ФІЛІП ЛЕРШ

СТРУКТУРА ОСОБИ

Наукове товариство ім. Шевченка у США
Інститут психології ім. Г. С. Костюка АПН України

ФІЛІП ЛЕРШ

СТРУКТУРА ОСОБИ

Переклав з німецької
Іван Іващенко

Наукова редакція
Романа Трача і Валерії Андрієвської

Передмове слово
Романа Трача

Київ
Університетське видавництво
Пульсари
2014

УДК 159.923
ББК 88.37
Л49

Ця книжка виходить
завдяки фінансуванню *Романа Трача*

Висловлюємо також вдячність
за фінансову допомогу
Науковому Товариству ім. Шевченка
в Америці з Фонду НТШ-А

і організаціям у м. Рочестер, штат Нью-Йорк:
Українській федеральній кредитній спілці
Клубу «Вест-Сайд»
Товариству «Самопоміч»

Переживання людини, вплетені у повсякденне життя, постають як окрема дійсність, така сама реальна, як реальність фізичного світу. Теоретико-системний підхід до душевної дійсності засновує науку, яка називається психологією. Її завдання — ознайомлювати з різноманітними формами душевного життя, зробити їх зрозумілими. Таке завдання ставить перед собою і ця книга.

Перекладено за виданням:
Philipp Lersch. Aufbau der Person.—
Elfte Auflage.— München:
Johann Ambrosius Barth, 1970

© Springer Verlag, Heidelberg, 2014
© Philipp Lersch, 1970
© Іващенко І., переклад з німецької, 2014
© Семотюк О., переклад з німецької сторінок 24-87 "Пролегомени до психології як людинознавчої науки", 2008
© Таращук П., переклад з німецької окремих текстів, 2014
© Трач Р., передне слово, до читачів книги, 2014
© Міщук Л. В., художнє оформлення, 2014
© Університетське видавництво ПУЛЬСАРИ, 2014

ISBN 978-617-615-040-4

КОРОТКИЙ ЗМІСТ

Із передмови до четвертого видання. *Філіп Лерш* 5
Передмова до восьмого видання. *Філіп Лерш* 7

ЗМІСТ (повний) 8
Переднє слово. *Роман Трач* 15
До читачів книги. *Роман Трач* 21

ПРОЛЕГОМЕНИ ДО ПСИХОЛОГІЇ
ЯК ЛЮДИНОЗНАВЧОЇ НАУКИ

Вступ 24
1. Сфера психології 25
2. Постановка питань у психології 51
3. Засоби і шляхи психологічних досліджень 71
4. Наукова і донаукова психологія 85

СТРУКТУРА ОСОБИ

Початкова аргументація 88
ЧАСТИНА ПЕРША. Життєва основа 94
ЧАСТИНА ДРУГА. Ендотимна основа.
(Емоційно-динамічне єство) 105
Розділ 1. Рушійні сили душевного життя 106
Розділ 2. Емоції і почуття 184
Розділ 3. Стаціонарні настрої ендотимної основи 255
ЧАСТИНА ТРЕТЯ. Зовнішній обсяг переживання 291
Розділ 1. Пізнавальне освоєння світу та орієнтація у ньому 293
Розділ 2. Поведінка 378
ЧАСТИНА ЧЕТВЕРТА. Особиста надбудова 406
Розділ 1. Зовнішня сфера переживань з погляду
стратифікації 406
Розділ 2. Характерологія особистої надбудови 410
ЧАСТИНА П'ЯТА. Тектоніка особи 434

Розділ 1. Одностороннє наголошування душевних шарів 437
Розділ 2. Дисоціація душевних шарів 451
Розділ 3. Справжність і несправжність 462
ЧАСТИНА ШОСТА. Проблема несвідомого 484
ЗАКІНЧЕННЯ 518
ПРИМІТКИ 522
ІМЕННИЙ ПОКАЖЧИК 547
ПРЕДМЕТНИЙ ПОКАЖЧИК 549
Про наукових редакторів 558

ІЗ ПЕРЕДМОВИ ДО ЧЕТВЕРТОГО ВИДАННЯ

Четверте видання моєї книги, включаючи заголовок*, зазнало істотних змін, і тому його можна вважати новою версією. За останні дванадцять років я чіткіше усвідомив дві речі, котрі, щоправда, не приховались від мене і тоді, коли я працював над першим виданням моєї книги. По-перше, що характерознавству, яке зосереджується на вивченні індивідуальних душевних особливостей, завше передує загальна психологія, без якої воно неможливе. По-друге, що така загальна психологія виконує своє завдання лише тоді, коли їй вдається інтерпретувати душевне життя не як мозаїчне, часто ізольоване співіснування численних окремих фактів, а як цілісну картину життєвих зв'язків, у якій кожен факт має своє місце і значення.

Ці обидва усвідомлення зумовили появу оновленої версії книги. У попередніх виданнях розділи про почуття і прагнення містили докладні пояснення загальнопсихологічного характеру, які відкривали перспективи характерологічного бачення. У новому виданні загальна психологія подається у повному обсязі, включно із описом основних фактів відчуття, сприймання, уявляння, мислення, пам'яті, фантазії і несвідомого. Доповнено також розділ душевного розшарування через впровадження поняття життєвої основи. Бо зрозуміло, що життя є тим складним цілим, в яке вплітається усе душевне.

Постає завдання показати єдність життєвого контексту, в межах якого різноманітні душевні процеси і стани мають своє значення і займають своє місце. Це значить ніщо інше як те, що загальна психологія повинна здобутися на комплексне бачення людини і її становища у світі. Корифей італійської психології А. Джемеллі у своїй книзі «Вступ до психології» (1947) веде мову про «дегуманізацію людини» і визначає її як головний недолік сучасної психології. Я переконаний, що сьогодні психологія стоїть перед завданням подолати цей головний недолік,

---

* Перше видання книги з'явилось під назвою «Структура характеру» (Der Aufbau des Charakters.— Leipzig: J. A. Barth Verlag, 1938). У той час в німецькій психології поняття «характер» було тим, чим сьогодні в американській психології є поняття «personality».— *Ред.*

і підняти окремі фрагменти свого досвіду на вищий щабель цілісного образу людини.

Це є основною причиною появи оновленої версії моєї книги. Характерологічні аспекти, які були центральними для попередніх видань, не втрачають тут своєї значимості, проте їх домінуюча позиція дещо послабилася, і вони стали лише одними з багатьох. Тому довелося відмовитися від поняття «характер» у назві книги, і замінити його більш загальним терміном «особа», який хоча і не описує окрему людську індивідуальність, проте характеризує основну форму людського буття.

Мюнхен, липень 1950 Філіп ЛЕРШ

ПЕРЕДМОВА
ДО ВОСЬМОГО ВИДАННЯ

У цьому виданні мені йшлося також і про те, щоб, крім деяких стилістичних виправлень та істотних поправок, які зумовили певні скорочення обсягу книги, ще більшою мірою наголосити подвійний аспект бачення душевного життя людини: інтраперсональна структура душевних станів і процесів на основі моделі душевних шарів та діалогічний характер душевного життя на основі моделі функційного кола переживання. Приводом до цього був той факт, що у посиланнях і статтях моя книга фігурувала лише як приклад теорії душевних шарів, так ніби у ній йшлося виняткова про характеристику внутрішньої сфери душевних процесів.

Роль, яку в моїй книзі відіграє модель функційного кола переживань, достатньо чітко вказує як на те, що душевне життя людини не слід розглядати лише як внутрішньо структуровану систему процесів і станів у єдності особи, так і на те, що, попри всю цілісність людської особи, ця система не є закритою назовні й мусить трактуватися як те, чим вона є фактично, тобто як процес діалогу між душевним суб'єктом і світом, детермінованого обома сторонами цього діалогу. Саме це мав на увазі Вільям Штерн, коли визначав особу як «саму-для-себе» і водночас як «відкриту для світу довкола неї». У своїй інавгураційній лекції у Ляйпцігу («Душевне життя і світ», 1941)* я вже висловився проти фатальної для психології теореми «замкнутої в собі психіки».

Мюнхен, осінь 1961 Філіп ЛЕРШ

---

* *Lersch, Ph.* Seele und Welt: Zur Frage nach der Eigenart des Seelischen.— Leipzig: J. A. Barth, 1941.— *Ред.*

ЗМІСТ

Із передмови до четвертого видання. *Філіп Лерш* 5
Передмова до восьмого видання. *Філіп Лерш* 7
Переднє слово. *Роман Трач* 15
До читачів книги. *Роман Трач* 21

ПРОЛЕГОМЕНИ ДО ПСИХОЛОГІЇ ЯК ЛЮДИНОЗНАВЧОЇ НАУКИ

ВСТУП 24

1. СФЕРА ПСИХОЛОГІЇ 25
А. Характерні ознаки життя 25
Зростання і розвиток 25. Цілісність, структура, інтеграція 26. Спрямованість і здатність до самозбереження 28. Комунікативний зв'язок із довкіллям 29. Адаптація 29. Самодіяльність і поведінка 30. Часовий вимір життя 31. Розмноження і спадковість 33
Б. Функційне коло переживання 33
В. Життя і переживання 37
Г. Своєрідність душевного життя у світлі характерних ознак життя 38
Душевне життя як розвиток 38. Цілісність, структура та інтеграція душевного життя 40. Роль самозбереження і саморегуляції у душевному житті 43. Душевне життя як процес комунікації 44. Адаптація як душевний принцип 45. Душевне життя як самодіяльність і поведінка 46. Часовий вимір переживання 47. Розмноження і спадковість у душевній сфері 49. Понадбіологічна тематика людського душевного життя 50

2. ПОСТАНОВКА ПИТАНЬ У ПСИХОЛОГІЇ 51
А. Загальна психологія 51
Систематика і класифікація 51. Феноменологія 54. Етіологія 54
Б. Вікова психологія 55
В. Характерологія 56
Поняття характеру 56. Нахили як риси характеру 57. Інтеграція і структура рис характеру 60
Г. Соціальна психологія 64
Ґ. Антропологічні питання психології 65
Д. Завдання психології особи 69

3. ЗАСОБИ І ШЛЯХИ ПСИХОЛОГІЧНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ 71
А. Самоспостереження і спостереження над іншими 72
Самоспостереження 72. Спостереження над іншими 75

Б. Принагідне спостереження і експеримент 77
В. Природничо-науковий та гуманітарний метод 81

4. НАУКОВА І ДОНАУКОВА ПСИХОЛОГІЯ 85

СТРУКТУРА ОСОБИ

ПОЧАТКОВА АРГУМЕНТАЦІЯ 88
Модель душевного нашарування 88. Ескіз змісту книги 91

ЧАСТИНА ПЕРША.
ЖИТТЄВА ОСНОВА 94

А. Фізичні (біологічні, органічні) процеси як передумова душевного життя 94
Б. Єдність тіла і душі 97
В. Відображення особи у життєвій основі 101
Г. Переживання життєвої основи 103

ЧАСТИНА ДРУГА.
ЕНДОТИМНА ОСНОВА (ЕМОЦІЙНО-ДИНАМІЧНЕ ЄСТВО).... 105

Розділ 1. Рушійні сили душевного життя 106

1. СУТЬ І ЗНАЧЕННЯ РУШІЇВ (ІМПУЛЬСИ, ПОТРЕБИ І ПРАГНЕННЯ) 107

2. ПРОБЛЕМА КЛАСИФІКАЦІЇ РУШІЇВ 109

3. РІЗНОВИДИ РУШІЇВ ДУШЕВНОГО ЖИТТЯ 113
А. Рушії життєвості 116
а) Порив до руху, активності 117
б) Прагнення насолоди 119
в) Лібідо 121
г) Жадоба переживання 123
Б. Рушії індивідуального самобуття 127
а) Потяг до самозбереження 127
б) Егоїзм 129
Потяг до самозбереження та егоїзм 129. Здоровий егоїзм 132. Себелюбство 132. Безкорисливість 134. Колективний егоїзм 135
в) Жадання влади 135
г) Жадоба значущості (соціального визнання) 139
Честолюбство 141. Екскурс у рівень претензій 143
ґ) Жадоба реваншу (помсти) 145
д) Прагнення самоповаги 148
В. Трансперсональні рушії 150
а) Соціальні прагнення 151
α) Прагнення товариства («бути разом») 151
Товариськість 151. Рівень потреби товариства 152

β) Прагнення «бути-одним-для-одного» 154
Прихильність і прагнення допомагати 154. Різновиди любові між людьми 155. Різновиди соціальної налаштованості 157
б) Прагнення творчої діяльності 163
в) Прагнення знання (інтереси) 165
г) Любов до чогось (іншого, ніж люди) 167
ґ) Почуття обов'язку і «голос сумління» 170
д) Ностальгія за абсолютним 171
4. РІЗНОМАНІТНІСТЬ РУШІЇВ ДУШЕВНОГО ЖИТТЯ 176
5. КОНВЕРГЕНЦІЯ І ДИВЕРГЕНЦІЯ РУШІЇВ 178
6. ІНДИВІДУАЛЬНА ДОЛЯ РУШІЇВ 179
Фрустрація 180. Прагнення і здібності 181
7. СИЛА РУШІЇВ ДУШЕВНОГО ЖИТТЯ 182
Розділ 2. Емоції і почуття 184
1. РУШІЇ ДУШЕВНОГО ЖИТТЯ ТА ЕМОЦІЇ 184
2. РОЛЬ ЕМОЦІЙ У ДУШЕВНОМУ ЖИТТІ 187
3. ПРО ФЕНОМЕНОЛОГІЮ ЕМОЦІЙ 189
4. РІЗНОВИДИ ЕМОЦІЙ ТА ПОЧУТТІВ 193
А. Емоції життєвості 196
Біль 196. Приємність (насолода) 197. Нудьга 198. Нудота і відраза 198. Огида й огидливість 199. Утіха і досада 199. Радість і смуток 201. Захват і жах 203
Б. Емоції індивідуального самобуття 204
а) Емоції самозбереження 204
Переляк 204. Хвилювання 205. Лють 207. Боязнь 208. Довіра і недовіра 209
б) Емоції егоїзму, жадоби влади і значущості 209
Вдоволеність і невдоволеність 210. Заздрість 210. Ревнощі 211. Тріумф і поразка 211. Почуватись улещеним і почуватись ображеним 211
в) Емоції прагнення реваншу 212
Почуття сатисфакції 212. Зловтіха 212. Почуття вдячності 213
г) Емоції прагнення самоповаги 213
Переживання меншовартості й сорому 213. Самоповага, самозневага і каяття 214
В. Трансперсональні почуття 215
а) Соціальні почуття 215
α) *Міжособистісні почуття* 216
Симпатія і антипатія 216. Повага і зневага 216. Пошана і глузування 218
β) *Почуття «бути-одним-для-одного»* 219
Співчуття (у радості та біді) 219. Людська любов 223. Кохання і гуманна любов 227. Здатність любити 229. Ненависть до людей 230
б) Емоції творчості та прагнення знати 230
Радість творення 230. Ноетичні почуття 230
в) Емоції «любові до чогось» (іншого, ніж люди) і почуття обов'язку 231
Любов до чогось 231. Нормативні почуття 232

г) Почуття ностальгії за абсолютним 234
Мистецьке захоплення 234. Метафізичне почуття 235. Релігійне благоговіння 237
ґ) «Серце» і совість 237
Г. Почуття долі 242
Очікування 242. Надія 243. Побоювання і турбота 244. Резигнація 246. Відчай 247
Ґ. Комбінації почуттів 248

5. ІНДИВІДУАЛЬНІ ВІДМІННОСТІ 249
а) Сфера переживань 249
б) Здатність до переживань 250
в) Рівень збудження переживань 252
г) Глибина переживань 253

Розділ 3. Стаціонарні настрої ендотимної основи 255

1. ЖИТТЄВІДЧУВАННЯ 257
А. Фізичні почуття 257
Б. Настрої 258
а) Різновиди настроїв 259
Життєрадісність 260. Веселість 261. Сум 262. Гіркота 264
б) Перебіг настроїв 265
Лабільність настрою 266. Періодичність настрою 266
в) Форми збудження життєвідчування 267
Тривога (тривожність) 267. Екстаз 269

2. САМОВІДЧУТТЯ 270
А. Самовпевненість 271
Різновиди самовпевненості 271. Вразливість почуття самовпевненості 274
Б. Самоповага 275
а) Центр ваги почуття самоповаги 276
б) Ступінь і різновиди самоповаги 276
Підвищене почуття самоповаги 276. Почуття меншовартості 281
в) Вразливість почуття самоповаги 283
В. Вдоволеність і невдоволеність 284

3. СВІТОВІДЧУТТЯ *(як горизонт цінностей)* 285
Серйозність 285. Оптимізм і песимізм 286. Нігілістичне відчуття світу 287. Ґумор як світовідчуття 288

ЧАСТИНА ТРЕТЯ.
ЗОВНІШНІЙ ОБСЯГ ПЕРЕЖИВАННЯ 291
Внутрішня і зовнішня сфера переживання 292

Розділ 1. Пізнавальне освоєння світу та орієнтація у ньому 293

1. СЕНСОРНЕ СПРИЙМАННЯ 293
А. Основні поняття 293
Сприймання 293. Подразник і відчуття 294. Відчуття і сприйняття 294

Б. Нижчі сфери відчуття 296
Органи чуття шкіри 296. Кінестетичні відчуття 297. Смак і нюх 298. Нижчі органи відчуття як орієнтири у світі 299

В. Вищі сфери відчуття 302
Слух 302. Зір 303

Г. Принцип ґештальта 311
Факт сприйняття ґештальта 312. Пояснення ґештальтпринципу 314. Первинна уява 320. Ендотимні умови сприйняття 321

Ґ. Чутливість органів відчуття 322
Закон специфічної енергії відчуттів 322. Закон порогу збудження 323. Закон різницевого порогу 326

Д. Принцип константності 328
Константність кольорів 328. Константність розмірів 329. Константність ґештальтів 330

2. УЯВЛЯННЯ 331
А. Своєрідність і значення уявлень 331
Сприйняття і уявляння 331. Антропологічне значення уявлень 332. Уявлення-спогади та уявлення-фантазії 334

Б. Процес згадування 334
а) Форми процесу згадування 335
Прикріплені і вільні уявлення-спогади 335. Позначені і непозначені уявлення-спогади 336. Вільні і викликані уявлення-спогади 336. Про розвиток репродуктивної пам'яті 336
б) Закономірності процесу згадування 337
Увага і валентність почуттів 337. Цілісність значущості 339. Відношення до відомого 339. Обсяг сприйнятого 339. Частота сприйняття 340. Латентний період 340. Вік запам'ятовування 341. Асоціації 341
в) Розлади пригадування 345
Розлади пам'яті (амнезії) 346. Обмани па'мяті (парамнезії) 347

В. Фантазійне уявлення 348
а) Форми фантазійних уявлень 349
Фантазії-ігри 349. Фантазія бажаного і боязлива фантазія 351. Планувальна фантазія 352. Творча фантазія 352
б) Значення фантазії у душевному житті людини 354

3. МИСЛЕННЯ 357
А. Мова як засіб мислення 357

Б. Як здійснюється мислення 360
а) Творення понять 361
Уявлення і поняття 361. Про формування понять 363
б) Судження і висновок 364
Судження і поняття 365. Судження як «констатація» 365. Судження і висновок 366. Розвиток функції судження 366

В. Перебіг мислення 367

Г. Роль мислення у житті людини 369
Раціонально-технічна функція мислення 369. Інтуїтивно-ідейна функція мислення 371

4. СПІВВІДНОШЕННЯ СТУПЕНІВ УСВІДОМЛЕННЯ СВІТУ ТА ОРІЄНТАЦІЇ У НЬОМУ 374
Сплетення уявляння і відчуттів 375. Сплетення мислення і уявляння 375. Сплетення мислення і відчуття 375. Образне враження і розуміння суті речей 376. Передній погляд на особисту надбудову 377

Розділ 2. Поведінка 378

1. ОСНОВНІ ХАРАКТЕРИСТИКИ ПОВЕДІНКИ 378
Теорія рефлексів 379. «Спрямованість» (інтенційність) поведінки 379. Поведінка як відповідь на ситуацію 380. Поведінка як реакція психосоматичної цілісності 380. Ґештальтний характер поведінки 386. Схема дії (вчинку) 381. Фантазія руху 381. Усвідомлення світу і поведінка 382

2. РІЗНОВИДИ ПОВЕДІНКИ 383
А. Поведінка з результатної точки зору 384
а) Інстинктивна поведінка 384
Ознаки інстинктивних поведінок 384. Інстинктивна поведінка і рефлекси 386. «Зрілість інстинкту» 387. До питання пояснення інстинкту 387
б) Поведінка на основі досвіду 388
Поведінка на основі досвіду і пам'ять 388. Поведінка на основі досвіду в людей і тварин 389. Пояснення завчених різновидів поведінки 390
в) Усвідомлена (кмітлива) поведінка 391
Тваринна кмітливість (інсайт) 391. Кмітливість як результатне поняття 391. Людська кмітливість 392. Усвідомлена поведінка та мислення 393
г) Безцільна поведінка 394
Б. Поведінка з точки зору душевної структури 396
а) Поведінка як безпосередній результат рушійного імпульсу 396
б) Вольова поведінка 397
Поняття волі 397. Феноменологія волі 397. Розвиток волі 399. Проста вольова діяльність 401. Автоматичні вчинки 402. Планова поведінка 403. До питання про свободу волі 404

ЧАСТИНА ЧЕТВЕРТА.
ОСОБИСТА НАДБУДОВА 406

Розділ 1. Зовнішня сфера переживань з погляду стратифікації 406
Мислення і хотіння як функції людського «Я» 406. Поняття особистої надбудови 407. «Особове Я» 408. Функційне коло переживання і структура особи 409

Розділ 2. Характерологія особистої надбудови 410

1. НОЕТИЧНІ ХАРАКТЕРИСТИКИ 411
Здібність до абстракцій 411. Наочне та ненаочне мислення 412. Здібність до суджень 413. Здібність до послідовного та упорядкованого мислення 413. Ендотимне життя і мислення 413. Воля у мисленні 415. Самостійність мислення 415. Напрям мислення і ширина ноетичного горизонту 417. Рухливість мислення 418. Кмітливість і духовність 419

2. ХАРАКТЕРНІ ОСОБЛИВОСТІ ВОЛІ 420
Рішучість 421. Самостійність у виборі мети 423. Поняття сили волі 425.

