз 173
Місце метафізичного світобразу як одиничного цілого назагал світобразів взагалі 176
II. Змістові типи 178
III. Типи філософського мислення 190

Розділ третій.
Життя духу.

1. Оцінювання і площини оцінювання 206
2. Граничні ситуації 214
1. Антиномічна структура 216
1. Антиномії на боці об'єкта 217
1. Антиномії для мислення і пізнання 217
2. Антиномії про цінності і діяльність 221
II. Антиномії з боку суб'єкта 222
Реакції на антиномічну ситуацію 224
II. Страждання 230
Реакції 231
III. Окремі граничні ситуації 239
Боротьба 239
Смерть 241
Випадок 252
Провина 255
3. Життєвий процес 261
4. Структура типів духу 264
А. Скептицизм і нігілізм 265
I. Стадії та форми нігілістичного руху 270
Форми нігілізму, в яких людина бороніться 270
Форми нігілізму, в яких людина єднається з нігілізмом 274

II. Абсолютний нігілізм у психозах 278
Б. Опора в обмеженому: оболонка 283
Авторитаризм 295
Лібералізм 297
Абсолютизм цінностей 299
В. Зупинка в нескінченному 301
1. Дух як нескінченний і вільний 302
2. Дух як процес має ірраціональні переломні моменти розвитку і його несе сила віри 307
3. Дух у своєму відношенні до антиномічного і до містичного 316
4. Схильність до характеристики окремих форм духу 318
I. Дух між протилежностями 319
Життя між хаосом та формою (схарактеризоване на противазі раціонального ірраціональному) 321
1. Життя – це мислення. Що є мислення у Гегеля 335
2. Істинне є ціле 337
3. Нескінченне не є завдання, а присутнє тепер. Супроти поняття «повинен» 339
4. Багатозначна позиція до реальності 341
5. Двозначність: розгляд чи оціночне вчення 341
Індивід і загальне 350
А. Абстрактно-загальне 351
Б. Конкретно-загальне (цілості, всецілості) 351
1. Загальноприйняте 353
2. Загальнолюдське 360
3. Необхідне 361
4. Людина взагалі 366
5. Соціологічні цілості 370
6. Світ і Бог 372
1. Пожертвування власним «Я» 379
2. Щаблі усвідомленості 383
3. Процес розкриття 384
Демонічне 394
II. Дух за різновидом своєї сутнісної реальності 398
1. Реаліст 398
2. Романтик 401
3. Святий 402
III. Полярність містичного: шлях містики і шлях ідеї 404
Містичне як переживання і процес опредмечення 405
Містичне як матеріал: насолода від переживання чи розгортання ідеї 409
1. Містика 416
2. Ідея 422

Додаток
КАНТОВЕ ВЧЕННЯ ПРО ІДЕЇ
переклад Р. Осадчука

432
1. Ідеї як цілості напрямів пізнання 436
2. Ідеї про цілість змісту пізнання 438
1. Психологічне значення 440
2. Методологічне значення 441
3. Об'єктивне значення 443
Практичні ідеї 445
Естетичні ідеї 446
ПОКАЖЧИК ІМЕН 448
ПОКАЖЧИК ПОНЯТЬ . . . . . .

Серія «Філософська думка»

Карл Ясперс

ПСИХОЛОГІЯ СВІТОГЛЯДІВ

З німецької переклали
Олександр Кислюк та Роман Осадчук

Відповідальний за випуск *Андрій Савчук*
Відповідальний редактор *Олег Жупанський*
Художній редактор *Катерина Міщук*
Коректор *Оляна Чередниченко*
Верстка *Володимира Баштового*

Формат 60x90 1/16. Папір офсетний
Гарнітура Times New Roman Cyr
Умовн. друк. арк. 33,93. Обл.-вид. арк. 29,84.
Друк офсетний. Наклад 2000 пр. Зам. 1992

Свідоцтво про внесення до Державного реєстру
суб'єкта видавничої справи № 644. Серія ДК.

ТОВ «ВП «Юніверс»,
08293, м. Буча, вул. Тарасівська, 32, к. 165.
тел./факс 223-94-99
Сайт: www.universe-books.com.ua
E-mail: univers-kiev@ukr.net

Я83 **Карл Ясперс.**
Психологія світоглядів / З нім. пер. О. Кислюк, Р. Осадчук. — К. : Юніверс, 2009. — 464 с. (Філософська думка).
ISBN 978-966-8118-67-8

У серії «Філофська думка» до уваги українського читача пропонується твір видатного німецького філософа-екзистенціаліста і психіатра Карла Ясперса (1883–1969) «Психологія світоглядів».

ББК 87.3(4Н1М)

Karl Jaspers

PSYCHOLOGIE DER WELTANSCHAUUNGEN

Сприймаючи істинне як певну сталість, і вимагаючи її, пророцьке вчення про світогляд визнає лише суб'єкт і об'єкт, душу і світ. Психологія ж, на відміну від цього, не визнає ні перше, ані друге як щось загальне, постійне, абсолютне, вона знає лише установки, лише точки зору, відношення до яких у неї формується у процесі розгляду, аналізу, характеристики.

Карл Ясперс

ISBN 978-966-8118-67-8

9 789668 118678 >

Юніверс