Напрями застосування волі (внутрішня і зовнішня вольова позиція) 426. Готовність докладати зусиль 430. Техніка хотіння 431. Підсумок і доповнення 432

ЧАТИНА П'ЯТА.
ТЕКТОНІКА ОСОБИ 434

Інтеграція шарів 434. Співвідношення ендотимної основи та особистої надбудови 435

Розділ 1. Одностороннє наголошування душевних шарів 437

1. АКТУАЛЬНІ ЗМІЩЕННЯ АКЦЕНТІВ ПЕРЕЖИВАНЬ 437
Досвід психології мас 437. Феномен сновидіння 438

2. ХАРАКТЕРОЛОГІЧНІ ЗМІЩЕННЯ АКЦЕНТІВ ПЕРЕЖИВАНЬ 443
Емоційна і раціональна людина 443. Людина, яка піддається впливу настрою 446. Компульсивна людина 447. Рішуча людина 448. Ендотимне акцентування дитячих переживань 450

Розділ 2. Дисоціація душевних шарів 451

1. ПРИЧИНИ І НАСЛІДКИ ДИСОЦІАЦІЙ 451
Ендотимне замулення 451. Витіснення 451

2. СНОВИДІННЯ ЯК КОМПЕНСАЦІЯ 453
Сновидіння і сон 453. Питання про значення сновидінь 454. Причини сновидінь 456. Сновидіння як «надолуження» 457. Фройдова теорія сновидінь 457. Сновидіння як доповнення 460. Сновидіння як зустріч із собою 461

Розділ 3. Справжність і несправжність 462
Феноменологія несправжності 462. Корені несправжності 471. Відносно характерології несправжності 476. До антропології справжності і несправжності 479

ЧАСТИНА ШОСТА.
ПРОБЛЕМА НЕСВІДОМОГО 484

1. СТУПЕНІ АКТУАЛЬНОСТІ ПЕРЕЖИВАНЬ 485
Просте переживання і свідомість 485. Усвідомленість 486. Розподіл ступенів актуальності 487. Життя як попередній ступінь переживання 488. Закон нерозривності 489. Увага й апперцепція 490

2. РІЗНІ ЗНАЧЕННЯ ПОНЯТТЯ «НЕСВІДОМЕ» 492
Підсвідомо-несвідоме 492. Неосмислено-несвідоме 495. Органічно-несвідоме 498. Диспозиційно-несвідоме 504. Витіснене несвідоме 507. Колективне несвідоме 512

ЗАКІНЧЕННЯ 518
Поняття «глибинної психології» 518. Єдність психології 519

ПРИМІТКИ 522
ІМЕННИЙ ПОКАЖЧИК 547
ПРЕДМЕТНИЙ ПОКАЖЧИК 549
Про наукових редакторів 558

ПЕРЕДНЄ СЛОВО

За Лершом, людське мислення має дві функції — раціонально-інструментальну та духовно-ідейну. Перша функція виникла з того факту, що людина, в порівнянні з тваринами, є «дефіцитною істотою» — вона не має природжених інстинктів у формі готових різновидів поведінки, які забезпечили б її виживання. Дитина довгими роками залежна від своїх батьків і оволодіває різновидами поведінки, які забезпечуватимуть її виживання у світі. В цьому процесі особливу роль відіграє розум людини в її раціонально-інструменальній функції. Завдяки мові та письменності нагромаджується знання про світ, і людина починає орудувати світом відповідно до своїх потреб. Розвиваються природознавчі науки, мотто для яких є, за висловом французького філософа Конта, «Savoir pour prévoir pour pouvoir» — знати, щоб могти передбачати і орудувати. Знання — це сила, сказав Френсіс Бейкон.

За британським істориком Арнольдом Тойнбі, на зломі XVII–XVIII ст. в Західній Європі постала епохальна зміна. Після десятиліть братовбивчих і безрезультатних воєн західні католики і протестанти дійшли переконання, що релігія була радше нефортунним елементом їхнього співжиття і що краще було б відсунути її осторонь, де вона стане приватною справою індивідів, а суспільство натомість зверне свою увагу на розвиток молодих експериментальних наук. Такий підхід до справ не призводив до конфліктів, а, навпаки, передбачав корисність для всіх. Починаючи з того часу, розвиток експериментальних наук та їх практичне застосування в усіх ділянках життя стали головним рушієм в країнах Західного світу. Це спричинило величезні трансформації у суспільстві й принесло надзвичайно високий, досі незнаний рівень матеріального добробуту. За останні два століття раціонально-інструментальне мислення, що лежить в основі експериментальних наук, стало основним міфом модерного життя і формує світогляд західної людини. Це є *«сукупність раціональних методів, які дають змогу досягти високої ефективності (на кожному рівні розвитку) в усіх сферах людської діяльності»* (J. Ellul)[1]. Цю сукупність методів звичайно називаємо системою, механізмом, апаратом, технікою, технологією. Недарма вживаємо такі вислови, як «шкільна система», «партійний апарат», «механізм війни», чи «технологія терору».

Сьогодні людське життя надзвичайно великою мірою залежне від різноманітних апаратів і техніки: від електроенергії, телефону, радіо, телебачення і комп'ютера; від залізниці, автомашини і літака; від мікроскопа і телескопа; від рентгенівського апарата і друкарської машинки. У свою чергу кожний з цих апаратів входить до складу ще ширших систем (апаратів) економіки, держави, науки і т. д. Отже, наше життя входить до складу системи систем. Тому правильно пише Карл

Ясперс, що над модерною людиною панує апарат[2]. Ми живемо в такому новому середовищі.

Одновимірне раціонально-інструментальне мислення відсуває на задній план людські почуття, емоції, настрої і все, що пов'язане з метафорою людського «серця», в результаті чого мало не головною характеристикою людини XX ст. стала «атрофія серця».

Лерш пише, що означає метафора серця:

«"Мати серце" означає сприймати навколишній світ, людей, що оточують нас, як суще, що має власну цінність і зі значущості якого наше буття отримує смисл і повноту. «Серце» виступає як здатність до зв'язків самотрансцендентності, з яких у свою чергу зростає почуття відповідальності. Саме це почуття відповідальності укорінене в тому, що ми називаємо сумлінням. У хвилюваннях сумління відчуваємо, сповнили ми чи ігнорували ті обов'язки, до яких закликало наше серце»[3].

Дві світові війни та комуністичні і нацистські концтабори показали, до чого веде «атрофія серця» — безсердечність людей в XX ст.

У психології раціонально-інструментальне мислення проявляється у вигляді сцієнтизму — світоглядної позиції, яка абсолютизує дослідні методи природничих наук і вважає, що ці методи можна і треба застосовувати в усіх ділянках знання. Американська психолог Меріанн Кінґет назвала сцієнтизм «панівним міфом сучасного суспільства», а також «міфом про те, що немає міфу»[4]. Сцієнтизм укорінився у свідомості американських психологів так глибоко, що його не помічають.

Наведу приклади, як ідеологія сцієнтизму проявляється в роботі загальновідомих психологів, що працюють у найкращих американських університетах і отримують для своєї роботи серйозну фінансову підтримку від наукових фундацій, державних і приватних. У широковживаному американському підручнику зі психології, головним автором якого є професор Стенфордського університету Ф. Зімбардо, знаходимо визначення, що *«психологія — експериментальна наука, методом якої є перевірка гіпотез у лабораторії або у польових дослідженнях»*[5]. Цей автор став загальновідомим завдяки своєму «в'язничному експерименту», в якому групу студентів-волонтерів було поділено на «в'язнів» та «наглядачів» і кинуто у спеціально побудовану в'язницю у підвалі університету. Наглядачам було наказано робити все для того, щоб тримати в'язнів у «відповідній дисципліні». Через тиждень Зімбардо був змушений припинити експеримент, бо деякі наглядачі стали поводитись, як брутальні садисти. Цей експеримент «науково» довів, на що здатні нормальні люди, коли їм дається повна свобода контролю над іншими людьми за умови, що певна авторитетна установа (у цьому випадку університет) або авторитетна особа (проф. Зімбардо) на це дає дозвіл: мовляв, це потрібно для прогресу науки. Цей експеримент цитується у психологічних посібниках як зразок експериментального психологічного дослідження.

Для особи хоч трохи історично й гуманітарно освіченої такого «наукового» доказу не потрібно. Особам, які знають хоч трохи про

владу Сталіна чи Гітлера та поведінку їм підлеглих осіб, така наука видається несерйозною. Нещодавно (2004 р.) ми мали змогу довідатись, як нормальні американські солдати по-садистськи поводилися з іракськими в'язнями, над якими мали повний контроль як охоронці в Багдаді у в'язниці Абу-Ґрейб[6].

Тільки одновимірним домінуванням раціонально-інструментального мислення можна пояснити факт, що у Гарвардському університеті, який вважається найпрестижнішим у США, довголітнім керівником кафедри психології був біхевіорист Б. Ф. Скіннер (1904–1990). Головна теза його теорії: психологія може науково вивчати тільки поведінку тварин і людей, душевне життя не можна об'єктивно спостерігати, і тому неможна науково досліджувати.

В останні десятиліття XX ст. в американській психології[7] на зміну біхевіоризму приходить т. зв. «когнітивна психологія», яка також становить приклад раціонально-іструментального мислення. Когнітивна психологія ідентифікує мислення людини — викинуте біхевіоризмом із психології — з обчислювальними процесами. Базуючись винятково на раціонально-інструментальній функції мислення, ця психологія ігнорує ідейно-інтуїтивне мислення.

На цю тему висловився геніальний вчений А. Айнштайн: «Інтуїтивний розум є священним даром, а раціональний розум його вірним слугою. Але ми створили суспільство, яке поважає слугу і забуває про дар».

А відомий американський психолог Ґордон Олпорт сказав: «...психологи порівняно з письменниками іноді мають вигляд блазнів»[8].

Деякі видатні американські психологи критикували наявну ситуацію. Зиґмунд Коч, який був автором численних робіт з теорії психології, і відомий як редактор шеститомного огляду психології[9], назвав домінантний одновимірний стан «патологічним», а висліди досліджень — «безсенсовими» («characterized by "a-meaning"»[10]).

Широковідомий американський психолог Карл Р. Роджерс, промовляючи на щорічному з'їзді Американської Психологічної Асоціації 1972 р., сказав:

«Коли, нарешті, наша професія посміє дійти до нової концепції науки, яка нам так потрібна, якщо ми хочемо мати справжню людинознавчу психологію? Як довго ще будемо культивувати сучасну псевдонауку?»[11]

Роджерс не знав про книгу Лерша, як не знає про неї жоден американський психолог, тому що вона досі не перекладена англійською, а американські психологи, як правило, не читають іноземної літератури. Мої намагання привернути увагу американських психологів до Лерша не завершились успіхом[12]. Дуже скорочена перекладачем шестисторінкова стаття Лерша «Про душевні шари» з'явилась у США в книзі-збірнику теорій особистості[13]. Стаття не мала жодного резонансу. Мабуть, для американців незвичний феноменологічний, ідейно-інтуїтивний спосіб мислення, притаманний Першу. Тому, на мою думку, лише повний адекватний переклад його «Структури особи» зможе звернути увагу американців на Першову творчість.

Людське мислення не обмежується раціонально-інструментальною функцією, яка створила сцієнтизм у психології, люди також здатні до духовно-ідейного мислення. Це мислення має на меті зовсім інші цінності, що їх американський психолог А. Маслов назвав *«буттєвими цінностями»*. Тут на першому плані стоїть те, що визначає сенс людського буття і відповідає на запитання: «Для чого я живу?» В цій функції мислення ми не прагнемо контролювати природу чи людей. Буттєві цінності є трансперсональними, вони знаходять вияв у любові, доброзичливості, продуктивній та творчій праці. Продуктами духовно-ідейного мислення є також мистецтво та філософські й релігійні шукання. «Смисл пізнається усюди там, де те, що з'являється перед нами у світі, постає і промовляє до нас як значуще за своєю суттю...» Це найкраще виявляється у мові поета, але пізнавання таких смислових цінностей відбувається в усіх трансперсональних почуттях.

Як пише Лерш у цій книзі: «...вирішальним для духовно-ідейної функції мислення є момент сенсу (смисловий момент) і тим стає очевидною її відмінність від раціонально-інструментальної функції. В останній думки є стосунками або вузлами стосунків, важливих для тематики самозбереження та підкорення світу». Пише Лерш: «Можна мати з лишком усього, що потрібно для життя, та одначе сприймати своє буття як позбавлене сенсу»[14]. Саме така ситуація характеризує чимало сучасних людей, про що писав австрійський психолог Віктор Франкл. Багато осіб, що звертались до нього за консультацією скаржились на те, що він називає «екзистенційним вакуумом» — іншими словами, — браком сенсу життя[15]. Сучасне технологічне суспільство, кероване одновимірним раціонально-інструментальним мисленням, не залишає місця для пошуків сенсу життя. Західна людина, яка колись шукала поради у священника, тепер шукає її у психотерапевта. Пише Лерш у цій книзі: «Людське мислення завжди керується динамікою і тематикою закладених в його основі процесів розпитування та розшукування. І якщо мислення в його раціонально-інструментальній функції приводиться в дію тематикою і динамікою самозбереження, самозабезпечення та здобуття влади, вбачаючи у мислено-сприйнятому вартості доцільності, то у духовно-ідейній функції висвітлені шляхом мислення змісти смислу виступають як об'єкти розпитувань і розшукувань. Смисл пізнається усюди там, де те, що нам з'являється у внутрішньому світі ...промовляє до нас як значуще за своєю суттю, як "буттєва цінність"».

Праці Лерша, зокрема його книга «Структура особи», є найкращим антидотом одновимірного раціонально-технологічного мислення (сцієнтизму) у психології. В ній Лерш показує, якою може бути психологія як людинознавча наука. Книжка витримала 11 видань. Тут знаходимо дані з біології (зокрема з фізіології нервової системи), психопатології, різних психологічних типологій, фройдистського та неофройдистського психоаналізу, індивідуальної психології А. Адлера, аналітичної психології К. Ґ. Юнґа, феноменологічної та екзистенційної психології. Ці дані Лерш пов'язує в одну структурну модель.

Лершів підхід до психології феноменологічний. Він пише: «Феноменологія — це (як спершу розумів Гуссерль) дескриптивна психологія, опис того, що присутнє у переживанні...» Йдеться про те, щоб розглядати зміст душевних переживань у їхній внутрішній подобі та визначати їхні істотні риси.

Починаючи з 1930-х рр. Філіп Лерш (1898–1972) був головним представником гуманітарної (geisteswisenschatliche) течії в німецькомовному науковому світі психології. Він був найвідомішим німецькомовним психологом того періоду. Коли німецьке психологічне видавництво Гоґрефе вирішило видати «Посібник з психології в 12 томах», Лерш став його головним редактором[16].

Заки стати психологом, Лерш вивчав німецьку філологію і філософію. Його дисертаційне дослідження феномену сну вийшло книжкою під назвою «Сновидіння в німецькій романтичній літературі»[17]. Вивчаючи мову, він, мабуть, інтуїтивно відчув те, що набагато пізніше висловив французький філософ Мішель Фуко, який сказав, що «мова — це не зовнішній вислів думки, це сама думка».

Лерш пише: «Кожен, хто має відвертий і неупереджений погляд на досвід і не обмежує заздалегідь свій світогляд науковими теоріями, відчуває потребу поглянути на багатство щоденної розмовної мови, оскільки спектр його психологічних відтінків значно багатший, ніж спектр наукової психології»[18].

Книжка Лерша «Структура особи» привернула увагу українських психологів ще в 1957 р., коли на її сьоме видання, що вийшло 1956 р., з'явилась розлога рецензія П. М. Пелеха[19]. Там, між іншим, Пелех пише, що «...книга викликала до себе великий інтерес, дехто назвав її навіть «епохальним» твором в історії психології». Проте після детального представлення її змісту автор закінчує свою рецензію словами: «Успішно здійснити побудову наукової системи психології можна, лише ґрунтуючись на діалектико-матеріалістичному розумінні людської особистості, її психіки».

Передбачаючи таку критику, Лерш пише: «У психології йдеться не про те, щоб тлумачити психологічне знання з погляду якоїсь заздалегідь виробленої ідеї людини, а про те, щоб через аналіз і ґрунтовне осмислення фактів душевного життя побудувати картину сутності людини»[20].

У цій картині сутності людини серцевиною особи Лерш вважає стремління, потяги і прагнення, які він називає *рушійними силами душевного життя*, а також почуття й емоції, в яких віддзеркалюється фатум тих рушіїв у нашому житті. Тут слід зазначити, що Лерш є одним із перших психологів, який ще у 1938 р. наголосив на автентичному існуванні трансперсональних рушіїв душевного життя, таких, як альтруїзм, любов, кохання, прагнення творчої діяльності, любов до чогось іншого, ніж людина (наприклад, любов до батьківщини) та ін.

Лерш є автором шести книг і понад 30 брошур і статтей. Перша книга Лерша, яка звернула на себе увагу, засвідчила психологічну обдарованість і високий науковий рівень її автора, й була видана 1932 р. Це вельми оригінальна книга емпіричних досліджень міміки як вияву

емоцій і душевних настроїв особи під назвою «Обличчя і душа людини»[21].

Ще дві книги Лерша заслуговують хоча б на коротку згадку. Хоча сьогодні багато пишется про важливість гендерного аспекту у психологічних дослідженнях, навряд чи хтось зумів схарактеризувати його сутність так, як це зробив Лерш у книзі «Про суть статей»[22]. Поняття «людина», вважає Лерш, — це абстракція, дійсними є чоловік і жінка. Вони різні — фізично й душевно, але ця різниця аж ніяк не дозволяє нам оцінювати одну стать як «вищу» відносно іншої.

Також заслуговує на увагу книжка Лерша про життя людини в сучасній західній цивілізації — «Людина в сучасності»[23]. Аналіз численних досліджень на цю тему призвів Лерша до висновку, що надмірна технологічна раціоналізація життя сучасної західної людини довела її до відчуження від самої себе, душевного стану, що Лерш ідентифікує терміном «Entinnerlichung» (буквально — «втрата внутрішності»). По-українськи перекладаю це як «атрофія серця».

Варто згадати і Лершів підручник соціальної психології «Людина як суспільна істота»[24]. Хист Лерша, як завжди, виявився тут у систематизації різноманітних підходів, наявних у соціальній психології: ця систематизація зберігає значущість і сьогодні.

На жаль, про внесок Лерша забули в сучасній психології, його прізвище не згадують у сучасних підручниках, психологічних словниках та енциклопедіях (за винятком однієї російської). Це можна пояснити кількома причинами.

Однією з причин є сучасний «Zeitgeist»* у західній психології. Як вже сказано, сьогодні в західному суспільстві панує раціонально-інструментальне мислення, і, відповідно, у психології — сцієнтизм, що найкраще помітний в когнітивній психології і нейропсихології.

Отже, недооцінюється внесок психологів з феноменологічним підходом.

Друга причина — політична: підозра (яка не дістала підтвердження) Лерша в тому, що він, працюючи в Німеччині під час панування нацистського режиму, співпрацював з останнім.

Третя причина: Лершова мова важка для розуміння і перекладу, він використовує усі тонкощі німецької мови і сам часто творить нові слова. Його мова — відмінна від стандартної німецької психологічної мови. Сьогодні у психологічній науці панує англійська мова, і якщо в ній немає згадки про якогось автора, то він у тій науці «persona incognita»[25]. Книга Лерша наразі перекладена лише на голландську, іспанську та японську мови.

Отже, настав час «реабілітувати» вельми важливий для психологічної науки внесок Лерша.

---

* Zeitgeist (*нім.*) — дослівно «дух часу», можна перекласти як «духовна атмосфера цієї історичної епохи» — *Ред.*

ДО ЧИТАЧІВ КНИГИ

Коли я вчився у Лерша як студент в Мюнхенському університеті в 1945–1947 рр., в мене була мрія, що одного дня зможу перекласти його вчення на українську мову. Але пройшли роки, і я був змушений вивчати інші мови для того, щоб жити, працювати і вчитися на чужині. Мусив учитися думати чужими мовами, і через брак вжитку почав втрачати і так моє не велике знання української літературної мови (бо вивчав її лише в середній школі під час війни, коли бракувало книжок і вчителів). З тих причин, коли вже у літньому віці міг серйозно взятися до перекладу головної книги Лерша, зрозумів, що сам перекладати не зможу, треба шукати перекладача. На щастя, знайшов — в особі Івана Іващенка, блискучого знавця німецької мови, що було надзвичайно важливим з огляду на мову Лерша.

Заки стати психологом, Лерш вивчав німецьку філологію і у своїх текстах використав це знання, його мова дуже відмінна від стандартної мови німецької наукової психології. В одному зі своїх текстів він одверто пише: «Кожен, хто має відвертий і неупереджений погляд на досвід і не обмежує заздалегідь свій світогляд науковими теоріями, відчуває потребу поглянути на багатство щоденної розмовної мови, оскільки спектр її психологічних відтінків значно багатший, ніж спектр наукової психології».

А ще Лерш творить нові слова для окремих аспектів своїх теорій чи висновків. Усе це «важко» для перекладу і є, на мою думку, однією з причин, чому він досі не перекладений на англійську мову, яка є сьогодні інтернаціональною в науці. Про інші причини читач може довідатись у моєму «Передньому слові», зокрема у примітці № 12.

Повертаючи до цього перекладу, треба вказати, що перша частина книжки під назвою «Пролегомени до психології як людинознавчої науки» була видана окремо в перекладі Ореста Семотюка.

Поки знайшов сучасного перекладача, над перекладом деякий час працював Петро Таращук. Через різні причини ця робота була припинена. Я частково використав його переклади у моїй редакторській праці. Проте за остаточний переклад Лершових термінів і можливі помилки відповідаю я.

На цьому місці хочу подякувати психологу Тарасові Грицевичу за цінні поради щодо української термінології.

Валерії Андрієвській, моєму співредактору, завдячую тим, що книжка є «читабельною», тобто Лершові феноменологічні описи душевних станів людини стали зрозумілими. Ми з п. Валерією створили знаменитий «колектив співпраці» двох редакторів, де взаєморозуміння обох членів колективу довело до успішного завершення цього проекту. Я дуже радий, що доля звела п. Валерію з Інституту психології

ім. Г. С. Костюка в далекому для мене Києві і мене, в далекому від України через океан м. Рочестері, штат Нью-Йорк, США.

Пані Валерія зробила текст Лерша зрозумілим і приємним до читання, що є неабияким подвигом. Ще раз хочу сказати, що німецька мова Лерша така «важка для зрозуміння», що й чимало німців його не розуміють. Якби не той факт, що я мав нагоду слухати Лершові лекції, то я теж не розумів би цієї книжки. Я бачив, що мої німецькі товариші, студенти психології, Лерша не розуміють, бо читати його вимагає надзвичайно великого зусилля.

Гадаю, що після публікації Лерша українською мовою російські психологи також зацікавляться цією книжкою, бо серед них вже існує повага до Лерша, як показує с. 189 зі словника І. М. Кондакова «Психология: Илюстр. словарь» (Москва: Прайм-Еврознак, 2007), де подана точна інформація про нього. В анлійських словниках жодної інформації про Лерша немає.

Насамкінець хочу вказати на те, що вже є очевидним: вступна частина книги, що під назвою «Пролегомени до психології як людинознавчої науки» була видана окремою книжечкою 2008 р. в цьому видавництві, включена до цієї книжки.

Проте в цій книжці є щось нове, чого немає в оригіналі книги Лерша, а саме: деякі фотографії та газетні тексти, які ілюструють текст Лерша і роблять його менш «строгим», а може навіть і трохи «веселішим».

Бажаю приємного читання.

США, весна 2014 Роман ТРАЧ

Пролегомени до психології як людинознавчої науки

ВСТУП

У цій книжці розглянуто основні факти душевного життя людини. Можна припустити з певністю, що у тварин також спостерігаються психічні процеси та стани. Це припущення підтверджується їхньою (тварин) поведінкою, приміром, втечею чи нападом як реакцією на небезпеку. Проте передусім саме людина є істотою одушевленою. Те, що внутрішньо відбувається в нас, піднімаючись із глибин нашої душі і стимулюючись зустрічами із зовнішнім світом, — зміни наших почуттів і настроїв, наші хвилювання і пристрасті, наші імпульси й прагнення, наші рішення і вчинки, гра наших уявлень і думок, якими ми стараємось охопити усі виміри простору і часу, — все це є тим середовищем, у якому розвивається і реалізує себе наше «буття-у-світі» — від народження до смерті. Але душевне життя пульсує не лише всередині нас, воно також весь час пронизує і наше співіснування з іншими людьми, ми зустрічаємо його в їхніх висловлюваннях, поведінці, діях та вчинках. Воно дивиться на нас як з безпосередніх сучасних подій, так і з послань минулих часів.

У такий спосіб, вплетене в повсякдення життя, постає переживання людини як окрема дійсність, так само реальна, як реальність навколишнього її фізичного світу. Ця психічна дійсність людини збуджує її духовні сили, як тільки вона досягне того ступеня самоусвідомлення, на якому навчиться відрізняти себе від світу. Всюди там, де геній поета старається наочно оформити подобу людини, він торкається душі. Проте не лише поети можуть зображувати душевну дійсність. Теоретично-систематичний підхід також бере її до уваги, і таким чином засновує науку, яку ми називаємо психологією. Її завдання — ознайомити нас із різноманітними формами душевного життя у нас самих та в інших людей і зробити їх зрозумілими. Таке завдання ставить перед собою і ця книга.

1. СФЕРА ПСИХОЛОГІЇ

Якщо наукова психологія бачить своє завдання у дослідженні повного обсягу явищ, що торкаються душевного життя, то їй слід починати з усвідомлення самого факту життя. Бо психічні стани та процеси притаманні лише живим істотам. Людина також передусім жива істота. Те, що ми називаємо життям, є тим всеохопним цілим, у яке вкладається душевне життя в усій своїй багатоманітності. Тому душевне не можна збагнути достатньою мірою, якщо не розглядати його на тлі життєвих процесів і у взаємозв'язку з ними. Власне тому, що цей факт тривалий час було ігноровано, наукова психологія у процесі свого історичного розвитку зробила деякі хибні кроки.

А. ХАРАКТЕРНІ ОЗНАКИ ЖИТТЯ

Якщо вислів «душевне життя» не має бути формулою, в якій два слова виражають одне й те саме, то поняття «душевного» повинно доповнити поняття «життя» новим значенням. І якщо це так, душевне життя можемо правильно трактувати лише тоді, коли чітко усвідомлюємо своєрідність життя і життєвих процесів.

Звичайно, внутрішня суть життя є і залишається таїною творіння, збагнути яку людському пізнанню не до снаги. Проте шляхом порівняння живих, органічних істот із неживими, неорганічними цілком можливо виявити ті риси, які зазвичай вважають характерними ознаками життя.

Зростання і розвиток

Перша ознака, яка впадає у вічі при порівнянні, скажімо, рослини та каменя, — це ознака розвитку. Все живе, і лише те, що живе, здатне розвиватись. І якщо спробувати з'ясувати феномен розвитку, то першим кроком було б твердження, що розвиток є зміною вигляду живої істоти з плином часу. Проте камінь із часом теж змінює свій зовнішній вигляд, однак зміни значною мірою залежать від зовнішніх впливів. У рослини ці зміни, які ми спостерігаємо впродовж її «буття-у-часі», лише частково зумовлені зовнішніми чинниками. Тут ми змушені припустити існування особливих тенденцій зростання, які діють зсередини: це внутрішні творчі сили, спрямовані на реалізацію закладених природжених можливостей буття, котрі надають організмові не лише зовнішніх обрисів, а й формують його внутрішню структуру. Сукупність цих творчих сил описують метафізичним поняттям «ідея ґештальта[1]» або біологічним — «схема побудови» (див. Я. фон Юкскюль)[2]. Скажімо, у насінині соняшника ідея ґештальта діє так само, як і в заплідненій людській яйцеклітині. Ця ідея ґештальта, яка реалізується у процесі

розвитку, є тим, що Арістотель називає «ентелехія», а Ґете[3] — «закарбованою формою», яка, живучи, розвивається. Тобто розвиток є дією певних творчих сил, які виявляються у саморозвитку і самооформленні організму в часі, і в основі якого лежить план, ескіз чи ідея усього організму.

Це, звісно, не слід розуміти у світлі поширеної у XVII та XVIII ст. теорії преформації, в якій стверджується, що усі частини живої істоти мають у яйцеклітині чи насінині свої невидимі для ока малесенькі прототипи, а розвиток є просто ростом цих прототипів. Процес саморозвитку і самооформлення є не простим ростом, а щораз більшою диференціацією.

Ця диференціація має подвійну спрямованість — морфологічну і функційну. З одного боку, це процес утворення морфологічних, окремих частин, процес, який перетворює організм із простого і неструктурованого у різноманітно структурований, а з іншого — це взаємопов'язана спеціалізація функцій цих частин (наприклад, ока чи вуха). Так, запліднена людська яйцеклітина є відносно простим, неструктурованим цілим, що починає ділитися спершу на однакові частини, які згодом чимраз більше різняться одна від одної, і які, як руки, ноги, серце, легені чи органи відчуття, набувають своїх особливих функцій в організмі.

Проте помилковим було б уважати, що ці окремі органи, які виокремлюються в процесі диференціації і різняться як формою, так і функціями, стають різними, ізольованими одна від одної частинами. Вони перебувають в активному взаємозв'язку як єдине ціле. Ми описуємо цю закономірність поняттям «централізація»[4]. Це поняття означає інтегрованість виокремлених частин і притаманних їм функцій в єдиному цілісному організмі.

Цілісність, структура, інтеграція

Отож, факт цілісності є наступною ознакою живої істоти. Усе живе цілісне. Щоб зрозуміти це, слід порівняти цілісність і суму. Сума — це єдність, частини якої «впорядковані так, що кожна з них залишається собою, незалежно від того — в межах суми її мислять як елемент цієї суми чи як самостійну одиницю». Прикладом такої сумоподібної єдності може бути невпорядкована купа каміння чи многочлен у математиці. Частини тут взаємозамінні, єдність суми складається з них і є простим «і-зв'язком».

У цілком іншому зв'язку перебувають частини єдиного цілого. Їх «ніколи не можна описати у спосіб, який трактує цю цілісність як просту «суму»... Кожна частина зберігає власну своєрідність лише у взаємозв'язку з цілим, до складу якого вона входить»[5]. Вона має свою визначену, незамінну позицію у цій цілісності. Прикладом такої цілісності може бути мелодія. Ми в жодному випадку не впізнаємо мелодію, якщо подамо її окремі звуки в довільній послідовності. Ми впізнаємо

її тоді, коли знатимемо порядок розташування звуків у завершеній мелодії. Тому справедливим буде твердження, що цілісність є чимось більшим та іншим, ніж сума її складових частин. Вона є реальністю особливого характеру, якій підпорядковуються її частини, і в межах якої кожна частина має свою позицію і особливу функцію. Тобто цілісність є вищою категорією, ніж сума. Найкраще це проілюструвати таким твердженням: сума складається з частин, цілісність розділяється на частини, проявляє себе в частинах. Поняття члена вказує на внутрішній функціональний взаємозв'язок цілого.

Ми називаємо структурою диференціацію, яка присутня у феномені цілісності, зокрема зв'язок підпорядкування і підпорядкованості членів у функціональному взаємозв'язку цілості. Структура — це впорядкована побудова, яка поєднує члени цілісного феномену. Таку структуру має кожна рослина, кожне дерево, кожна жива істота.

Категорії (основні поняття) цілісності та структури грають важливу роль у з'ясуванні своєрідності життя. Поняття цілісності дає можливість збагнути суть закону централізації, який є визначальним для розвитку. Суть цього закону полягає в тому, що частини, які виокремлюються в процесі розвитку і мають свої специфічні функції, не взаємоізольовані, а перебувають у тісному зв'язку між собою і з усім цілим. Якщо застосувати поняття структури до феномену централізації, то слід сказати: «Централізація означає структурне впорядкування виокремлених елементів з метою цілковитої завершеності впорядкування і групування частин, виходячи з цілісності живої істоти»[6].

Хоча основні поняття «цілісність» і «структура» необхідні для опису своєрідного способу існування саме феномену життя, вони в жодному випадку не стають атрибутами лише живих істот. Суто механічний витвір — машина — також є структурованою цілісністю, тобто кожна окрема її частина важлива не сама по собі — як частина якогось агрегата, — а лише з огляду на її позицію в усій машині. В цьому сенсі й кристал становить єдине ціле з особливою структурою. Це саме стосується і геометричних фігур. Рівносторонній трикутник, квадрат чи коло є структурно цілісними. Цілісність і структура не становлять специфічно біологічні категорії, навіть якщо вони конче необхідні для розуміння життєвих явищ.

Проте існує різниця між цілісністю і структурою живих істот, з одного боку, та неживих конструкцій, з іншого. Ця різниця полягає у взаємозв'язках між частинами цілого. Характерним для живих істот є те, що зміна однієї з частин стосується не лише її самої, а й впливає на інші. Якщо один із механізмів машини зіпсується, то вона як єдине ціле не працюватиме, проте інші механізми залишаться без змін. Інакше виглядає ситуація з живою істотою. Якщо під час операції видалити одну з нирок, то збільшиться розмір іншої, хоча виведення сечі могла б забезпечити і ця єдина нирка нормального розміру. Тобто між частинами органічних істот існує живий взаємозв'язок, для опису якого недостатньо лише поняття «цілісності». Цей зв'язок

ми позначаємо словом «інтеграція» і розуміємо його як взаємозалежність членів та взаємопроникнення їх функцій. Останні проявляються в тому, що зміна одного члена цілісності впливає не лише на нього, а й спричинює зміни решти членів — зміни, які торкаються не лише форми, а й функцій. Саме закон інтеграції відрізняє живі істоти від неживих, механічних. Живі істоти є інтегральним цілим — і це відрізняє їх від неживих.

Спрямованість і здатність до самозбереження

Цей притаманний організмові взаємовплив його складових виявляє ще одну специфічну ознаку. Як свідчить факт розвитку, організм не лише здатний до росту і самооформлення, а й проявляє спрямованість до самозбереження. Він намагається і здатний власними силами усувати перешкоди і негаразди, які йому трапляються, для того, щоб зберегти той стан свого буття, який він весь час здобував у процесі росту і самооформлення, і забезпечити його подальший розвиток. Зазвичай ми говоримо про самозбереження лише тварин і людей. Проте докладніше ознайомлення з деякими життєвими процесами змушує нас приписувати спрямованість і здатність до самовиявлення усьому живому. Йдеться про ті надзвичайні процеси саморегуляції, які ми спостерігаємо лише в організмах. У всіх механічних функційних системах, прикладом яких може слугувати машина, функції перестають діяти, коли виходить із ладу одна з частин, приміром, коліщатко годинникового механізму. Їх можна замінити лише втручанням іззовні. Натомість органічні функційні системи, як відомо з досвіду, здатні самостійно компенсувати розлад одного з елементів. Ця саморегуляція полягає, по-перше, в тому, що організм витворює наново, відновлює пошкоджений орган — у такому випадку ми говоримо про регенерацію — і, по-друге, що функції пошкодженого органа перебирають на себе інші, тобто відбувається збалансовування, яке забезпечує життєздатність організму. Ми називаємо це компенсацією. Прикладами регенерації можуть бути відростання хвоста у ящірки чи відірваної голови у хробака або загоєння ран чи відновлення шкіри після подряпини. Виявом компенсаторної саморегуляції є, наприклад, те, що коли рак, в якого одна клешня більша за іншу, втрачає більшу клешню, то менша збільшується до розмірів втраченої. У рослин, в яких видалено усі листки, може утворитися новий листок, коли брунька є в зачатку.

Саме ці процеси саморегуляції дають підставу вважати, що організмові, крім властивості самовиявлення і самооформлення, які виявляються в процесі розвитку, притаманна ще й здатність до саморегуляції. Водночас ці три властивості — ріст, самооформлення і саморегулювання взаємопов'язані. Якщо в основі розвитку організму лежать власні, керовані зсередини творчі сили, то ці сили в процесі

саморегуляції відповідають за збереження або відновлення цілісності живого організму, а в процесі розвитку — загалом за реалізацію цієї цілісності.

Комунікативний зв'язок із довкіллям

У процесі саморозвитку, самооформлення і самозбереження організм своєрідно пов'язаний із довколишнім світом. Для розвитку своїх можливостей, реалізації ґештальтної ідеї (генетичної програми) і збереження свого буття йому потрібен довколишній світ, він користується ним. Без довколишнього світу організм був би нежиттєздатним. Організм і довколишній світ перебувають у стосунках комунікації, що базуються на певних потребах, які пов'язують організм із довкіллям. Цей закон комунікації стосується усіх живих істот — людей, тварин, рослин. Рослини, тварини і люди в'януть, занепадають, відмирають, якщо вони не мають можливості вбирати у себе щораз нові матеріали (речовини). Ці матеріали, які постачає навколишній світ, потрібні їм, вони використовують їх для самооформлення і самозбереження. «Якщо організмові бракує поживи, яка містить такий необхідний для утворення кісткової тканини кальцій і фосфор, і недостатньо вітамінів, то кінцівки будуть деформованими»[7]. Процеси обміну речовин — найпростіші форми комунікації. Речовини з навколишнього світу, приміром, у формі харчів, організм приймає і використовує для свого росту або компенсації використаних у процесі життєдіяльності речовин (асиміляція). Продукти розпаду, які утворюються при цьому, організм виводить (дисиміляція). Життєвий закон комунікації виявляє себе і в тому, що зародки живої істоти потребують впливів довкілля, щоб розпочався процес розвитку. Навіть якщо процеси самооформлення і самозбереження значною мірою потребують внутрішніх творчих сил, то окрема жива істота ніколи не зможе сама по собі, незалежно від довкілля, розвинути свої зародки, тобто їй обов'язково потрібна допомога довколишнього світу.

Отже, жива істота та її довкілля взаємно відповідно пов'язані, вони творять одну біполярну цілість. Той, хто уявляє живого індивіда в ізоляції від його довкілля, вдається до теоретичної фікції.

Адаптація

Якщо життєвий закон комунікації виражає те, що кожний організм для саморозвитку і (життє)діяльності потребує певних умов у навколишньому світі, то відразу слід сказати, що ці умови не є якоюсь застиглою, незмінною системою. До певної міри організм здатний шляхом саморегуляції перебудовуватися відповідно до нового, незвичного оточення. Цей процес ми називаємо адаптацією. Ми знаємо, що тварини можуть пристосуватися до умов голоду чи спраги. У пустелі Арізони худоба може три – чотири дні прожити без води. Пес

залишається ситим і здоровим, отримуючи їжу лише двічі на тиждень. Тварини, які мають змогу гамувати спрагу лише зрідка, пристосовують свій організм до зберігання значних запасів води впродовж тривалого часу[8]. Все те, що ми називаємо призвичаєнням, є виявом здатності адаптації. Тут організм проявляє себе гнучкою, здатною до змін функційною системою, на відміну від неживої системи механічних конструкцій, приміром машини. Органи живого організму «постійно імпровізують, творячи допоміжні засоби, якими вони реагують на нову створену довколишнім світом ситуацію, причому завжди йдеться про вихід зі становища, який має забезпечити собі якнайдовше існування»[9]. Отже, адаптація працює для самозбереження.

Самодіяльність і поведінка

Коли пригадаємо вищеназвані ознаки живої істоти — саморозвиток і самооформлення у процесі розвитку та самозбереження через саморегуляцію, процеси комунікації і адаптації, — то стане зрозумілим, що усі ці процеси базуються на самодіяльності живого організму, яку слід вважати ще однією його ознакою. Біолог Ру [Roux] описує її поняттям «автоергія» і вбачає у ній головну ознаку життя взагалі[10].

Самодіяльність організму проявляється у процесах саморозвитку, самозбереження і саморегуляції і сприяє тому, щоб розвиток цілісності життя відбувався відповідно до його природних можливостей, а також задля збереження цього розвитку.

Оскільки, з іншого боку, організм завжди перебуває у комунікативному зв'язку з довколишнім світом, який активує його самодіяльність, то його автоергію ми позначаємо терміном «поведінка». Всюди, де зустрічаємо поняття поведінки, ми говоримо про процеси самодіяльності й комунікації з довколишнім світом. Така самодіяльність може відбуватися внутрішньо, не маючи зовнішніх виявів. Прикладами можуть бути зміни кишкової перистальтики, серцевої діяльності й хімізму крові, якими організм реагує на довколишній світ. Ця внутрішня поведінка організму супроводжується зовнішньою, яка проявляється у самодіяльності, тобто зміні розташування у просторі, який організм поділяє із довколишнім світом. Найпростішими формами цієї поведінки є, з одного боку, звертання і наближення до чогось, якщо впливи довкілля відповідають потребам живої істоти, а з іншого, відхилення або захист, коли впливи довкілля суперечать потребам організму і заважають його самовиявленню і самозбереженню. Так, рослина, яку ми поставили у закутку кімнати, повертає своє листя у бік вікна, звідки падає світло (тропізм), або ж квітка, коли ми торкаємося її, закривається, щоб захиститися від ушкоджень. Самодіяльність організму, яким він визначає своє ставлення до навколишнього світу, має роль забезпечення розвитку і самозбереження живої істоти у процесі її комунікації з довкіллям.

Факт, що самодіяльність (рухомість) організму в процесі комунікативного зв'язку з довколишнім світом є ще однією ознакою життя,

підтверджує порівняння живої та неживої дійсності. Рухи неживих речей, приміром, на рівні макрофізики, — це не поведінка у сенсі самодіяльності, а подія, яка з ними відбувається. Рух більярдної кулі, яку штовхає інша куля, пояснюється передаванням і трансформацією зовнішніх сил, і описується рівнянням, кількісним відношенням між причиною і результатом дії. Тут працює фраза: causa aequat effectum (результат дорівнює причині). Інакше виглядає ситуація зі самодіяльністю живих істот. Її не можна розуміти як зовнішнє передавання енергії, а лише як відповідь, реакцію на подразнення, яке організм отримує ззовні. Тому «подразнюваність» біологи вважають однією з основних ознак життя. Процеси, які відбуваються між кулею, яка штовхає, і тією, яку штовхають, неможливо описати поняттям «подразнення», тому що воно передбачає самодіяльність, яке випливає з центрально керованого і відцентрово діючого життєвого центру.

Зв'язок між організмом та навколишнім середовищем не механічний, який можна описати кількісним рівнянням, оскільки поведінка є відповіддю на значення, яке має для організму подразнення, тобто на якісне співвідношення між об'єктивним подразником і носієм життя. У поведінці жива істота спонтанно реагує власними творчими силами, які сприяють її саморозвитку, самооформленню і самозбереженню. Хоча каузально-механічні, тобто фізико-хімічні причинно-наслідкові взаємозв'язки, напевно, також відіграють свою роль, проте вони завше переформовуються і керуються телеологічною, цілеспрямованою діяльністю організму.

Часовий вимір життя

Ще однією ознакою життя є те, що про нього треба думати лише як про щось, що завжди перебуває у процесі становлення, що в ньому завжди щось діється, що воно завжди є дійсністю у процесі. Внаслідок цього життя перебуває в особливому зв'язку із часом. Для всього, що існує, характерним є те, що воно існує у часі; час є тією впорядковуючою схемою, в якій реальність постає для нашого досвіду в усій своїй різноманітності. Проте виникає запитання, чи ця формула достатня для опису взаємин, в яких перебувають життя і час. Тут виникає відмінність, яку можна висловити тільки таким твердженням: жива істота не просто перебуває у часі, подібно до неживої, час є присутнім у житті, він притаманний внутрішній сутності життя, як дихання і пульс. Кожна жива істота сама є часом, вона є тією дійсністю, що проявляє себе в часі. Як і усяка дійсність, життя та його процеси існують для нас у часі, який є формальною схемою, що впорядковує наш досвід. Проте час, який ми маємо на увазі, коли говоримо, що життя відбувається «у часі», є чимось зовнішнім щодо живого організму, він є зовнішнім часом, що проходить повз явища і понад ними. Особливе співвідношення часу і життя полягає в тому, що усе живе має свій час, що час є йому внутрішньо притаманний, він пронизує його життя. Реальність

життя проявляється в тому, що воно триває у часі, має «внутрішній час»[11]. Його буття починається з моменту запліднення, проходить етапи зростання і дозрівання, наслідком яких є поступова диференціація і спеціалізація та розвиток вроджених можливостей. Далі настає етап старіння, зів'ялості і, зрештою, загибель, смерть. Внутрішній час є відображенням тих змін, яких жива істота зазнає упродовж свого життя. Машина також зношується, проте вона не розвивається і не змінюється; натомість жива істота ніколи не є остаточно сформованою, вона постійно перебуває у процесі становлення і є реальністю, яка виявляє себе в часі.

У цьому становленні та триванні в часі життя водночас є минувшиною, сучасністю і майбуттям. На перший погляд це здається парадоксом, проте таке твердження має підстави, коли ми абстрагуємося від схеми зовнішнього, хронометричного часу, в якому існує і триває будь-яка реальність, і зрозуміємо час життя як реально внутрішній час. У схемі зовнішнього часу сучасність постає як межа між минулим і прийдешнім, отримуючи сенс окремої моментності. Так, астроном встановлює момент часу, в який зірка проходить через хрест об'єктива його телескопа, як окремий момент «тепер». Фізик визначає стан рухомої системи у момент часу t. У схемі зовнішнього часу ми називаємо минулим наявне, якого вже нема, а майбутнім — наявне, якого ще нема. Проте цю модель зовнішнього часу не можна перенести на процеси життя, яке триває і проявляється у часі. Адже миттєвості життя не линуть у ніщо, а перебувають у живій істоті як її минуле. Ця істота в кожному моменті, коли ми її розглядаємо, є сформованою на певній стадії свого розвитку і розгортання, і в кожному моменті ця істота показує обличчя свого вже прожитого життя.

Тут можна було б сказати, мовляв, машина, зношуючись, також зберігає сліди своєї минувшини. Проте це не одне і те саме, тому що минуле машини можна значною мірою анулювати зовнішнім втручанням. Так, ми можемо наново притерти поршні й циліндри у моторі. Проте минуле живої істоти тісно пов'язане із її сучасним. Неможливо перетворити чоловіка в дитину, а старця — у молодика. Минуле неорганічних істот є зовнішнім, а минуле живих організмів — внутрішнім, час пронизує їх. Ми називаємо цей процес старінням.

Проте жива істота є не лише сформованим цілим, не лише прожитим у кожний момент минулим — вона є водночас завжди майбутнім у процесі становлення. Це речення — не художньо-мистецька містифікація, а має чітко окреслений і підтверджений фактами сенс. «Коли термін вагітності наближається до кінця, значна кількість рідини потрапляє у тканини вульви й вагіни і робить їх еластичними і гнучкими. Кілька днів потому ця зміна консистенції уможливить прохід плоду. Водночас збільшується кількість клітин у молочних залозах, які ще до пологів починають працювати. Вони готові й чекають на те, щоб годувати дитину. Все це процеси, які готують подію, що відбудеться у майбутньому»[12].

Прояв життя у часі стає випередженням (антиципацією) майбуття і водночас збереженням минулого. Цей факт є виявом уже згаданого інтегрального взаємозв'язку життя. Подібно до того, як функції органів, розташованих поряд, перебувають у тісному взаємозв'язку, так і минуле, сучасне та майбутнє органічного процесу взаємоінтегровані. Водночас перебіг життя виявляється в тому, що минуле зростає, а майбутнє скорочується. Кожної миті організм, який живе у часі, несе відбиток свого вже прожитого життя, що, як минувшина, вже сформоване, списане з минулих можливостей становлення. Проте доки він (організм) живе, доти перебуває у процесі становлення, тобто є випередженням, антиципацією майбутнього і спрямуванням на нього, причому упродовж життя обсяг сформованого постійно зростає, а становлення, спрямоване у майбутнє, щораз більше відстає і закінчується з приходом смерті.

Розмноження і спадковість

Проте природа створила противагу часовості, законам якої підпорядкована кожна жива істота. Ця противага полягає у здатності до розмноження і спадковості, які ми, поряд із вищеназваними ознаками, зараховуємо до істотних ознак життя. Ритми виникнення, розвитку, дозрівання, старіння і смерті індивіда підтримують життя (біологічного) роду. Таким чином маємо «мільйоннолітню історію живих істот і тисячолітню незмінність (біологічних) видів»[13]. Завдяки спадкоємності генетична програма передається далі новим індивідам. Буття індивідів є виявом буття роду. Воно утримується буттям роду і підпорядковується йому.

Б. ФУНКЦІЙНЕ КОЛО ПЕРЕЖИВАННЯ

Міркування про особливі ознаки життя було необхідне, оскільки те, що ми на підставі безпосереднього досвіду називаємо психічними процесами і станами, можна спостерігати лише у живих істот. Отже, життя є тою всеохопною цілістю, в яку вплетено ці душевні стани і процеси. Далі ми побачимо, що душевне значною мірою, хоча не виключно, можна збагнути, визнавши той факт, що всі живі істоти, й особливо людина, підпорядковані законам життя. Проте, із суто емпіричного погляду, душевне не тотожне із життям. Навіть якщо усе одушевлене є живим, то не усе живе одушевлене. Феномен психічного присутній там, де життя живих істот ізсередини осяяне тим, що ми хочемо описати максимально нейтральним і загальним поняттям переживання. Як було потрібно визначити основні ознаки життя, так тепер нам слід дати відповідь на запитання про те, що є необхідним для існування феномену переживання.

Передусім слід принципово визнати, що хоча переживання притаманне живим одушевленим істотам, проте воно можливе завжди

лише як подія, як діалог, що відбувається між цією істотою і світом. І цей діалог має чотири ланки.

Для того, щоб цей діалог взагалі відбувся, одушевлена істота потребує здатності відчувати та помічати довколишній світ. Це помічання слід розуміти не у вузькому раціональному сенсі як процес пізнання предметів, але у ширшому сенсі, як відчування фрагментів довколишнього світу як певних, хоча ще і дифузних комплексів значень. Так, самка відчуває клич самця, а спрагла тварина помічає воду. Для кожної одушевленої живої істоти існують фрагменти довколишнього світу, які вона відчуває. Найпростіші форми цього — відчування поживи і здобичі, загрози і небезпеки. Це відчуття допомагає орієнтуватись у тому світі, з яким живу істоту пов'язує закон комунікації. Для орієнтування у світі людина має складний апарат взаємопоєднаних функцій: основні процеси сприймання за допомогою органів відчуття, пам'ять, яка зберігає сприйняте, щоб згодом викликати його як спомин чи розширити його до витворів уяви, і, зрештою, акти мислення, які понятєво впорядковують зміст наших сприйнять і охоплюють взаємозв'язки між речами та подіями.

Навіть якщо пізнаний таким чином світ людини істотно відрізняється від світу тварини, то все-таки правильним щодо обох буде твердження, що сприймання світу є важливою складовою переживання. Е. Ротгакер вважає «елементарним фактом психічного» те, «що усі одушевлені живі істоти за допомогою певних психічних процесів налагоджують контакт зі своїм оточенням, спілкуючись і взаємодіючи з ним у практичній комунікації, маючи стосунки із зовнішнім, звертаючись до іншого, перебуваючи з ним у зв'язку, і, отже, вони більш чи менш примітивним способом фіксують щось об'єктивне, тобто здійснюють пізнавальний процес»[14].

Як показує досвід, те, що помічає, що сприймає одушевлена жива істота, не є автоматичним, пасивно-дзеркальним відтворенням світу — це вибір із величезної кількості об'єктивних подразників. Тому біолог Юкскюль[15] розрізняє поняття (фізичного) довкілля (Umgebung) і довколишнього світу (Umwelt). Довкіллям він називає ту сукупність об'єктивних предметів і процесів, які, з огляду на природничі науки, наповнюють життєвий простір індивіда. В порівнянні з цим довколишній світ він визначає як те, що з цього зовнішнього світу через органи відчуття індивіда підноситься у сферу пильної уваги останнього. «Так, морський їжак, приміром, має органи, чутливі до світла; він сидить у своїй норі у скелі. На кожну тінь, яка падає на цю скелю, він реагує вороже, виставляючи свої голки»[16]. Його довколишній світ складається переважно з тіней і не-тіней. Натомість для кімнатної мухи довколишній світ структурований рухом і нерухом. «Тобто для одушевленого організму світ, який йому належить, який йому відкривається... є його світом, й іншого в нього немає»[17].

Факт існування таких специфічних світів свідчить, що внутрішньо запримічений світ тварини неодмінно зумовлюється потребами, які,

відповідно до закону комунікації, пов'язують її з довкіллям, з тим, щоб сприяти розвитку її можливостей і забезпечити її існування. Потреби живої істоти вводять певні фрагменти довколишнього світу у сферу її пильної уваги. Усе інше залишається заслоненим, для живої істоти воно не існує, не належить до її довколишнього світу.

Сказане вище стосується винятково тварин, але людина має інший стосунок до світу, який вона сприймає і про який знає. Вона — не просто дзеркало, яке відображає те, що йому показують, вона інтегрована у цей світ завдяки певним потребам, які забезпечують її розвиток та самозбереження й особливим способом профілюють (окреслюють) і акцентують те, що людина сприймає.

Потреби тепер дають знати про себе в діалозі зі світом у вигляді спонук, потягів, імпульсів, стимулів, стремлінь і прагнень. Кожна потреба породжує потяг, і кожний потяг зберігає в собі тематику потреби. Саме переживання цих потягів, поряд зі сприйняттям та усвідомленням світу, ми вважаємо наступною, другою основною ланкою в діалозі душевного життя.

Потреби людей істотно інші та незмірно різноманітніші, ніж потреби тварин. Розмаїття їх охоплює увесь спектр — від життєвих потреб самозбереження і сексу аж до тієї, що її Шопенгауер називає метафізичною потребою. Проте і для тварин, і для людей дійсне те, що потяги і стремління, які випливають із потреб, стають складовою ланкою діалогу зі світом, і завдяки своїй тематиці інтегрують живий організм у світ. У людини вони ще й інтегровані у предметний горизонт сприйманого нею світу і впливають на її сприйняття, її пам'ять, її уяву та її мислення.

Оскільки потреби, потяги і стремління визначальні для спілкування одушевленого живого організму зі світом, то зрозуміло, що те, що на горизонті світу стає помітним для наших переживань, має забарвлення цінності або не-цінності. Воно має характер значущості, воно є валентним для переживання. На закид, що, мовляв, ми сприймаємо багато чого, що для нас байдуже, можна відповісти, що звичність справді чимраз більше робить блідішим значущий характер речей, запримічених у світі. Проте перша знахідка, яка передує повторному, збайдужілому помічанню, завжди значуща, вже хоча б тому, що вона просто цікава і варта пізнання. Варто лише поглянути на дитину, яка із захопленням робить свої відкриття у світі речей, які для дорослих через звичку великою мірою стали блідими, байдужими і незначними, щоб переконатися, що все вперше запримічене у світі, має характер значущості. Ця значущість завжди переживається у життєвому центрі як емоційне чуття (Anmutung). Отже, переживання значущості через емоційне відчуття — це зворотне повідомлення (звіт) життєвому центрові, що є джерелом прагнень, про запримічене на горизонті довколишнього світу. Отже, емоції стають третьою ланкою того цілісного процесу, який ми називаємо переживанням.

Із емоціями тут нерозривно пов'язана четверта ланка процесу переживання — активна поведінка у поміченому світі. У ній одушевлена

жива істота вдруге проектує себе на горизонт світу, так, як першого разу це було у формі пошукових потягів і стремлінь. Оскільки останні виникають із напруги потреб, то поведінка спрямована на зняття цієї напруги. Так, у сфері подразників довколишнього світу голодна тварина запримічує здобич як образ того, що вона шукає. Водночас помічене зваблює її у сенсі відчутої значущості, і результатом стає дія — тварина хапає здобич і пожирає її. Так і в людини активна поведінка, яку звичайно називаємо вчинком, є характерною відповіддю в її діалозі зі світом. У вчинках людина реалізує своє буття як спроектованість (Entworfen sein) на світ.

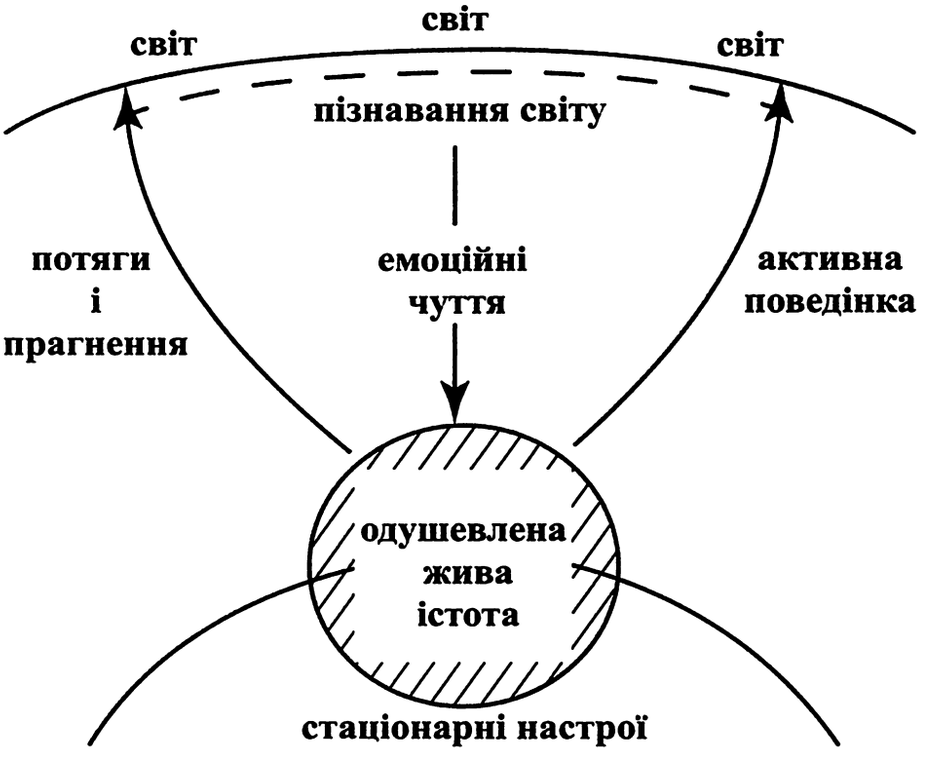


Рис. 1. Функційне коло переживання

Як бачимо з вищесказаного, такі душевні процеси, як потяги, сприймання навколишнього світу, емоції та поведінка, не ізольовані один від одного, вони взаємно переплітаються і взаємодіють, творячи єдине ціле. Це ціле ми позначаємо терміном функційне коло переживання. Поданий тут рисунок — лише елементарна схема душевного життя, проте він виразно показує, що переживання є діалогом одушевленої живої істоти зі світом, що цей діалог має два динамічні крила, — а саме імпульсивне спонукальне шукання та активну поведінку, що обидва зорієнтовані на світ, і що ця зорієнтованість на світ є первинним зв'язком психіки зі світом.

Поняття функційного кола переживань описує певний процес, його перебіг. Прагнення, сприймання, емоції та діяльність — це душевні процеси, які відбуваються між двома полюсами, що ними є одушевлена жива істота і світ. Проте ця модель переживання буде повною лише тоді, коли усвідомимо, що цілісний циклічний процес душевного переживання вбудований (вміщений) у щось, що само по собі вже не є процесом, а саме — у притаманний переживанню душевний настрій.

Цей настрій, який весь час супроводжував і, в дійсності, власне й несе переживання, є відносно стаціонарним дифузним тлом, з якого виокремлюються (виходять) процеси прагнення, сприймання, емоцій та діяльності. Він стає тим забарвленням, яке формує цілісність переживання, що розгортається у часткових процесах та змістах (феноменах).

В. ЖИТТЯ І ПЕРЕЖИВАННЯ

Якщо переживання є інтегральним переплетенням імпульсів, сприйняття, емоцій та поведінки, то на основі досвіду мусимо дійти висновку, що тварини також переживають. Проте чим далі ми опускатимемося по градації живих істот до найпростіших тварин (одноклітинні організми, протозої) і до вегетативного життя рослин, тим менш певним буде питання, чи пов'язане з життям і переживання. Ми змушені прийняти можливість того, що існують живі істоти, в яких немає переживання. Можна дозволити собі уявити, що у деяких живих істот, якщо рухатись від людини назад через протозої до найпростіших рослинних структур, переживання стає чимраз блідішим, невиразнішим і менш інтенсивним — неначе звук, що завмирає, або світло, що потроху гасне. Тому, напевно, є підстави розрізняти життя і переживання й говорити про психічне життя лише тоді, коли жива структура здатна відчути навколишній світ як відлуння предметних образів і пов'язаних з ними емоційних якостей, імпульсивно тягнучись до цього світу і своєю діяльністю впливати на нього, тобто, коротше, тоді, коли до істотних ознак життя додаються ще характерні ознаки переживання[18]. Переживання надає життю нового виміру: психічне — це життя, яке досягло переживання. У глибокому сні, без сновидінь, ми спускаємось назад до життя без переживань.

Звичайно, в цьому разі виникає запитання: як пояснити те, що, рухаючись поступово вгору, від рослини аж до людини, життя на якомусь щаблі поступово переходить у новий вимір — переживання. Відповідь на це дає нам саме життя. Життя має тенденцію до саморозвитку, самооформлення і самозбереження, а — згідно із законом комунікації — для цього йому потрібний навколишній світ. У тих випадках, коли довколишній світ сам по собі створює потрібні умови для життя організму, пробудження переживання зайве для життя. Така ситуація є очевидною щодо рослини. Рослина прив'язана до певного місця і життєздатна, лише якщо її оточує медіум, якого вона потребує для саморозвитку і самозбереження. Завдяки низькій спеціалізації життєвих умов (того, що їй потрібно для життя), рослина не має потреби змінювати своє місце, щоб шукати й вибирати те, що їй потрібно від навколишнього світу для саморозвитку, самовиявлення і самозбереження. Проте як тільки жива істота опиниться в ситуації, де змушена буде шукати і знаходити потрібні їй життєві умови, виникає потреба, щоб навколишній світ відкривався їй у помітній формі, щоб вона могла, рухаючись сама, орієнтуватись у своєму життєвому просторі.

За умов, які вже існують у тварини, життя потребує переживання для реалізації того, на що воно спрямоване, — на саморозвиток, самооформлення і самозбереження у спілкуванні з навколишнім світом. Воно потребує характерних пізнавальних сигналів, щоб мати змогу шукати і знаходити те, чого потребує для самовиявлення, самоствердження і самозбереження. Отже, життя переходить у новий вимір — переживання.

Г. СВОЄРІДНІСТЬ ДУШЕВНОГО ЖИТТЯ У СВІТЛІ ХАРАКТЕРНИХ ОЗНАК ЖИТТЯ

Якщо розуміти переживання як особливий вимір, або новий ступінь (Aktualitätsstufe) життя, тоді вищеназвані закони життя мають бути дійсні й для переживань. Що це насправді так, слід довести окремо в кожному випадку, тим більше, що в цьому разі проявляються певні характерні риси душевного, які впродовж історії наукової психології ігнорувались.

Душевне життя як розвиток

Ми назвали розвиток першою конститутивною ознакою життя. Досвід показує, що й переживання у всій різноманітності своїх станів і проявів не з'являються цілком одразу сформованими. Британсько-американський психолог В. МекДуґалл пише: «Як структури і функції організму завдяки процесам росту і диференціації виростають із відносно простого зародка»[19], так і численні елементи й функції комплексної душевної організації розвиваються завдяки подібним процесам росту і диференціації з прапочатку зародка. З невеличкої кількості дифузних, відносно неструктурованих і простих душевних порухів (Regungen) немовляти поступово виокремлюються різноманітні прояви і змісти переживань.

Ця диференціація двояка — по-перше, як усе більше розмежування й відносне усамостійнення ланок душевного функційного кола, і, по-друге, як прогресуюча диференціація окремих форм, у яких проявляються прагнення-пошук, звертання уваги, емоції і поведінка. Класичним прикладом незначної диференціації, тобто невеликого ступеня виокремлення ланок душевного функційного кола переживання, є інстинкт тварин, де пошукове прагнення, сприймання світу, емоційне зрушення і поведінка відносно недиференційовані й становлять зміст одного і того самого душевного процесу. Так само у малої дитини пізнавальні сигнали, емоції і поведінка не розмежовані чітко, переходять одне в одне, тоді як у дорослих ці ланки функційного кола відокремлює своєрідна прогалина. Отже, у процесі розвитку відносно недиференційована первинна єдність функційного кола переживання поступово починає проявляти себе у чітко розмежованих формах. У дорослої людини ця дійсність переживань уже відносно структурована і складається з пере-

живання її потягів (прагнень), далі з широкого обрію її предметної свідомості, який охоплює світ, що в ньому вона живе, далі — з різноманітних емоцій і, нарешті, з різновидів поведінки, завдяки яким людина активно спілкується з навколишнім світом.

У процесі розвитку цілісність функційного кола зазнає диференціації, завдяки чому його окремі ланки чимраз більше відрізняються одна від одної. Це саме стається і з самими ланками — у пошукових стремліннях, у тому, що помічається індивідом навколо себе, в емоціях, що їх викликає помічене, і, нарешті, в поведінці — всюди відбувається поступове збагачення й розмежування контурів. Так, наприклад, тематика потреб малої дитини — оскільки можемо побачити з її поведінки — ще відносно недиференційована порівняно з тематикою потреб дорослих осіб, де ми спостерігаємо виразні імпульси самозбереження, прагнення значущості, владолюбства, з одного боку, і соціальні та духовні прагнення — з іншого.

Аналогічно виглядає ситуація у сфері сприймання. На ранніх етапах душевного розвитку, приміром, у немовлят, навколишній світ виступає у формі розмитого набору чуттєвих вражень, з яких виокремлюються комплекси значень — голосний шерхіт, яскраве світло чи соски материних грудей. Проте це сприйняття ще не сформоване чітко і стабільно, воно мусить пройти низку стадій у своєму розвитку, аж поки набуде тієї форми, в якій воно постає перед дорослою особою, тобто як устрій (лад) речей, відносно сталих, які створюють орієнтири для її буття.

За подібним принципом відбувається розвиток емоцій, тобто відгомін пізнавальних сигналів у суб'єктивних станах. Спершу в новонародженого сприйняття їжі та інших вражень довкілля (голосний шерхіт, яскраве світло) відбувається переважно у формі тілесних відчуттів. Лише згодом індивід досягає стадії, на якій сприймання довкілля поєднується із суб'єктивними чуттями, які ми називаємо почуттями у вузькому значенні цього слова: відчуття приязні й ворожості, привабливості й загрозливості, приємного і неприємного, радісного і прикрого. Ще пізніше з'являються форми емоцій, які ми називаємо вищими почуттями, такі, як любов, повага, заздрість, ненависть, естетичне і релігійне переживання.

Зрештою, і четверта ланка функційного кола переживання, тобто поведінка, розвивається за законами диференціації. Поведінка немовляти визначається винятково інстинктом і рефлексами. Вони є доцільними засобами поведінки, яких не треба вчитись. Вони — природжені форми поведінки, готові до вжитку і які стають беспосередньою відповіддю на впливи навколишнього світу. На вищій стадії розвитку одухотворена істота (тварина, людина) не залежить винятково від тих декількох готових форм поведінки, а вже вміє вчитися, тобто має досвід успіху та невдач, і доцільно використовує його у своїй поведінці. Цю стадію розвитку поведінки ми називаємо навчанням шляхом спроб і помилок. Ще пізнішою стадією є інсайт — поведінка, прикладом якої

можуть бути розумові досягнення людиноподібних мавп. Вона полягає в усвідомленні відношень і винайденні засобів та інструментів. Дальший розвиток продовжується аж до поведінки дорослої людини, де з'являється планування, яким передбачаються наслідки дій і керування свідомими рішеннями.

Цілісність, структура та інтеграція душевного життя

Як уже говорилося, другою ознакою життя є структурована цілісність як інтегративне переплетення окремих функцій. Ця ознака притаманна й душевному, і недоліком наукової психології було те, що вона тривалий час не брала до уваги цього факту. Коли психологія із середини XIX ст. почала формуватись як наука, що систематично досліджує душевне життя і систематизує результати свого пізнання, то, керуючись методичним ідеалом природничих наук, вона намагалася вимірювати та розчленовувати живе розмаїття душевного життя на прості, ізольовані складові, т. зв. елементи, і знаходити загальні закони, за якими картину душевного життя у його різноманітності й мінливості можна було б скласти з цих елементів. Так, наприклад, існувало переконання, що все розмаїття наших сприйнять можна згрупувати на основі окремих сенсорних відчуттів, а повноту людських емоцій — на основі простих якостей приємного і неприємного.

Проте минуло кілька десятиліть і стало зрозумілим, що такий підхід надто механістичний. З'ясувалося, що душевний світ є організмом і живе за законом цілісності, й що спроба розчленувати світ переживань на найпростіші складові частини (елементи) не відповідає фактичній своєрідності душевного. Приблизно на зламі XIX і XX ст. починається новий етап у розвитку наукової психології, коли первісний підхід, який ізолював і розкладав душевне життя людини на елементи, було відхилено і замінено на органічно-цілісний. Після встановлення Вундтом закону «творчого синтезу», а особливо вже під впливом Дільтаєвого поняття «структури» та успіхів біологічно-генетичного підходу, законові ізолюючого поділу дійсності переживань на елементи було протиставлено принцип цілісного підходу. Тут маємо таких представників «ґештальтпсихології», як Вертгаймер [Wertheimer], Келер [Köhler], Коффка [Koffka] та інші, які вказували на цілісну структуру наших сприйнять, уявлень, процесів мислення і різновидів поведінки (Левін)[20], а з іншого боку, засновану Ф. Крюґером [F. Krueger] «Ляйпцизьку школу», яка навіть назвала себе «цілісною психологією» і передусім доводила, що почуття є тим центральним чинником, який творить цілісність душевного життя.

Цілісний характер і пов'язаність душевного життя стали програмною тезою цих напрямів у психології. Те, що тривалий час не бралося до уваги, мало тепер стати принципом, який для неупередженого спостерігача був самоочевидним. Тепер ішлося про те, що душевне в усій його різноманітності слід розуміти не як суму, що складається з

найпростіших елементів та процесів, а як цілість, котра розчленовується на окремі складові. «Душевне життя, — про це писав уже Дільтай, — не виростає з елементів... первинно і завжди воно є єдиним цілим»[21]. Подібно до того, як цілість дерева твориться корінням, стовбуром, сучками, гілками і листками, які набувають свого значення лише завдяки цій цілості й розташовані в певному порядку, надаючи цій цілості певної структури, так і значення окремих елементів душевного життя, якими є сприйняття, уявлення й думки, настрої і почуття, емоції і пристрасті, інстинкти й прагнення, рішення і вчинки, неможливо збагнути відокремлено від цілісності переживань. Цілість ця має свою структуру, під якою, за Дільтаєм, слід розуміти певний порядок, у якому розташовані психічні факти різного характеру, що внутрішньо пов'язані з цілістю, якій вони підпорядковуються. Отож душевне життя, як і фізичний організм, становить своєрідну структуровану цілість. Тут уже говорилося про те, що законами буття живих істот є не лише цілісність і структурованість: елементи цілісної і структурованої органічної істоти перебувають між собою у зв'язку, який описується поняттями інтеграції, взаємопроникнення і взаємопереплетення, і який тою чи тою мірою пов'язує усе з усим.

Цей закон інтегрального взаємозв'язку дійсний і для душевного життя. Це означає, що окремі частини душевного цілого взаємопроникні, взаємопереплетені, впливають одна на одну, і не можна мислити їх як строго взаємовиключні. Цей факт також тривалий час ігнорувався науковою психологією. Вже В. Дільтай у своїй важливій для історії науки книзі «Думки про описову та розчленовуючу психологію» (1894) критично висловився про натуралістично зорієнтований підхід, який, за прикладом природничих наук, ізолює, вимірює і розкладає на елементи душевні явища, і вказав на існування інтегрального взаємозв'язку, хоча, щоправда, не вжив самого поняття. Якщо із загальної картини переживання вибрати те, що ми переживаємо в певний момент, то виявиться, що сприйняття, почуття і прагнення майже завжди присутні одночасно. Хоча ми звично позначаємо такий «стан свідомості» (Дільтай) словами «почуття», «прагнення» чи «сприймання», але робимо це тільки тому, що «кожного разу на позначення цього загального стану вживаємо назву того елемента, який ми внутрішньо сприймаємо як домінантний»[22]. Проте виокремлені найпомітніші елементи щойно у своєму взаємопроникненні (інтеграції) творять своєрідність такого стану переживання. Це означає, що переживане сприйняття у своїй сутності співвизначається специфічним станом почуттів, а також особливою спрямованістю прагнень, і навпаки. Наприклад, коли говоримо про життєрадісність, то маємо на увазі не просто почуттєвий стан задоволеності, котрий, як такий, існує окремо й самостійно і який слід відрізняти від сприйняттів, уявлень тощо, а і як стан, який пронизує усе душевне життя, який проявляється в усіх сферах душевного функційного кола. Отож, якщо взяти істотні й однородні для психології феномени, які описуються такими поняттями, як настрій,

гумор, страх, надія тощо, і які неможливо розчленувати на елементи, то виявляється, що в них феномени, описані поняттями «уявлення», «почування» і «хотіння», є фактично взаємопереплетеними й інтегрально взаємопов'язаними душевними фактами. Якщо ми спробуємо збагнути процеси і стани душевної дійсності так, як їх конкретно переживають, тоді не слід розглядати такі компоненти, як мислення, уявлення, відчування і прагнення, ізольовано і самостійно, а треба розуміти їх як окремі риси комплексної дійсності, що проникають одна в одну.

Факт існування інтегрального взаємозв'язку особливим чином впливає на творення понять у психології. Цьому факту дотепер приділяли небагато уваги і він мав би стати центральним елементом ще не написаної «логіки психології»[23]. Найкраще можна окреслити цей факт, твердячи, що формування понять у психології відбувається на основі акцентуації, а не детермінації (від *лат.* determinare — обмежувати). Цим сказано, що багато психологічних понять слід розуміти зовсім не як визначення, котрі відмежовують одні феномени від інших, а як виділення, наголошення певних рис складного цілого. Так, наприклад, якщо ми вважаємо кохання і радість різними поняттями, то тут зовсім не йдеться про відокремлення різних станів емоційного життя, що існують один поза іншим. Насправді у коханні до конкретної людини присутнє також почуття радості з приводу її існування, і ця радість, яка просвітлює наше буття, також є сутністю кохання[24]. Проте, з іншого боку, було б недостатнім визначати любов лише як радість від існування іншої людини, оскільки тоді залишилось би без уваги поривання до іншої особи, в якому проявляються особливі смислові контексти. Таким чином у почутті кохання присутнє почуття радості, проте неможливо застосувати до них логічну схему родового і видового поняття — як, приміром, людство і кавказька раса. Не слід розуміти ні любов як окремий прояв радості, ні радість як окремий прояв любові. Отже, феномени, які описуються психологічними термінами, не можна залучити у просторову схему взаємовключення чи взаємовиключення. Ці терміни акцентуючі, а не детермінуючі.

У тому факті, що багато психологічних понять мають характер акцентуації, а не розрізнення, було б помилково вбачати брак ясності і точності. «Неправильним було б прагнути працювати лише з поняттями, чітко розмежованими і взаємовиключними. Поняття може цілком успішно задовольняти вимогу ясності й чіткості, і проте не мати тих рамок, що дозволили б розташувати його у логічному просторі»[25].

Проте і поняття «тип» у психології не детермінуюче, а акцентуюче. Так, поняття «тип» у логіці Ердманна належить до «особливих плинних понять», завдяки яким «начебто усталені, самостійні, незалежні один від одного члени наших логічних побудов» творять «тканину, в якій кожен член пов'язаний з іншими найрізноманітнішими зв'язками»[26]. Тут варто наголосити, що Ердманн вживає поняття «особливий плинний термін» у широкому сенсі — зокрема з огляду на безперерв-

ність дійсності, — й говорить про акцентуючі, а не детермінуючі поняття у зв'язку з розглядом інтегрального взаємозв'язку душевного життя.

Завдяки цьому інтегральному взаємозв'язку душевна дійсність істотно відрізняється від дійсності, яку описують природничі науки, предмет яких дозволяє їм мислити і розташовувати елементи цілого у логічній схемі як такі, що перебувають поряд один з одним і є взаємовиключними.

Із факту інтегрального взаємозв'язку, що зумовлює більш або менш тісні зв'язки усіх елементів душевного життя і не дозволяє розглядати їх ізольовано один від одного, стає зрозумілим принцип творення психологічних понять, який заслуговує на принципову увагу: спостереження різноманітної душевної дійсності за посередництвом творення психологічних понять відбувається під різними кутами зору. Звичайно, інші галузі знань також допускають таку різноманітність аспектів, проте у психології вона відіграє особливу роль. Якщо психологія хоче використовувати усю повноту можливих мовних позначень тих чи тих душевних феноменів, то обов'зково мусимо собі усвідомити, що дуже багато різних позначень мають на увазі не різний, а один і той самий феномен, роглядаючи його з різних кутів зору. Мовна плутанина у психології пояснюється значною мірою тим, що різноманітність таких аспектів не усвідомлюється. Так, наприклад, в одного автора любов називається почуттям, а в іншого, наприклад, у Пфендера [Pfänder], називається схильністю, — і обидві класифікації виправдані. Тому що почуття і схильність в основному не різні феномени — вони є одним і тим самим феноменом, побаченим у різних аспектах. Коли ми визначаємо любов як почуття, то розуміємо її як специфічний різновид емоційного зворушення, викликаний певним об'єктом, і резонуючою на цей об'єкт спрямованістю. Якщо вважати любов схильністю, то дивимось неначе зі сторони об'єкта, а саме з перспективи питання, чого може цей об'єкт очікувати від носія почуття[27]. Множинність понять для позначення феноменів душевного життя значною мірою базується на множинності кутів зору, під якими можна дивитись на душевне життя, ця множинність в основному виходить із закону інтегрального взаємозв'язку, якому це життя підпорядковується.

Роль самозбереження і саморегуляції у душевному житті

Третя ознака живого організму також безпосередньо присутня й у сфері душевного. Прадавня біологічна тенденція до самозбереження виступає в душевному житті як імпульс самозбереження, а почуття егоїзму і владолюбства, як буде показано далі, слід розуміти як варіативні форми саме цього інстинкту. Засобом самозбереження розвинутого душевного життя людини є передусім кмітливість (Intelligenz)[28]; але, крім того, засобами самозбереження можуть слугувати також уява, пам'ять і фантазія.

Свій відповідник у душевному житті має також компенсація як процес, при якому втрата певної функції організму компенсується

великою мірою діяльністю іншого органа, і яка дуже важлива у біологічному сенсі. Компенсація допомагає встановити душевну рівновагу, забезпечуючи самозбереження і самовиявлення. Цей захисний засіб душевного господарства має на меті забезпечити ніби додаткові гарантії там, де людина внаслідок своїх фізичних і душевних даних (Anlagen) недостатньо підготовлена до самоствердження у світі. Наприклад, може виникнути раціональна надбудова, система раціональних орієнтирів як компенсація наявного хаосу почуттів, у якому людина боїться загубитись. Чи, приміром, жорстка і різка манера або ж зухвалість чи фривольність можуть бути захисними і компенсаторними реакціями надмірно чутливої і уразливої душі, яка почуває себе відданою на поталу життю і світові. Нерідко цей феномен ми зустрічаємо на стадії статевого дозрівання. Як показав А. Адлер[29], особливу роль компенсація відіграє у зв'язку з почуттям меншовартості — а саме таким чином, що це почуття — про що ще йтиметься далі — намагається зрівноважитись частково конструктивними, частково неконструктивними діями, і тоді природжене людині владолюбство і жадоба значущості все-таки знаходять своє задоволення, справжнє або сурогатне. Треба згадати ще, що К. Ґ. Юнг припускає існування компенсаторного зв'язку між свідомістю і несвідомим. Він має на увазі, що несвідоме зрівноважує необхідні для свідомості однобічність і звуженість, говорить людині про те, чого вона не зауважила чи не почула внаслідок зумовленого конкретною ситуацією напряму думок, і допомагає їй його збагнути. Він пише: «Несвідоме передає нам, приміром, у сні усі ті ситуативні фактичні значення, які ми заблокували свідомим вибором, але знання яких є конче потрібним для повного пристосування до ситуації»[30]. Спільним для усіх згаданих випадків є те, що тут ідеться про процеси зрівноважування, які сприяють встановленню чи збереженню душевної рівноваги і які слід розуміти як засоби самозбереження.

Душевне життя як процес комунікації

Коли пригадаємо собі всі ознаки життя і зокрема те, що ми говорили про комунікацію, то слід особливо наголосити, що цей закон життя має свій відповідник у сфері душевного. Як живий організм перебуває у своєму світі, живе з ним і живе з нього, так і душа та світ взаємозалежні й творять єдине ціле. Душа живе і виявляється лише у зустрічі зі світом. Запропонована нами модель функційного кола переживання за задумом відповідає цьому твердженню. Ця модель, завдяки своїм спрямованим на світ динамічним векторам — спонукальним прагненням і активній поведінці — дає можливість чітко усвідомити взаємозалежність і взаємопов'язаність душі й світу. Спонукальні зумовлені потребами, задоволення яких одухотворена істота (beseelter Lebensträger) шукає у світі, бо тільки так вона може реалізувати закладений у ній потенціал. Із цього можна зробити висновок, що душа і світ взаємно настроєні одне на одне. Переживання також відбуваються

у циклі комунікації, проте, на жаль, і цей факт в історії психології фатальним чином ігнорували. Відколи Декарт у своїй метафізиці розділив дійсність на res cogitans, під чим розуміється ніщо інше, як переживаюча свідомість, і на res extensa, зовнішній світ, і назвав їх субстанціями, тобто сущим, що існує самостійно і незалежно, у новітній психології панує догма про «замкнену в собі психіку». Це означає, що душевна дійсність мислиться як абстрактна свідомість, яка існує поза межами світу й поряд з ним і пов'язана зі світом лише каузально. Таке уявлення про онтологічно відмінні сфери, якими є душа і світ, фальсифікує суть душевної дійсності в самій її основі. Це уявлення недооцінює той факт, що душевне життя завжди спроектоване на світ, що душа і світ є одним біполярним співіснуючим цілим, в якому т. зв. зовнішній світ і душевний внутрішній світ у своїй видимості з'єднані одне з одним і взаємнозумовлені, як, наприклад, негативний і позитивний полюси магніту. Душевне життя — неначе розмова людини з навколишнім світом чи, як свого часу висловився Новаліс[31], душевне життя присутнє там, де зустрічаються внутрішній і зовнішній світ. Комунікативна кореляція і взаємодія душі та світу проявляється передусім у сфері соціальної психології. Саме людина живе у постійному діалозі зі своїм світом, і бажання розглядати людину як психічно ізольованого окремого індивіда є теоретичною фікцією.

Адаптація як душевний принцип

Як діє життєвий закон комунікації у сфері переживання, так само має він свій тісно пов'язаний і з останнім відповідник у принципі адаптації у душевній сфері. Адаптація як засіб самозбереження є водночас психологічним і біологічним феноменом. Це видно не лише на елементарному рівні відчуттів у феноменах адаптації, а також у вищих душевних сферах. Передусім учіння можна вважати адаптацією до навколишнього світу. І оскільки жодна інша жива істота не змушена так багато вчитись, як людина, то зрозуміло, що адаптація у душевному житті людини відіграє набагато важливішу роль, ніж у тварини. Тварина живе у відносно незмінному середовищі природи і значною мірою пристосована до нього завдяки будові свого організму (Organausstattung) та інстинктам. Людина, натомість, створила, поряд зі світом природи, мінливий світ культури. Цей світ має власний устрій та закони у структурах суспільства, у формі державних і правових інститутів, у витворах техніки, мистецтва, моралі та релігії, до яких людина повинна пристосуватись. Такі форми людської культури, як одруження, родина, школа, професійна діяльність, як і будь-яка інша форма суспільної організації потребують адаптації. Ця адаптація відбувається у формі пристосування і переорієнтації певних життєвих звичок, форм мислення і почувань, поведінки і самовираження, оцінок і хотінь. Існує теорія неврозів, яка зводить усі душевні розлади невротичного характеру до недостатньої здатності адаптації, яка, у свою чергу, зумовлена хибним

наставлянням до життя, що має свої коріння в хибному вихованні дітей. Підсумовуючи свій досвід роботи з невротиками, Л. Зайф вважає, що їхні конфлікти «є більшим чи меншим розладом адаптації до назагал справедливих вимог суспільного життя», і через те «вони завдають самі собі та своєму оточенню багато труднощів»[32]. Навіть якщо надмірним узагальненням було б зводити усі невротичні розлади до нездатності адаптації, то все ж таки це твердження правильне для певної групи невротиків, як і правильним є те, що адаптація — істотне, хоча не єдине і не виняткове, завдання організації душевного життя.

Душевне життя як самодіяльність і поведінка

Наступними ознаками живого організму названо самодіяльність і поведінку. Ці ознаки також притаманні душевному життю і становлять головну характеристику його своєрідності. Наголосити на цьому слід ще й тому, що і цю характеристику наукова психологія тривалий час ігнорувала. Під впливом англійського сенсуалізму Локка і Г'юма та у полоні ідеалу пізнання, запозиченого з природничих наук, виникла тенденція інтерпретувати душевні феномени каузально-аналітично, за аналогією до механічного фізичного світу. Душу розуміли в основному як tabula rasa, як сцену, на якій відбуваються процеси, спричинені зовнішніми подразниками, причому сама душа є переважно глядачем, а її діяльність зводиться до механізмів асоціації і відтворення, а також до переживання приємного та неприємного (Lust, Unlust).

Відхід від такого бачення ми спостерігаємо вже у волюнтаристській психології Вундта і тому можемо припустити, що тут не обійшлося без впливів метафізичної теорії волі Шопенгауера та її продовження у Ніцше. Ці філософи твердили, що істинною суттю світу і разом з тим людини є воля, і що ця воля — яку з погляду психології трактують як жадобу — стоїть за всіма процесами нашого сприйняття і мислення. Це означало рішучий відхід від механістичних теорій асоціативної психології. Вундт, своєю чергою, вважає серцевиною волюнтаристської психології твердження, що воля та тісно пов'язані з нею емоції і почуття — така сама невід'ємна частина психологічного досвіду, як і відчуття, й уявлення, і що всі інші психічні процеси необхідно розглядати за аналогією з процесами волевиявлення[33].

Наступним істотним кроком уперед у розумінні динамічного характеру душевних процесів стали відкриття психоаналізу та індивідуальної психології Адлера. Вони показали, наскільки сильно наші переживання спричинені й керовані частково неусвідомленими імпульсами. Проте динамічний характер душевного життя має далеко глибші прояви, ніж вищезгадані поняття «глибинної психології». Необхідно показати не лише те, як наша душа централізовано керує уявленнями, процесами мислення і вчинками, а й що вже і в наших сприйняттях, які до того часу намагалися пояснювати тільки впливами зовнішнього світу, присутня самодіяльність, яка випливає з тематики потреб та

потягів одухотвореної живої істоти. Душевне життя — як це наголошував уже Ляйбніц, а згодом Гердер і Фіхте — за своєю природою є динамічним феноменом, і самодіяльність є однією з істотних його рис.

Самодіяльність, якою характеризується душевне життя, відбувається у комунікації зі світом, і переживання — це не вислід механічного впливу зовнішнього світу, а поведінка — розмова, діалог одухотвореної істоти зі своїм світом. У цьому сенсі поведінка — це не лише наші вчинки, а й наші імпульси та емоції, наші сприйняття, процеси уявляння і мислення. Таке — і тільки таке — розуміння психології дозволяє визначати її як науку про поведінку.

Часовий вимір переживання

Між названими досі ознаками життя є феномен часовості, який є водночас і своєрідною рисою душевного життя. Усе, що ми переживали і переживаємо, не зникає безслідно у вирі «ніщо», як хмарки, що пропливають над спокійним озерцем і відображаються на поверхні води. Точніше, усе пережите з моменту його пережиття не переходить у невиразне заднє тло. Воно не губиться в душі, а зберігається в її глибинах як активна життєва сила і звідти втручається в кожний поточний момент.

Ми звикли описувати цей феномен душевного життя поняттям «пам'ять». Проте, звичайно, не можна обмежуватися лише тією формою пам'яті, коли пережите минуле знову постає у нашій свідомості як уявлення, тобто коли ми пригадуємо собі минуле. Поряд із цією «подією пригадування» існує ще інша форма, в якій усе нами пережите присутнє у «тут-і-тепер». Назвімо її поняттям «досвідна пам'ять»[34], що її ще називають mneme.

Про цю досвідну пам'ять йдеться усюди, де минулі пережиття впливають на наші теперішні переживання, на наші прагнення, сприймання, емоції та поведінку, але при тому неприсутні в нашій свідомості (уяві) як картини минулого. Можна припустити, що вже у тварин існує така досвідна пам'ять[35]. На цьому базується процес дресирування. Ця досвідна пам'ять має особливе значення у людей, оскільки жодна інша жива істота не мусить набирати стільки досвіду, так багато вчитися, щоб втриматись у житті. У найпростіших повсякденних справах, починаючи з прокидання, умивання, одягання і завершуючи ляганням спати, чи то в дорозі на роботу, чи у громадському транспорті, чи у професійній праці, взагалі в усякому орієнтуванні й сприйманні середовища, у поведінці в ньому — усюди в нас активно присутня велика маса минулого, хоча в окремому випадку ми не маємо чітко усвідомленого і окресленого акту пригадування. Було б просто неможливо в кожному моменті мати на увазі всю сукупність нашого душевного минулого, всі наші знання, весь досвід, усі наші почуття, всі цінності, до яких ми колись поривались, і оформити їх у вигляді зрозумілих сучасних уявлень. Схоже, що тут діє своєрідна економія, завдяки якій наші переживання впорядковано в такий спосіб, що те, що ми з найранішого

дитинства почували, думали, чого навчались, хотіли і що пережили, спускається у глибшу сферу несвідомого, і свідомою, тобто свідомо присутньою в наших уявленнях-спогадах є лише невеличка частина нашого минулого. Проте несвідомо все наше минуле присутнє в тому, до чого ми в певний момент прагнемо, що сприймаємо, думаємо, почуваємо, хочемо і робимо. «Насправді ми і наш характер є нічим іншим, як згустком тієї історії, яку ми пережили з моменту нашого народження, — ну, а якщо взяти до уваги природжені схильності, — то і до моменту нашого народження»[36].

З іншого боку, не лише минуле, а й майбутнє присутнє у наших сучасних переживаннях. Кожне переживання теперішнього є випереджанням майбутнього. Це вагоме настільки, наскільки кожна мить душевного життя просякнута тематикою і динамікою душевних прагнень, спрямованих на реалізацію певного стану, який ще не існує, і які проходять червоною ниткою крізь контур і стиль життя індивіда[37]. Так, наше теперішнє переживання завжди містить у собі шукання передбачуваного майбутнього.

Якщо пам'ять є збереженням минулого, то уява є випередженням майбутнього. При цьому, як це було з пам'яттю, слід розрізняти фантазійну уяву, яка відома нам передусім у формі бажань, планів і проектів, і первинну уяву, про яку ми докладніше говоритимемо згодом.

Пам'ять і уява свідчать про те, що душевне життя — як і життя загалом — можна збагнути лише як реальність, котра виявляє себе в часі. Реальність душевного і полягає в тому, що воно існує в часі; воно існує «у безперервному відсуванні теперішності, коли сучасне постійно перетворюється у минуле, а майбутнє стає сучасністю... Це безперервне наповнювання реальністю у лінійному часі, яке творить характер сучасності, ...є постійним потопанням теперішнього у минулому і перетворенням у теперішність того, на що ми щойно чекали, сподівалися, боялись»[38].

Проте вирішальним є те, що в цьому відсуванні минуле само по собі зберігається. Воно заходить у кожну мить і наповнює її, а, водночас, з іншого боку, ця мить вже містить у собі ескіз майбутнього. Саме розглядаючи душевні процеси, слід відійти від схеми зовнішнього часу, в якій окремі зміст переживань впорядковані послідовно і розмежовані так, як ми впорядковуємо окремі предмети чи явища у просторовій схемі, тобто так, що кожний окремий предмет і кожне окреме явище відособлені від інших. Коли ми кажемо, що часовість, тобто існування в часі, душевних феноменів є їх суттєвою рисою, то це означає, що для душевної дійсності час не є зовнішньою упорядковуючою схемою, яка послідовно впорядковує окремі зміст цієї дійсності та відмежовує їх один від одного. Час сам по собі належить до внутрішньої суті душевного життя. Було б помилкою уявляти окремі теперішності душевного життя як окремі перлини, послідовно нанизані на нитку часу. Кожна з цих перлин щодо до інших перебуває у стані взаємного виключення. А окремі теперішності себе взаємно не виключають, вони проникають вперед у майбутнє і водночас назад у минуле. У кожній теперішності ще

живе минуле, і вже прокидається майбутнє. Тривання в часі душевного життя є, отже, безперервним переходом від однієї теперішності до іншої.

Завдяки цьому поняття теперішності тут має зовсім інше значення, ніж у координатах зовнішнього часу, з яким працюють фізики. Вони уявляють теперішність як вертикаль, яка у певній точці перетинає лінію, що йде від минулого у майбутнє, і відділяє одне від іншого. Однак те, що творить переживану теперішність, є «чимось більшим і чимось іншим, ніж те, що можемо розуміти як простий момент часу»[39]. Поняття моменту часу взагалі не можна застосовувати до переживань, оскільки душевні процеси і стани, навіть якщо вони скороминущі, не обмежуються якимсь моментом часу в математичному сенсі; вони завжди мають певну розтягнутість у часі, який ми позначаємо як душевний презенс (теперішність), або як душевний теперішній час. Це стосується навіть сприймання простого моментального подразника. Якщо на мить поглянути на яскраве світло і потім заплющити очі, то ще деякий час ми бачитимемо образ світла. Якщо в темряві швидко рухати цигаркою, то її вогник ми бачитимемо не як окрему точку, а як світляну лінію. На цьому явищі т. зв. позитивного послідовного образу ґрунтується дія кінематографа, коли механічна послідовність окремих образів завдяки душевному теперішньому часу сприймається як безперервна черга рухомих образів. Душевний теперішній час також певним чином проявляється, коли ми чуємо слово, речення чи мелодію. Ми переживаємо їх як інтегральну цілість, хоча з погляду зовнішнього, хронометричного часу окремі літери, слова і звуки перебувають у зовсім різних математичних теперішностях. У сфері переживань, отже, теперішність охоплює щось, що з огляду на зовнішній час вже є минулим.

Отже, коли ми говоримо про часовий вимір переживань, то маємо на увазі, що душевне життя не лише перебуває в часі, як перебувають у ньому всі предмети нашого досвіду, а що воно саме по собі є часом, і саме у цьому розумінні завжди становить триєдність минулого, теперішнього і майбутнього. Завдяки своїм переживанням людина є історичною істотою, суть буття якої — постійне тривання в часі, тобто перебування в тій граничній зоні, де так само перебуває минуле, як і майбутнє. Душевне життя, як і життя загалом, є дійсністю, що завжди йде слідом за собою і водночас себе випереджає. У цьому полягає його часовий вимір.

Розмноження і спадковість у душевній сфері

Щодо останньої риси життя, то феномен статевої любові є тією формою, в якій на рівні актуального переживання проявляється біологічна закономірність розмноження, і спадковість є тим шляхом, що ним здатність переживання передається від індивіда до індивіда. Ми маємо всі підстави припустити, що «як розвиток фізичних структур організму та їхніх функцій в основних рисах зумовлений спадковістю, ...так само відбувається і розвиток душевної організації та її функцій»[40].

Понадбіологічна тематика людського душевного життя

У попередніх міркуваннях ми з'ясували, як і якою мірою закони життя відображаються у душевній сфері. На основі цього можна дійти висновку, що психічні процеси є особливим виміром і ступенем реальності життя, а саме — як ми про це вже казали — життям, що досягнуло свідомості (Wachheit) переживань. Проте постає питання, чи душевне просто продовжує тематику життя, і чи його слід розуміти винятково як спосіб, у якому виконується біологічна тематика самовиявлення, самооформлення і самозбереження.

Щодо душевного життя тварин, то тут можна відповісти ствердно. Без перебільшення на основі зовнішньої поведінки тварин можемо сказати про їхні душевні процеси і стани, що це заходи одушевленого організму, які виконують біологічну функцію самовиявлення, самооформлення і самозбереження. Але існують спроби біологічного розуміння усього комплексу душевного життя людини. Так, А. Ґелен[41] тлумачить увесь апарат душевних процесів людини, включно з науковими зусиллями та релігійними уявленнями, як засіб компенсації фізично-біологічної недостатності, — нібито стремління людського буття винятково біологічне, тобто стремління зберегти і забезпечити себе у фізичній боротьбі за існування. Суто з біологічного погляду підходять до душевного життя людини й послідовники тих напрямів американської психології, які вбачають у душі лише «функцію пристосування організму до свого оточення», при чому Дюї [Dewey], наприклад, називає ідеї «біологічними функціями»[42]. Як твердить американський психолог Ф. Александер, «увесь перебіг нашого життя найкраще описати поняттям безперервного навчання, тобто постійного пристосування до умов, які увесь час змінюються».

Всі ці твердження містять важливу істину, проте вона правдива лише наполовину. Немає сумніву в тому, що біологічний закон пристосування визначає душевне життя людини і що здатність вчитися та людська кмітливість (Intelligenz), а також інші душевні функції слугують самозбереженню, самоствердженню і самозахисту в «боротьбі за існування», — це вже ми підкреслювали раніше.

Проте існує відмінність між тим, коли всі прояви душевних процесів людини зводимо до тематики самозбереження, і тим, коли ми змушені визнати, що в людських переживаннях, окрім суто біологічної тематики, існує ще інша. Для теоретично неупередженого погляду останнє є поза сумнівом. Якщо феномени співчуття, любові, благоговіння, прагнення правди і справедливості, почуття обов'язку, мистецького і релігійного зворушення чи настрій смутку трактувати так само серйозно, як і імпульс самозбереження, людський егоїзм, владолюбство, або ж феномени пристосування, учіння і кмітливості, то виявляється, що людське переживання не є винятково продовженням суто біологічних інтересів, а має ще іншу, понадбіологічну тематику, яку ми тільки тимчасово і лише для орієнтації назвемо словом «духовна». Отже, хоча необхідно розуміти людське переживання найперше на

основі життя, однак суто біологічне тлумачення усіх його процесів і змістів буде так само однобічне. Як істота, яка переживає, тварина є також нічим більшим і нічим іншим, як живою істотою. Людина ж натомість не лише біологічна, а й духовна істота. Завдяки цьому її душевне життя набуває своєрідного діалектичного характеру. Кажучи алегорично, душевне життя людини є точкою перетину життя і духу. В цьому полягає його особливе проміжне положення у царстві дійсності.

2. ПОСТАНОВКА ПИТАНЬ У ПСИХОЛОГІЇ

Зі сказаного вище зрозуміло, що предметом і сферою психології є сукупність усіх переживань одушевленої живої істоти у процесі її спілкування зі світом. З наукового погляду можна підходити до окресленої сфери фактів шляхом постанови різноманітних проблем. Внаслідок такого підходу постає низка різних галузей психології.

А. ЗАГАЛЬНА ПСИХОЛОГІЯ

Першочергове значення мають проблеми загальної психології. Вона розглядає людські переживання в усій повноті їхньої реалізації та змісту, що зустрічаються у психічно нормальної та зрілої особи. Загальна психологія не вивчає різних стадій розвитку душевного життя людини — від народження, дитинства, юності, зрілого віку і до глибокої старості, так само не вивчає й індивідуальних форм душевного життя, що проявляються у характерах окремих осіб. Вона говорить про пам'ять, не торкаючись питання про те, що пам'ять проявляється по-різному в різних індивідів; вона говорить про любов, відчай, життєрадісність як можливі переживання, не беручи до уваги того факту, що існують люди, які не здатні любити, впадати у відчай чи бути життєрадісним, і що, отже, вони індивідуально своєрідні. Така постанова проблем зумовлює три основні завдання загальної психології.

Систематика і класифікація

Найважливішим завданням є поняттєве розрізнення (класифікація) і структурована впорядкованість (систематика) основних форм душевних процесів та станів. Круговерть різноманітних подій в нашому внутрішньому досвідові мінлива і перехідна, ніщо не має чітких обрисів, усе пов'язане з усім. Тому тут необхідно виокремити цілісні утворення, які стали б підставою для структурування й поділу, і, отже, підійти до систематизації і топіки душевних фактів.

Перший погляд на це ми отримали завдяки моделі (с. 36) функційного кола переживання. Поданий у ній порядок психічних процесів і станів розглядає душевне життя з погляду цілісного біполярного

співіснування та взаємозалежності душі й світу. Проте душевне життя у нашому досвіді виявляє себе не лише як сума подій у єдності полярно співіснуючих душі та світу. Воно є також єдиним цілим саме в собі, — все розмаїття того, що відбувається у діалозі зі світом, в окремій людині інтегроване у єдність, що має свою внутрішню структуру. Це значить, що члени цієї єдності перебувають у відношенні підпорядкування і підпорядкованості одне одному. Оскільки справа виглядає саме так, то для систематизації душевних феноменів, крім поняття функційного кола, що розглядає душевне життя горизонтально, необхідне ще бачення його вертикальної структури. Концепція, яка лежить в основі нашого тлумачення загальної психології, має подвійну орієнтацію на цілісність душевного життя: цілісність горизонтальна, інтрамондіальна, як комунікативна пов'язаність зі світом, і цілісність інтраперсональна, яка має свою внутрішню вертикальну структуру. Наше завдання полягатиме в тому, щоб у ході систематизації душевних процесів і станів пов'язати обидва погляди й отримати систему, яка охоплює весь комплекс душевного життя, всіх його зв'язків і всієї своєрідності.

Це те, що стосується завдання систематизації в рамках загальної психології. Вона зможе розв'язати це завдання успішно лише тоді, коли вкаже окремим феноменам те місце, яке їм фактично належить у комплексі душевного життя.

Із завданням систематизації тісно пов'язане завдання класифікації, тобто поняттєве виокремлення і взаємне розмежування окремих феноменів. Уже говорилося про те, що процес творення понять має особливі проблеми у психології загалом і в загальній психології зокрема. Завдяки інтеграційному взаємозв'язку, за законами якого розвивається душевне життя, процес творення понять психології значною мірою є акцентуючим, а не детермінуючим.

На додаток, завдання психологічної класифікації має брати до уваги ще одне, а саме — різні аспекти підходу до душевних явищ і їхнього поняттєвого оформлення. Вже згадувалось, якою мірою можливість існування різних аспектів у психології може базуватися на факті інтеграційного взаємозв'язку.

Проте і та вже неодноразово згадувана своєрідність душевного життя, яку ми визначили як комунікативну взаємопов'язаність душі й світу, також уможливлює різні погляди на душевну дійсність. Душевне життя спрямоване на світ. Жива істота переживає відблиск світу і свої стосунки з ним через сприймання, прагнення і почуття, дані їй в безпосередньому і неначе інтимному власному досвіді.

Завдяки кінцевій ланці функційного кола переживання, тобто активній поведінці, душевне життя виходить поза межі інтимності внутрішнього досвіду і — принаймні у певному сенсі — стає видимим у сфері зовнішнього світу. Душевне життя виявляє себе в поведінці, яку можемо об'єктивно сприймати.

Проте це не єдина форма, в якій душевна дійсність переходить у сферу того, що об'єктивно сприймається. Вона виражається не лише в

актуальній поведінці, притаманній живій істоті, а й у наслідках, у досягненнях, які є результатом поведінки, і через які душевне стає об'єктивним. Результат зусилля є водночас найбільш зовнішньою стороною, кінцевим продуктом душевних процесів.

Отже, існують три зони нашого досвіду, в яких ми зустрічаємо душевну дійсність, розташовані у формі концентричних півкіл. Найінтимніша зона — це безпосереднє переживання, далі йде зона зовнішньої поведінки, і, зрештою, — зона результатних досягнень. Як наслідок, і на це вказував Карл Бюлер[43], є три аспекти підходу до душевної дійсності та її поняттєвого оформлення: аспект переживання, який вживає поняття переживань, поведінковий аспект, який прагне збагнути душевну дійсність як зовнішню поведінку й оформити її поведінковими поняттями, і аспект результатних досягнень, який показує душевне у його предметній об'єктивації і використовує результатні поняття.

Тому в психології вирішальне значення для творення понять (класифікації) має чітке розуміння — з якого із трьох можливих аспектів взято запропоноване поняття. Якщо ми таким чином перевіримо поняття, які застосовують у психології, то виявиться, що частково ми оперуємо поняттями, котрі характеризують переживання з його інтимним внутрішнім обличчям, частково поняттями, які характеризують винятково зовнішню поведінку, й, нарешті, тими, що визначають досягнення як предметний результат поведінки.

Так, наприклад, психологічними поняттями результатних досягнень є пристосування, інстинкт, інтелект або ж пам'ять. Прикладами поведінкових понять є агресія, втеча, оборона, вчинок, дія, поведінка. До групи понять внутрішнього переживання, серед інших, належать сприймання і уява, а також усі позначення прагнень і почуттів, такі, як голод, жадоба значущості, почуття меншовартості, співчуття, любов.

В історії психології виник напрям, який під назвою біхевіоризму представлено передусім у Північній Америці й основним принципом якого є розуміння психології як науки винятково про зовнішню поведінку. Те, що за поведінкою стоять переживання, хоча і не ставиться під сумнів, проте стверджується, що ці переживання не становлять потенційного предмету наукового дослідження, а є, за словами Вотсона, «приватною справою».

Якщо брати до уваги вимогу, що кожна наука усі вислови про її предмет повинна верифікувати об'єктивно, тобто у доступний і очевидний усім спосіб, тоді точка зору біхевіоризму зрозуміла. Проте слід знати, де природа душевного життя ставить межі для цієї вимоги. Оскільки ми хочемо не просто встановити факт зовнішньої поведінки, а й розуміти його, то не можемо оминути питання про переживання, які стоять за поведінкою. Психологія, яка задовольняється лише прогнозами щодо очікуваної у певних ситуаціях поведінки, зробленими на основі статистичних досліджень, не відповідає своїй назві. Тому що термін «психологія» означає «наука про душу». Про те, чим є душевні

стани і процеси, ми дізнаємося не із зовнішніх подій, а лише із внутрішніх переживань. Отже, психологія не лише не може відмовитися від поняття переживання, а й мусить вбачати у переживаннях істотну складову своєї класифікації. З іншого боку, вона не може відмовитись і від поведінкових понять та понять результатних досягнень, тому що і поведінка, і її об'єктивація належать до загального комплексу душевних подій у їхній комунікативній пов'язаності зі світом. Проте у кожному разі, коли йдеться про питання класифікації, психологія повинна усвідомлювати різницю між поняттями переживань, поведінковими поняттями і поняттями результатних досягнень[44].

Феноменологія

Наступне завдання загальної психології полягає у феноменологічному роз'ясненні. Воно повинно унаочнювати душевні процеси і стани, на взаємодії яких базується комплекс людських переживань. Феноменологія — це (як спершу розумів Гуссерль) дескриптивна психологія, опис того, що присутнє у переживанні. Завдання феноменологічного роз'яснення — розглядати неначе внутрішнє обличчя змістів душевних переживань так, як вони безпосередньо дані, та визначати їхні істотні риси. Приміром, при феноменологічному тлумаченні життєрадісності слід було б наголосити, що вона визначається переживанням внутрішньої осяяності, що у ній зникає почуття тягаря, обтяжливої напруженості та ущемленості буття, що тут є вібрація широти життя, і воно містить особливе відчуття часу, оскільки в життєрадісності свідомість повністю поглинута переживанням сучасного. Або ж подамо інший приклад: сприймання з феноменологічного погляду відрізняється від простого сенсорного відчуття ознакою ґештальтної, предметної структури, а від уяви — своєрідною рисою чуттєвої повноти і наочності.

Етіологія

Третє питання загальнопсихологічного розгляду душевного життя — це питання про контекст і умови виникнення основних феноменів. Для позначення цього завдання ми обрали прийнятий у медицині термін «етіологія». Висвітлення душевного життя, на яке спрямована етіологія, з одного боку, відкриває внутрішньопсихічні зв'язки, що визначаються поняттям «мотивація», а з іншого, підводить нас до умов, які належать до фізичного світу (психофізичні й психосоматичні зв'язки). До цього ми ще повернемося далі.

Ми назвали основні завдання загальної психології, яка розглядає душевну дійсність у повному розвиткові всіх притаманних їй властивостей, проте так, що окремі явища трактуються завжди з погляду їхньої інтеграції у цілість душевного життя.

Б. ВІКОВА ПСИХОЛОГІЯ

Проте той цілісний комплекс душевних процесів і станів, що їх розрізняє і досліджує загальна психологія, — тобто комплексна взаємопереплетеність прагнень, сприйнять, уявлень, думок, почуттів і поведінки, не з'являється несподівано й раптово, а формується поступово з моменту народження дитини. У цьому комплексі, який становить спершу відносно просте, неструктуроване утворення і в якому ще неможливо виділити окремі складові, з часом, згідно із законом диференціації, виокремлюються різноманітні окремі риси. Це відбувається так, що ці окремі риси щораз більше відрізняються одна від одної і стають чимраз більш несхожі одна на одну, проте все ж таки залишаються у контексті діяльності єдиного цілого.

Оскільки душевне життя в такий спосіб визначається законом розвитку, то, крім проблематики загальної психології, логічно постає проблема вікової психології, яка має на меті розглянути саме ці процеси поступової диференціації і розвитку душевного життя на його найважливіших стадіях та у законах їх перебігу.

Існує спокуса віднести психологію розвитку до сфери загальної психології і розглядати її як окрему проблему в межах останньої. Це було б правильним, якби у процесі психічного розвитку йшлося винятково про диференціацію окремих функцій, тобто про розвиток сприймання, уявляння, мислення, мови, пам'яті й уваги, почуття і хотіння. Немає сумніву, що ці часткові функції також розвиваються. Приміром, на першій стадії розвитку людини виявляються лише найпростіші прагнення і відчуття, тоді як формування цілеспрямованої волі, оформлених сприйнять і незалежних від подразників уявлень характерне лише для пізніших стадій цього розвитку. Тому цілком обґрунтованим є розгляд основних процесів і станів душевного життя, які можна виокремити і які є предметом загальної психології, з погляду на їхній розвиток, наприклад, розвиток прагнень, почуттів, уявлень і сприйнять, уваги, мислення і волі.

Точніше кажучи, розвиваються не лише ці окремі психічні часткові функції, а й усе душевне ціле, уся людина. Дитина, юнак, психічно зріла людина чи людина літнього віку є феноменами, які слід розуміти як цілісні форми розвитку і які неможливо зводити винятково до розвитку окремих часткових процесів психічного життя. Це найважливіша причина того, чому вікову психологію вважають самостійною дисципліною і як доповнення ставлять поряд із загальною психологією.

Другою причиною є те, що психологія розвитку має справу не лише з онтогенезом, тобто психічним розвитком індивіда з урахуванням його віку, а ще, крім цього, повинна досліджувати розвиток людського роду (філогенез) на різних ступенях розвитку духовної культури. Важливу роль тут відіграє психологія примітивних первісних народів, оскільки у них спостерігаються деякі паралелі з душевними характеристиками дитячого віку.

І, нарешті, проблема психології розвитку приводить нас також і до сфери тваринного світу. Ті форми психічного життя, які ми спостерігаємо передусім у вищих тварин, певною мірою пояснюють ранні стадії онтогенезу людини, з урахуванням як певних паралелей, так і принципових відмінностей.

В. ХАРАКТЕРОЛОГІЯ

Загальна психологія і вікова психологія розглядають душевне життя людини у спільних для всіх людей формах його реалізації. Проте душевне життя різних людей ніколи не збігається, у кожного індивіда воно завжди знаходить свій характерний вияв. Кожній людині притаманна власна суть, і то не лише завдяки тілесній своєрідності її постаті та обличчя, а також і завдяки характерним для неї душевним проявам. Тому предмет психології, поряд із загальними питаннями й тими, які лежать в основі вікової психології, потребує доповнення, суть якого полягає у з'ясуванні цілісних форм вияву психічного життя в окремої людини і для визначення якого було прийнято запропонований Банзеном[45] термін «характерологія», чи характерознавство.

Якщо «переживання» чи «душевне життя» є ключовими поняттями, які виражають душевну дійсність як предмет загальної психології чи психології розвитку, хоча і з урахуванням різних поглядів, то ключовим поняттям характерознавства є характер. Поняття «характер» має особливе значення, оскільки у загальному мовному вжитку слово «характер» не є винятково психологічним поняттям.

Поняття характеру

Похідне від грецького «харассейн» — різьбити, карбувати, воно вживається тоді, коли ми говоримо про характер італійського ландшафту чи про характер музики Баха. Маємо на увазі образну своєрідність, завдяки якій відрізняємо італійський ландшафт від німецького чи музику Баха від музики Ваґнера, — своєрідність, яку ми, принаймні до певної міри, здатні пояснити поняттєво і сформулювати у мові. У цьому найширшому значенні поняття «характер» застосовне до явищ взагалі. З огляду на це можна говорити про феноменологічно-естетичний його вжиток, розуміючи естетику не як вчення про красу, у сенсі класичної теорії мистецтва, а в розширеному сенсі, в якому романтика запровадила в естетику поняття «характерного», а саме образної своєрідної форми як основного поняття естетики.

У ще іншому й суттєво вужчому значенні поняття «характер» зустрічається у часто вживаній фразі: «Він — людина з характером». Тут характер має значення моральної цінності й приписується людям, які у своїх рішеннях та поглядах виявляють дві основні риси: повну відповідальність за вчинки та послідовність і надійність поведінки. Всюди, де йдеться про формування і виховання характеру, мають на увазі

моральні цінності, такі, як вірність самому собі, сталість і однозначність способу життя. Поняття характеру, як бачимо, вживається також і в етично-педагогічному значенні[46].

Між феноменологічно-естетичним, як найширшим, і етично-педагогічним, як найвужчим поняттям характеру, розташоване психологічне поняття характеру. З одного боку, за своїм обсягом воно стосується не явищ загалом, як у феноменологічно-естетичному вжитку, а людей як окремих душевних істот, як це відбувається в етично-педагогічному вжиткові. З іншого боку, це психологічне поняття характеру ширше, ніж етично-педагогічне поняття, оскільки воно, на відміну від останнього, не трактує окрему людину з погляду морального ідеалу чи певної вимоги щодо того, якою повинна бути людина, а розглядає її такою, яка вона є. Люди, які в етично-педагогічному сенсі безхарактерні, з погляду психології мають характер, що його цілком можна визначити. Тому з погляду психології поняття «характер» означає індивідуальну своєрідність людини. В цьому розумінні характер із несвідомих глибин людської душі виринає на сцену свідомості людського існування, проявляється в рішеннях, почуттях, оцінках, накресленні цілей та в судженнях людини, в її духовних поглядах у контакті зі світом. Саме завдяки цьому людина виявляє своєрідність свого індивідуального буття, відрізняючись від інших людей і вирізняючись поміж ними.

Звичайно, це визначення тільки тимчасове і потребує спеціального уточнення, якщо ми прагнемо цілковитої ясності стосовно того, що означає розгляд психічного життя людини з погляду на характер[47].

Нахили як риси характеру

Першим поняттям, яке має тут ключове значення, є поняття рис характеру. Його з'ясування потребує особливих міркувань. Душевне життя людини, як ми знаємо із власного досвіду, переживається завжди як процес, як подія, що міняється від одного моменту до іншого. Воно не має жодного постійного стану. Однак, якщо подивитись на душевне життя у поздовжньому розрізі часу, то не натрапляємо там на образ різноманітного безладдя, що чинить опір будь-якій спробі його впорядкувати, структурувати і переглянути. Навпаки, у зміні душевних станів і процесів людини ми спостерігаємо певне повторення подібного, певну послідовність та індивідуальну закономірність. Якщо порівняти різні життєві періоди людини з огляду на її основний життєвий настрій, на її життєві цілі та прагнення, змісти і форми її мислення, способи її практичної поведінки, то у зміні різноманітних подій можна запримітити певну подібність, зокрема у способі індивідуальної душевної переробки життєвих ситуацій. Приміром, деякі люди реагують на опір, з яким вони зустрічаються, інтенсифікацією і посиленням своєї волі, тоді як інші шукають обхідних шляхів, а ще інші взагалі відмовляються від своєї мети і здаються. Чи інший приклад: одні люди на розчарування

чи крах своїх життєвих надій реагують журбою і смутком, інші — злістю і роздратованістю, гнітючим настроєм і безсилим озлобленням, а ще інші — активним протестом. Оскільки такі способи переживання в душевному житті індивіда можна зафіксувати як відносні константи, ми визначаємо їх як душевні риси характеру.

Отже, коли у психології говоримо про характер, то це відбувається на основі розрізнення актуального душевного життя, постійно мінливих душевних процесів і станів та відносно незмінної, різної у різних людей звичної готовності душевної відповіді, реакції на певні різновиди тих процесів і станів, тобто на певні їхні форми. Риси характеру розглядаються як звичні властивості способу переживання, які повторюються в ході життєвих подій і детермінують душевне життя «тут і тепер». Тобто під поняттям «риси характеру» у характерологічному сенсі слід розуміти готовність і схильність до певних душевних переживань (почуттів, поведінки тощо), якщо ця готовність не змінюється щомиті, а має відносну тривалість.

Кожна риса характеру є базою для реакції або природженою, або, як у випадку з дитиною, що обпеклась і боїться вогню, набутою. Риси характеру не можна безпосередньо детермінувати, їх можна лише відкривати на основі тих реакцій людини, які постійно повторюються. Взаємозв'язок, у якому перебувають актуальні душевні переживання і риси характеру, найкраще можна висловити фразою: риси характеру виявляються в актуальному душевному житті. Визначення таких рис відбувається на основі понять нахилів (властивостей), частину яких психологія творить сама, проте більшість яких уже готові до вжитку в нагромадженому за століття словесному скарбі мови. Характерознавство виконає своє завдання і реалізуватиме свої можливості тим краще, чим більше воно залучить до своєї систематики понять, уже сформованих і присутніх у донауковому мовному вжитку. Однією із найбільших заслуг Клаґеса є той факт, що він звернув на це увагу. Проте, запозичуючи цей мовний матеріал, слід постійно мати на увазі, що́ саме розуміється під поняттями, котрі позначають нахили, що мають паралелі зі встановленими раніше в межах загальної психології відмінностями між поняттями внутрішнього переживання, поведінковими поняттями і поняттями результатного досягнення[48].

Завдяки рисам характеру душевне життя людини у поздовжньому, часовому розрізі набуває помітного штампу. Якщо для позначення індивідуального образу людини ми використовуємо такі слова, як «ретельний, приємний у спілкуванні, комунікабельний, милий, різкий, мовчазний, ревний, послідовний» тощо, то цим характеризуємо лише зовнішньо видиму поведінку людини. Звичайно, ця поведінка має своє характерне душевне підґрунтя, яке у названих словах ще невизначене. Хтось може бути приємним у спілкуванні як внаслідок справжньої доброти і любові до людей, так і завдяки суспільному досвідові чи розрахованій на самоствердження техніці (будучи при

тому внутрішньо байдужим). Отже, поняття «приємний у спілкуванні» є характерологічним поняттям поведінки, а засвідчений ним нахил є нахилом поведінки. Це саме стосується поняття «енергійна діяльність». В основі зовнішньої поведінки, яку характеризує це поняття, може лежати як надлишок сил і справжня радість від активної діяльності, так і марнославство тих, хто прагне соціального визнання і влади.

Інакше з такими поняттями, як веселий, сумний, черствий, емоційний, божевільний. Індивідуальне душевне життя розглядається тут у його характерологічно істотній своєрідності не лише в аспекті зовнішньої поведінки, а й з погляду інтимних душевних процесів і станів, які ми виводимо із власного досвіду й розуміємо. У цьому разі ми говоримо про суттєві характерологічні поняття. Звичайно, суттєві поняття можуть позначати також і специфічну характерну поведінку. Тоді вони не лише виражають внутрішні душевні феномени, а й водночас розглядаються з погляду поведінки. Прикладами є феномени серйозності, легковажності, почуття гумору, доброти, ворожості, гордості, строгості, капризності. Тому рекомендуємо віднести поняття цього типу до окремої групи суттєвих характерологічних понять під назвою «поняття манери поведінки».

Поділ на характерологічні поведінкові поняття і суттєві поняття, звичайно ж, не абсолютний. Між крайніми полюсами чистих визначень поведінки і чистих визначень суттєвості розташовані перехідні форми, з яких одним притаманніші поведінкові характеристики, а іншим — внутрішні, душевні. Поділ на характерологічні поведінкові прикмети і суттєві прикмети також не абсолютний, оскільки в поведінкових прикметах, хоча і немає нічого позитивного, та все ж часто щось негативне висловлюється про внутрішньодушевні суттєві риси. Наприклад, метушлива людина — у негативному сенсі — з певністю не є психічно загальмованою.

З усього сказаного дотепер про характерологічні поведінкові поняття, на відміну від суттєвих, легко вивести визначення характерологічних понять результативного досягнення. Цими поняттями ми характеризуємо окрему людину винятково з огляду на те, як саме її індивідуальна своєрідність проектується на сферу об'єктивних досягнень — приміром, у професії. Сюди належать такі поняття: інтелігентний, діловий, ретельний, здібний до того чи того, надійний, порядний, здатний пристосуватися, самостійний. Усі вони позначають прикмети досягнення, які хоча і мають певні психічні підстави, проте ці підстави в окремому випадку не визначені в самому понятті нахилу.

Остаточним, кінцевим наміром характерознавства є з'ясування суттєвих нахилів. Крім цього, воно також має завдання виявити можливі співвідношення між поведінковими нахилами і нахилами результативних досягнень.

Інтеграція і структура рис характеру

Дотепер ми визначали характер як сукупність душевних диспозицій (рис, властивостей характеру). Проте це визначення в жодному разі не є достатнім, тому що при детальнішому розгляді спільне існування душевних диспозицій у характері виявляється особливим. Оскільки характер є живою реальністю, то йому притаманний інтегративний взаємозв'язок, тобто риси характеру як відмінні одна від одної індивідуальні риси перебувають у внутрішньому взаємозв'язку й у своїй діяльності проникають одна в одну. Індивідуальні риси, згуртовані в єдності особи, взаємозалежні, вони впливають одна на одну і надають одна одній певного забарвлення, коротше кажучи — між ними існує зв'язок, тобто вони ніколи не ізольовані одна від одної; кожна окрема риса має своє значення для іншої[49]. Диспозиційні напрями прагнень (стремлінь) в окремої людини, приміром, перебувають у внутрішньому взаємозв'язку з її настроями. Так, наприклад, честолюбна людина не здатна до основного настрою життєрадісності, крім того, її жадання впливають і на її погляди, на її мислення, і на різновиди її почуттів. Чужими для неї є прояви співчуття і відданість справі.

Отже, коли розглядаємо характер людини, то це означає не лише те, що ми на підставі постійно змінних душевних проявів прагнемо визначити його риси характеру; аналіз душевного життя людини з огляду на характер означає, що ми розглядаємо сукупність рис характеру як плетиво, в якому окремі нахили (риси) впливають одне на одного і взаємно себе визначають. Глибші шари імпульсів та емоцій, настроїв і почуттів перебувають в інтегративному взаємозв'язку зі змістами сприйнять, уявлень, об'єктивних оцінок, думок і з діловими рішеннями.

Факт принципового інтегративного взаємозв'язку виокремлених рис характеру робить зрозумілим те, що одні риси характеру між собою внутрішньо споріднені, а інші взаємно себе виключають. Ліхтенберґ[50] каже: «Я часто бачив разом сильне честолюбство і підозріливість». Якщо поставити запитання, чи здатний честолюбець на співчуття, то ми схильні дати негативну відповідь. У будь-якому разі мало ймовірним є те, що честолюбні прагнення і здатність до співчуття мають той самий характерологічний корінь, або, скажемо у позитивному сенсі: оскільки честолюбність і здатність співчувати ледве чи можна знайти разом в одному і тому самому характері, так і, з іншого боку, честолюбні прагнення й безцеремонність, з огляду на їх вияви у певному характері, споріднені між собою, тобто є «афінними». І навпаки, честолюбна скнарість і здатність співчувати антагоністичні одне одному, тобто дивергентні[51]. Так само, як характерологічно дивергентні ненависть та флегматичний темперамент. У людей із флегматичним темпераментом апріорі неможлива схильність до пристрасного, глибокого гніву. Так само добродушність та брехливість, а також добродушність та заздрість є характерологічно дивергентними. І, зрештою, існують також риси, які характерологічно поводяться, принаймні

відносно релятивно, нейтрально одна щодо одної — тобто ні афінно, ні дивергентно, як, наприклад, інтелект і соціальна схильність. Однаковий рівень інтелекту може бути опорою (засобом) як для злочинця-шахрая, так і для геніального винахідника чи лікаря — рятівника людства.

Ми називаємо характерологічним горизонтом будь-якого нахилу те поле можливих характерних нахилів, які, завдяки існуванню цього нахилу, на підставі характерологічних афінностей, у всякому разі робить їх наявність можливою. Визначення характерологічного горизонту якогось однозначно даного нахилу є евристичним принципом практичного визначення характеру, проте це не знімає необхідності перевірити, чи гіпотетично присутні у характерологічному горизонті нахили є там фактично.

Нахили (риси характеру) як виокремлені риси в єдності характеру перебувають не лише у стані взаємопроникнення і взаємовпливу, а ще й у певній упорядкованості. Існує впорядковуючий принцип, який надає окремим рисам їх ранги і значення в єдності певного характеру. Це розміщення окремих рис, їх взаємне підпорядкування і підпорядкованість (одні під одними) ми називаємо структурою, або плетивом, характеру. Якщо можна визначити, що людина честолюбна, без почуття гумору, що вона постійно невдоволена, нездатна до жертовності, працьовита і непоступлива, то з цього видно, що ці окремі риси мають внутрішню афінність; проте недостатньо лише бачити, що вони споріднені і входять разом до плетива: в особливому випадку, який ми тут маємо на увазі, необхідно встановити, що всі ці окремі риси перебувають у структурній впорядкованості: честолюбство є основним мотивом характеру, червоною ниткою, яка проходить через усі окремі риси, і відіграє роль структуруючого принципу, що дозволяє нам зрозуміти всю решту нахилів.

Завдяки структурі як організаційному принципові, який вводить окремі внутрішньо споріднені і взаємно залежні риси характеру у відношення підпорядкування (субординації) і підпорядкованості (більшої і меншої ваги, вищого і нижчого рангу), єдність характеру перетворюється на особливий різновид індивідуальної цілісності. І це означає, що окремі риси, хоча і вирізняються на тлі цілого, проте завжди залишаються складовими цілості («вмонтовані» у цілість), а їхнє значення і суть можна зрозуміти лише з урахуванням тієї цілості. Окремі риси характеру, специфічні настрої і почуття, емоції, спонуки і прагнення, думки й уявлення, рішення і вчинки перебувають у виразному взаємозв'язку, і їхнє значення ніколи не збагнути, якщо вирвати їх зі структурованого цілого, яке ми називаємо характером.

З міркувань термінологічного порозуміння, коли говоримо про структуру як плетиво рис характеру, необхідно звернути увагу, як Фелікс Крюґер [F. Krueger] розуміє поняття структури. Після попередніх досліджень Дільтая заслуга Крюґера полягає в тому, що він показав у повному обсязі значення структурного моменту у психічному житті.

Спершу треба сказати, що існує консенсус відносно того, що, за висловом Крюґера, структури є «взаємозв'язаними, відносно тривалими спрямованостями душі, проникаючими константами загальної поведінки». «Психічна структура є цілісним плетивом психічних рис характеру»[52]. Проте Крюґер обмежує поняття структури диспозиційним аспектом, тобто структура, на його думку, є поняттям, яке не можна застосовувати до актуального душевного явища, воно завжди має на увазі тільки те, що зумовлює душевне. «Психічна структура є трансфеноменальною, трансцендентною; вона не належить явищу, а стоїть за тим, що з'являється, як його несуча основа»[53]. В такий спосіб встановлюється двоїстість «буття і явища», «структури і реального переживання», причому структура має лише функцію роз'яснювального поняття, у тому сенсі, що поняття структури зводиться до обставин (умов), які передують переживанню. За Крюґером, поняття структури не можна вживати для опису актуального душевного життя. Якщо ж у наших міркуваннях поняття структури, як описове поняття, застосовується й до актуального психічного життя, як це робив і Дільтай, то ми це робимо з таких причин. Ми знаємо наше душевне життя не тільки як окремі, цілісно пов'язані переживання, тобто як набір поодиноких переживань, — цей факт був уже достатньо окреслений поняттям структурованої цілісності (ґештальта), так як це розуміє Крюґер. Тут ідеться про щось інше, а саме про те, що в усіх наших переживаннях співіснує ідентичність особистого «я» як особи зі своїми звичними оцінками і рішеннями, думками, уявленнями і сприйняттями. Звичайно, це стверджує і Крюґер: «Те, що мається на увазі... під поняттям душевної структури, безпосередньо проявляється у своєрідних переживаннях: тобто у складних, проте якісно відмінних даних глибини переживань». «Психічні структури регулярно і безпосередньо виявляються в якісних відтінках нашого переживання». Проте Крюґер вважає так лише в тому сенсі, «що через «місток досвіду» глибинних переживань можна перейти від явища до буття структури, або можна це якось «інтуїтивно» зробити»[54], тоді як з огляду на свідчення самовизначення слід було б визнати, що структура вже безпосередньо виявляється у переживанні, й тому прийнятна як описове поняття. Це ніскільки не суперечить твердженню, що умови переживання того, що ми називаємо структурою, з огляду на досвід актуального переживання, містяться у тривалих спрямованостях душевного життя, у «диспозиційній основі буття»[55], яка, знову ж таки, має власну структуру і творить саме те, що ми називаємо характером.

Звичайно ж, ми не можемо пов'язувати з поняттям цілісної структури характеру уявлення про обов'язкову гармонію, співзвучність і збалансованість окремих рис. Більше того, формальний принцип цілісності характеру допускає факти суперечності, взаємної напруженості й конфліктів. Саме так, бо ці факти взагалі можливі лише за умови цілісної спрямованості окремих рис. «Не існувало б жодних суперечностей у тенденціях, якби вони не були тенденціями одного й

того самого суб'єкта інтересів, одного і того самого індивіда, і якби вони не були моментальними чи тривалими «рисами» цілісного характеру. Саме їхнє взаємне напруження стає виявом єдності у різноманітті: без цієї єдності тенденції могли б бути різними, проте вони не мали б значення внутрішньої суперечності»[56].

Із факту структурного взаємозв'язку виникає важливе завдання для практично-емпіричного визначення характеру, яке ми називаємо структурним з'ясуванням. Воно має на меті встановлення між певними нахилами характеру взаємозв'язків підпорядкування і підпорядкованості та визначення їхнього місця у цілості характеру. Коли маємо двох людей, наділених високим інтелектом, які рівною мірою здатні мислити гостро, критично й аналітично і усвідомлювати різні зв'язки, то завданням структурного аналізу є встановити, яку валентність (вагу) мають інтелектуальні здібності у цілості кожного з двох характерів. У цьому разі може виявитись, що один використовує інтелект лише заради себе самого: він за допомогою розуму задовольняється поясненням для себе світу, сенс його життя реалізується у здобутті чисто теоретичного розуміння. Натомість для інших людей їхній добрий інтелект має цілком іншу структурну валентність. Ними рухає сильна жадоба значущості чи владолюбства, і саме для цього прагнення інтелект виявляється доцільним і успішним інструментом. Якщо у першому випадку — із теоретичною людиною — інтелект є самодостатнім і тому відіграє центральну роль у цілості характеру, то в другому — інтелект з'являється у зовсім іншому місці особистості й має істотно іншу структурну валентність. Отже, треба сказати, що в принципі за однією і тією самою прикметою характеру в різних людей стоять цілком різні структурні взаємозв'язки, які можуть мати різний структурний сенс. Тому, називаючи двох людей честолюбними, ми цим майже нічого не кажемо. З характерологічного погляду все залежить від місця честолюбності у цілісності характеру. Тут виявляється, що один із цих людей центрально честолюбний, тобто честолюбство є структуруючим принципом його характеру, інший натомість керується насамперед науковим інтересом і при цьому також честолюбний. Отже, риса честолюбства тут периферійніша в цілості характеру, тоді як там — центральна.

Ідеальною метою структурного з'ясування є структурна редукція, тобто зведення усіх нахилів, які можна виявити, до плетива первинних нахилів, що вже більше не редукуються і зумовлюють усі душевні вияви людини. Оскільки душевне життя структуроване, то існує щось на кшталт ієрархії загалом відмінних ознак. Ми змушені будемо розрізняти відносно центральні й відносно периферійні ознаки у тому сенсі, що дві ознаки А і Б периферійні щодо ознаки В тоді, коли можна довести, що існування їх виводиться з існування ознаки В, — чи то на основі статистичних досліджень, як це старається робити Каттелл[57] своїм аналізом факторів особистості, чи то на підставі безпосередньо зрозумілих взаємозв'язків. Таким шляхом ми повинні прийти до кінцевих

(остаточних) ознак, які вже не зводяться ні до чого і які я називаю характерологічними первинними прикметами.

Проте під цим поняттям не слід розуміти те саме, що у характерознавстві спадкової біології розуміють під поняттям радикала. Примат, про який ідеться у понятті характерологічної первинної прикмети, не генетичний, як у випадку радикала спадкової біології, а є приматом структурним. Примат у спадковій біології не обов'язково структурний.

Г. СОЦІАЛЬНА ПСИХОЛОГІЯ

Загальна психологія, вікова психологія і характерологія могли б вважатися центральними розділами наукової психології. У новітній період розвинулася також і соціальна психологія як окрема галузь. Вона досліджує те, що відбувається у процесі співжиття індивіда з іншими і що саме зумовлює це співжиття. В. Бек (W. Beck) предметом соціальної психології вважає «співжиття людей як фактор душевних станів і як умову душевних подій»[58].

Щодо виокремлення соціальної психології в окрему галузь науки, то це цілком виправдано з огляду на причини, які ми подамо далі[59]. Проте, значна частина феноменів соціальної психології вже розглядається у загальній психології. Оскільки душа і світ творять біполярну єдність, то це правило стосується також взаємин окремої людини з її сучасниками. Істотна ознака своєрідності буття людини та, що це буття є завжди співіснуванням (співбуттям), «буттям-із-іншими». «Людина не може існувати без суспільства, так само, як не може існувати без кисню, води, білків, жиру тощо. Подібно до останніх, суспільство — одна з найнеобхідніших умов існування людини»[60]. Саме тому в нашому подальшому розгляді основних фактів душевного життя, у розумінні загальної психології, знаходитимуть своє пояснення явища соціальної психології: імпульс самозбереження, який у часи нужди і небезпеки перетворює співіснування людей у боротьбу суперників; егоїзм, який вбачає в іншій людині обмеження власних інтересів; владолюбство і жадоба значущості, впливу яких зазнає в тій чи тій формі будь-яка людська спільнота; прагнення до товариства й різновиди суспільного (на)ставлення, почуття симпатії і антипатії, співчуття і любові, заздрості й зловтіхи, обурення і ворожості, ревності і мстивості. Усі названі щойно феномени істотні для соціальної психології і водночас є фактами загальної психології, цікавими для останньої. Ці феномени описують душевні стани і процеси у комунікативному стосунку їх до навколишнього світу і людського середовища.

Якщо все ж таки існує потреба виокремити проблематику соціальної психології і відмежувати її від завдань загальної психології, то слід брати до уваги той факт, що психологічні стосунки між людьми можна спостерігати і класифікувати також і ззовні, а саме у ситуаціях і конфігураціях, в яких відбувається людське співжиття. Більше того, існує необхідність розглядати те, що відбувається в душі людини, також

із зовнішнього кута зору, оскільки ці ситуації і конфігурації є цілісностями, які власне зумовлюють і стимулюють певні душевні взаємини. Соціальні конфігурації, в яких живе людина, не становлять просту суму існувань окремих індивідів, — це своєрідна реальність, що стоїть понад індивідами. Ці конфігурації мають свою особливу структуру, в якій кожний елемент має певну вагу (статус) і певну функцію чи роль. Різні форми людського співжиття діють подібно до силових полів, що утворюються між полюсами магніту. Душевні процеси окремих індивідів впливають на існування спільноти, з одного боку, а з іншого, ці процеси детерміновані тими формами спільноти, в межах яких вони відбуваються. Отже, соціальна психологія вивчає душевні феномени (явища), дія яких специфічно проявляється у різних формах людської спільноти: в родині й подружжі, в дитсадку і школі, в домашньому колі й політиці, у професійних групах і групах за інтересами, у випадковій спільноті і, не в останню чергу, в тому, що ми називаємо масою і омасовленням. Виходячи зі сказаного вище, людське співіснування, з одного боку, визначається душевними імпульсами і формами поведінки окремого індивіда, спрямованими на інших, а з іншого, ці імпульси й форми поведінки, натомість, детерміновані соціальною функцією, роллю, що її індивід отримує в різних формах людської спільноти: син чи донька, батько чи мати, перша чи остання дитина, чоловік чи дружина, товариш по іграх чи однокласник, сусід чи чужинець, начальник чи підлеглий, політичний однодумець чи противник, співробітник чи суперник і конкурент і т. д.

Проте існує ще одна група детермінант людського співжиття, які чинять на нього соціально-психологічний вплив, а саме — загальноприйняті способи мислення, суджень і поведінки, у сфері дії і впливу яких перебуває індивід у співжитті з іншими. Сюди належать, між іншим, народні звичаї і традиції, мова, міфи і релігія, державний устрій і способи виховання. Вони також є тими аспектами, які соціальна психологія повинна розглядати у процесі вивчення людського співжиття. Тут вона переходить у сусідню науку соціологію, причому суворе розмежування соціології і соціальної психології практично неможливе. Те, що вивчає і описує соціологія, є немалою мірою частиною соціальної психології, а з іншого боку, соціальна психологія мусить брати до уваги визначені соціологією об'єктивні форми і закони людського співжиття. З таких міркувань можна вважати основними ділянками наукової психології загальну психологію, вікову психологію і характерологію, не применшуючи при цьому видатного значення соціальної психології.

Ґ. АНТРОПОЛОГІЧНІ ПИТАННЯ ПСИХОЛОГІЇ

Загальна психологія, вікова психологія і характерологія вивчають душевне життя таким, яке воно є в нашому досвіді. Але оскільки ми досліджуємо душевну дійсність саме в людині, то наше осмислення цієї дійсності виходить за межі простого з'ясування душевних феноменів,

даних нам через досвід. Характерним для становища людини є те, що життя їй, на відміну від тварини, не просто дане — воно їй завдане. Тому можна — і треба — ставити запитання, яке значення мають факти, що їх з'ясовує психологія як емпірична наука, з огляду на суть й завдання людського буття у цілості дійсності, який сенс мають різні душевні процеси і стани. Якщо основним поняттям загальної психології і вікової психології є переживання, тобто віддієслівний іменник, що означає стан чи процес сам по собі, без пов'язування його із суб'єктом, а основним поняттям характерології є характер як індивідуальний різновид і постійна диспозиційна форма переживання, то основним поняттям антропологічного підходу є людина з погляду того, як вона у своїх душевних переживаннях здійснює власне життя (наприклад, як біологічна чи як духовна істота), іншими словами, які можливості самоактуалізації закладені в цих переживаннях. Такий підхід, що його ми називаємо антропологічним, є філософським за своєю суттю[61]. Адже філософія завжди має справу з цілісною дійсністю і намагається інтегрувати окремі зміст людського досвіду в цю цілісність, надати їм сенсу у зв'язку з цією цілісністю. Ця цілісність, про яку йдеться в межах антропологічного аспекту психології, є нічим іншим, як світом, котрий відкривається людині в її переживаннях і в якому вона живе, а основним антропологічним питанням у межах психології є те, які ставлення до цієї цілості світу проявляються в окремих душевних процесах і станах. Віндельбанд[62] сказав якось, що філософія осмислює факти до самого кінця (філософія є «das Zu-Ende-Denken», — мислення до самого кінця). Отже, в антропологічній перспективі факти душевного життя людини, що їх на основі досвіду виявляють і тлумачать загальна психологія, вікова психологія і характерологія, осмислюються до кінця, і ставиться запитання, що ці факти як різні прояви реалізації людського життя можуть розказати про людину та її позицію у світі. Таким чином ми ставимо ці факти попереду ідеї людини. Ідея не породжена абстрактними, відокремленими від досвіду ідеологічними настановами і вимогами, на які вона повинна орієнтуватись і якими має вимірюватися душевна дійсність, — навпаки, ця ідея визначається саме цією дійсністю і досвідом у процесі філософського осмислення. Ми зробимо спробу висвітлити притаманні душевному життю закони смислу (смислові закони) з погляду тієї позиції людини у світі, яка доступна їй лише у переживанні.

Наприклад, таке явище загальної психології, як пригадування, з антропологічного погляду можна уявити так: якби наша здатність усвідомлювати світ полягала лише у сприйманні й ми не мали б змоги зберігати, у формі уявлень, картини, що повсякчас доступні нам через органи відчуття, а згодом викликати їх на сцену свідомості, тоді наше знання про світ і власне буття мало б лише вимір теперішнього часу, і ми були б схожими на кіноекран, на якому пропливають окремі образи, не залишаючи жодного сліду чи відгомону. Ми були б, як каже Ніцше у своєму «Другому несвоєчасному роздумі»[63], схожі на стадо,

яке проходить повз нас, пасучись. «Воно не знає, що таке «вчора» і що таке «сьогодні», воно стрибає, їсть, відпочиває, перетравлює і стрибає знову, з ранку до вечора, із дня на день, припнуте своїм хотінням чи відразою до стовпа миттєвості». Якби ми не мали спогадів, то наше буття стиснулося б до спалаху миті, ми б збідніли, не маючи часового виміру, який надає нам визвольну широчінь і смислову повноту.

У процесах пригадування і його дзеркальному відображенні — загляданні в майбутнє — людина отримує минуле і майбутнє як обрії свого життя, і її існування, кажучи словами К. Ґ. Каруса[64], відкриває нам свою дволику подобу — епіметеїстичну (звернену назад) і прометеїстичну (звернену вперед). Проте пригадування й спогади не лише звільняють і розширюють наше буття — звільняють від тісноти «тут-і-тепер» та розширюють його часовий вимір, — а заразом несуть із собою тягар і небезпеку збіднення тієї безпосередності життя, яку мають тваринні істоти. Тварина «живе неісторично, тому що вона розчиняється в сучасності як число, не залишаючи по собі жодного химерного дробу. Натомість людина чинить опір важкому і щораз важчому тягареві минулого: воно притискає або згинає її набік, уповільнюючи ходу, як якась невидима і темна ноша... Тому людина зворушено споглядає стадо, яке пасеться, наче пригадуючи собі втрачений рай, чи на інтимно близьку дитину, котра ще не має минулого, від якого вона мала б відректись, і в блаженній сліпоті бавиться між огорожами минулого і майбутнього. І все ж таки у цій грі дитині перешкодять, надто рано викинувши її із забуття. І тоді дитина починає розуміти слова «так було», — те гасло, з яким до людей приходить боротьба, страждання і втома, нагадуючи, чим в основному є її буття — недосконаленістю, яка ніколи не завершується»[65].

Обидва феномени, а саме звільнення і розширення нашого життя, з одного боку, і тягар та відчуження від безпосередності живої сучасності, з іншого, є з антропологічного погляду суттю пригадування. Саме ця двосторонність породжує запитання — як людині слід шукати баланс між самозабуттям у живій безпосередності миттєвості й заглядданням у глибину і далечінь минулого та майбутнього, щоб змогти реалізувати свої можливості та завдання.

Подібно до фактів загальної психології, вікова психологія також має свій антропологічний аспект. Прикладом антропологічного підходу до досвіду вікової психології може бути той факт, що навряд чи існує дитина, якій відоме почуття смутку (меланхолії), проте для періоду статевого дозрівання сумні настрої властиві. Загальна психологія емпірично роглядає смуток як настрій життєвідчування, характерним для якого є переживання внутрішньої безпросвітності, порожнечі й тяжкості. Якщо піднести це загальнопсихологічне явище до рівня антропологічного питання і запитати, про що йдеться у смутку і що він, як життєвий настрій, означає для існування людини у світі, то відповідь може бути така: у смутку проявляється ставлення людини до цінностей смислу, цінностей, які кличуть людину вийти поза себе і дають її життю

опору й завершення. Те, що це запитання зависає у порожнечі й залишається без відповіді, — становить суть смутку. Коли досвід свідчить, що дитині почуття смутку ще не відоме, що воно з'являється лише у період дозрівання, то з антропологічного погляду це означає, що людина в дитячому віці повністю перебуває у замкнутому колі своїх інтересів і потреб, і що це коло у період дозрівання розривається, й людина починає виходити за власні межі, щоб дати своєму життю вищу значущість. У період дозрівання з'являється запитання про сенс життя, а настрої смутку в юнаків, відомі під назвою «світова скорбота», є не чим іншим, ніж ще не задоволена потреба такого сенсу, в якому власне життя людини виходить поза власні межі.

Так само і в характерології існують антропологічні питання. Коли характерологія вивчає типи особистостей, а, поза сумнівом, першою диференціацією людського буття стає усвідомлення факту статевих відмінностей, то суттю антропологічного підходу є питання, яке значення для людського буття має той факт, що це буття розгортається завдяки відмінностям чоловічого та жіночого начал[66]. Подані тут приклади достатньо ілюструють антропологічний підхід до фактів загальної психології, вікової психології і характерології. Зазначимо лише, що і досвід соціальної психології потребує антропологічного підходу. Вона вчить, що окрема людина є членом понадіндивідуальних онтичних цілостей, в яких вона має взяти на себе певну функцію. Так, сім'я й одруження є онтичними цілісностями, які репрезентують свою понадіндивідуальну ідею, як і культура, у сфері впливів якої ми живемо, як і, зрештою, людство в його незворотному історичному розвиткові. Коли ми називаємо філософсько-антропологічний підхід як завдання психології, то дехто може зробити закид, мовляв, чи не є психологія наукою лише про факти. Той, хто так говорить, не знає, який предмет стоїть перед ним. Значно більшою мірою, ніж інші науки, — наприклад, фізика чи історія — психологія як наука про душевне життя людини потребує, щоб ми осмислювали її предмет до кінця, тобто піднімалися на рівень філософської рефлексії. Не випадково психологія з часів античності і до XIX ст. вважалася сестрою філософії, і лише природничий позитивізм другої половини того століття розірвав цей зв'язок.

Психологія і філософія перетиналися передусім у проблемах теорії пізнання й етичних проблемах. Філософське вчення про пізнання, його джерела і достовірність неможливо обґрунтувати без врахування сенсорного сприймання, процесів уявляння і мислення. Суперечка між сенсуалістами і гносеологічними ідеалістами також виявила значення саме емпіричних фактів для філософської проблеми пізнання. З іншого боку, як ми покажемо далі, саме психологічне з'ясування процесів сприймання веде до остаточних постанов філософських питань.

Щодо етики як науки про ієрархію цінностей і правильну поведінку в житті, то вона повинна брати до уваги різноманітні мотиви людських вчинків, відомих психології, навіть коли вона виводить свої

вимоги з ідеальних обов'язків. Так, наприклад, ми знаходимо, що в етиці Арістотеля чи Канта використовуються численні дані психології. Тлумачення особливих проблем філософії мови, права, релігії і мистецтва також не може обійтися без психологічного розгляду та аналізу.

Проте в сучасну пору це передусім проблема антропології, що зводить філософію і психологію до їхньої первісної спільності. З одного боку, філософська антропологія розглядає людину в цілісності її буття, до якої передусім належить душевне життя, а з іншого боку, як уже було сказано, психологія виконуватиме своє завдання лише тоді, коли ставитиме питання про значущість душевних фактів для цілісності людського життя. Власне, завданням модерної психології якраз і є знову повернути собі той філософський горизонт, де первісно перебувало вчення про душу і душевне життя, і саме це завдання вона зможе реалізувати з допомогою антропологічного підходу[67].

Д. ЗАВДАННЯ ПСИХОЛОГІЇ ОСОБИ

Названі вище підходи до психології не існують незалежно, не конкурують між собою і не є взаємовиключними, а навпаки — вони взаємно зумовлюють і доповнюють один одного, і саме тільки завдяки їхньому взаємному переплетенню твориться єдність психології.

Це стосується передусім відношення між трьома основними галузями психології — загальної психології, вікової психології і характерології. Основою знання про душевне життя є загальна психологія. Зрозуміло, що вікова психологія залежна від основних понять, за допомогою яких загальна психологія намагається встановити порядок у розмаїтті та переплетенні душевних процесів і станів. Це саме стосується характерології: її передумовою також є загальна психологія, і характерологія може будуватись лише на ній. Так, наприклад, загальна психологія вивчає процес хотіння, виокремлюючи при цьому явище вибору рішення як складову цього процесу. Це явище потребує загальнопсихологічного з'ясування для того, щоб характерологічне дослідження могло поставити запитання: яким типам особистості притаманна рішучість чи нерішучість як постійна риса, і яке значення це має для цієї людини взагалі. Або подамо інший приклад: якщо характерологія говорить про життєрадісних людей, то це можливо лише тоді, коли поняття життєрадісності з'ясоване загальною психологією. І, зрештою, щодо взаємовідношень вікової психології і характерології, то очевидно, що передумовою характерологічного розгляду є знання етапів психологічного розвитку. Оскільки ці етапи — цілісні форми душевних станів, то вони перетинаються з різновидами характеру, і тому важливо вирішити, що́ в душевному ансамблі людини є індивідуальною своєрідністю, а що — проявом, притаманним певному етапу розвитку.

Розглядаючи відношення між загальною психологією, віковою психологією і характерологією як основними ділянками психології,

можемо сказати, що вони неначе розміщені одна біля одної горизонтально, а антропологічний підхід розташований над ними і вертикально пронизує їх наскрізь. І як загальна психологія, вікова психологія і характерологія взаємно зумовлюють і доповнюють одна одну, так і повне з'ясування душевної реальності можливе лише тоді, коли, як ми вже казали, ці ділянки поєднує і освітлює антропологічний підхід. Іншими словами, будь-яка психологія залишатиметься поверховою і неглибокою наукою, якщо їй не вдасться розгледіти за різноманітними емпіричними фактами повний образ людини, її позицію у світі і комплексні зв'язки її з цим світом.

Якщо, як вже говорилося, завдання і мета нашої презентації — показати і розтлумачити різноманітні способи, якими пізнаємо власне душевне життя і душевне життя інших, то треба, щоб усі чотири названі ділянки психології отримали висвітлення, а не лише одна з них, що заперечувало б їх взаємопов'язаність.

Поняття, яке здатне поєднати в собі усі чотири аспекти, є поняття особи (див. рис. 2). У понятті особи душевне життя розглядається з антропологічного погляду, тобто різноманітність його мінливих проявів розуміється як цілісний процес людського існування, як те, завдяки чому людина реалізує своє буття у світі й усвідомлює своє існування. Отже, розглядаючи людину як особу, ми беремо до уваги душевне життя в усій повноті й багатоманітності його процесів і явищ, що їх роглядає загальна психологія.

З іншого боку, оскільки реалізація людського буття відбувається завдяки різноманітним процесам переживань, які поступово диференціюються і зазнають різних перетворень, то душевний розвиток завжди

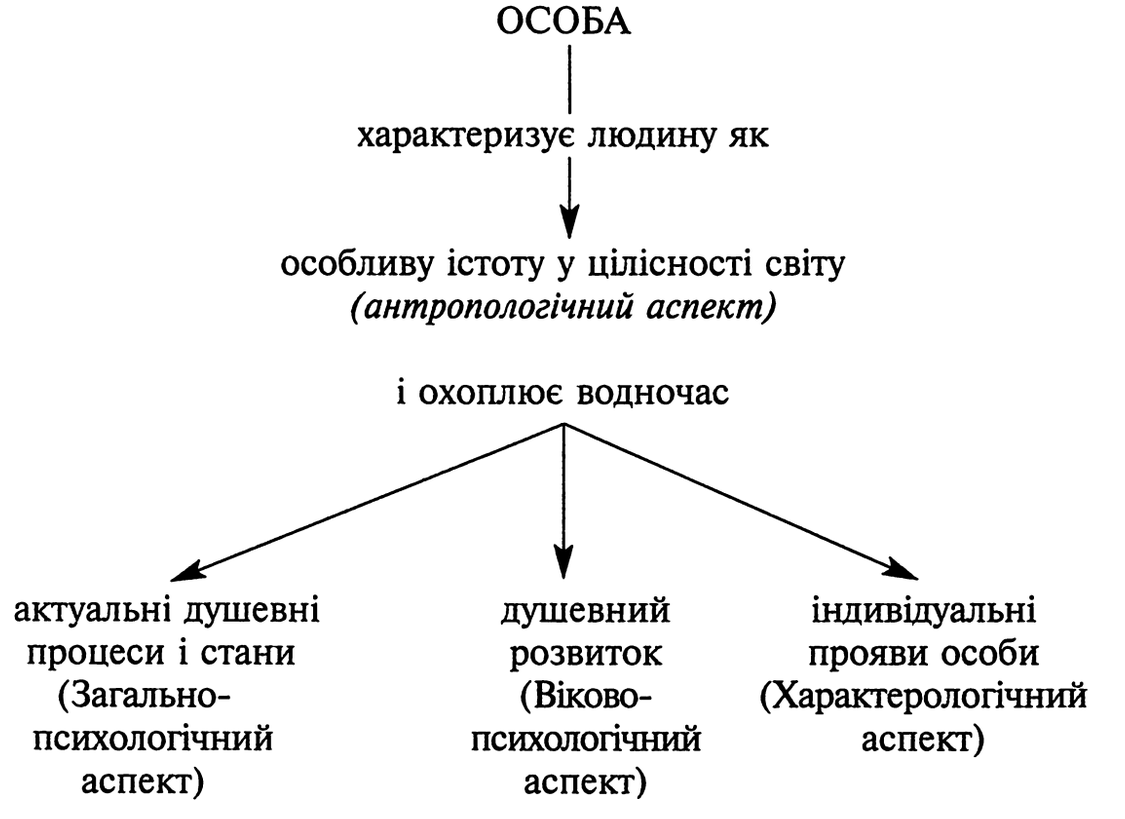


Рис. 2

є також розвитком особи. Отже, виражений поняттям «особа» аспект охоплює також і факти вікової психології. Центральне завдання вікової психології — показати і пояснити зміну душевних етапів від народження до повної зрілості як поступове становлення людської особи[68.69].

Нарешті, щодо того, як поняття характеру співвідноситься з поняттям особи і якою мірою вивчення душевного життя з погляду на особу охоплює також аспекти характеру, то відповідь буде така: характер є душевною своєрідністю людини, тим, як вона начебто бачиться ззовні й відрізняється від інших людей. З погляду на характерологію, у порівнянні з оточенням одна людина така, а інші люди — інакші. Натомість особою людина є в набагато ширшому розумінні, а саме в розумінні онтологічної побудови світу, як унікальна, неповторна і своєрідна істота, яка осмислює, реалізує і переживає своє життя у світі й зі світом завдяки різноманітним процесам і формам переживання. Оскільки людське оточення належить до цілості світу, то розгляд душевного життя з погляду особи повністю уможливлює застосовування характерологічного підходу й тут, тобто поняття «харктер» не поглинає поняття «особи»[70].

3. ЗАСОБИ І ШЛЯХИ ПСИХОЛОГІЧНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

Як предмет психології ми визначили сферу переживань і окреслили основні аспекти її вивчення. Тепер постає питання про методи психології — питання, з якого кожна наука має відзвітувати. Його можна сформулювати так: як має діяти психологія, щоб здобувати знання у своїй досвідній сфері, які засоби і шляхи дослідження вона має у своєму розпорядженні?

Щоб відповісти на це запитання, треба взяти до уваги той факт, що душевна, психічна дійсність — на відміну від неодушевленої дійсності, наприклад, уламка скелі — виявляє своєрідну двоїстість. Вона дається нам у двоякому аспекті — спершу індивідуальному носієві як його внутрішній світ, як сфера його переживань, його імпульсів і прагнень, його настроїв і почуттів, його уявлень і думок, його оцінок і цілей, його рішень і вчинків. Проте душевний внутрішній світ не обмежується лише усвідомленням його з боку його індивідуального носія, цей світ має не лише своє внутрішнє обличчя, а й здатен виявлятися назовні. Він входить у сферу зовнішнього світу, в якому душевно-духовні індивідуальні істоти зустрічаються, знайомляться одна з одною і налагоджують свої взаємини.

Цій двобічності, в якій душевна дійсність представляється кожному, а саме, з одного боку, як досвід власного внутрішнього світу, а з іншого — як вияв душевного життя в інших, відповідає також двоїстість психологічних методів. Розрізняються два методи: самоспостереження і спостереження над іншими.

А. САМОСПОСТЕРЕЖЕННЯ І СПОСТЕРЕЖЕННЯ НАД ІНШИМИ

Самоспостереження

Для розуміння цього явища необхідно розмежувати такі поняття: власний досвід (самодосвід), самоспостереження і самооцінка. Ми усі знаємо, що таке радість, здивування, голод чи насиченість. Усе це наш душевний досвід. Такий досвід має вже дитина. Вона каже нам, що втомлена, чи голодна, чи боїться. Проте дитина переважно ще не знає, що таке самоспостереження. Про самоспостереження йдеться тоді, коли ми свідомо скеровуємо промінь нашої уваги на душевні процеси і стани, щоб визначити та описати етапи їх перебігу та різноманітність їхнього змісту. Щодо самоповаги, то вона полягає в оцінці стану речей, які знаходимо в нас самих. Вона може поширюватися на наш зовнішній вигляд, на нашу поведінку і вчинки, а також на внутрішні душевні процеси, які ми визначаємо у процесі самоспостереження.

Передусім необхідно відокремити самоспостереження від самооцінки для того, щоб правильно визначити сферу, в якій діє самоспостереження, і встановити його методичну вартість з огляду на ті закиди, що лунають на його адресу, і щоб приглянутись ближче до найважливіших із них.

Цілком справедливо вказують на досвід, а саме на те, як часто люди у самоспостереження вплітають самооцінку і, отже, потрапляють у небезпеку самообману. Це стосується передусім визначення мотивів. Сюди підходить афоризм Ніцше: «Я це вчинив, каже моя пам'ять. Я не міг цього вчинити, каже моя гордість, і залишається невблаганною. Врешті, пам'ять здається».

Якщо такі факти стають основою для закидів проти самоспостереження, то слід визнати, що об'єктивність самоспостереження стає ризикованою завжди лише тоді, коли йдеться про процеси, визнання яких є для людини прикрим, тобто тоді, коли самоспостереження водночас провокує самоповагу чи принаймні підводить до неї. Проте це ще не означає, що в таких випадках шляхом самоперевірки самоспостереження не може йти далі і викривати момент самообману, зумовлений себелюбством.

Крім того, варто сказати, що в душевному житті існують також різноманітні процеси, констатація яких не потребує оцінки, які є оцінково-нейтральними, і де встановлюються лише думка чи погляд. Сумніви у можливості самоспостереження, які базуються на небезпеці самообману, не мають значення для цілої низки душевних процесів, а саме для тих, до визнання і визначення яких суб'єкт ставиться нейтрально. Це стосується цілої низки процесів сприймання і мислення, пам'яті й волі.

Другий закид на адресу методу самоспостереження підкреслює, що наша мова не досить витончена, щоб описати надзвичайно складні, мінливі й швидкоплинні процеси, які в нас відбуваються. Адже слова

є одягом, скроєним для предметів зовнішнього світу, які чітко розмежовані між собою, в той час як феномени душевного життя плавно переходять один в одного. Справді, наскільки важке завдання — пе́редати словами зміст переживань — знає кожен, хто намагався висловити усю специфічну своєрідність сну. Мова виявляється занадто жорсткою, щоб зловити атмосферичність і пливучість сновидінь, їхню минущість, передати той стан, коли душа залишається цілковито сама з собою. Ми намагаємось описати сон, та коли вдаємося до слів, то постає небезпека, що змінимо сон і надамо йому чіткіших контурів, ніж він мав насправді. Справді, тяжкість мовного формулювання ставить самоспостереженню певні межі, які, звичайно, для однієї людини вужчі, а для іншої — ширші, але, в кожному разі, через тренінг і вишкіл можуть бути зведені до певного мінімуму.

Третій і найголовніший закид на адресу самоспостереження полягає у твердженні, що неможливо спостерігати за психічними процесами в конкретний момент їх переживання, зумисно зосереджуючи на них свою увагу. Це, мовляв, руйнує переживання або, у всякому разі, змінює його. Самоспостереження потребувало б роздвоєння суб'єкта, який по суті є єдиним.

Цей закид, що його висловив французький філософ Конт [A. Comte, 1798–1857], безсумнівно, має раціональне зерно. Проста, здорова людина зазвичай звертає свою увагу на навколишній світ, на ті враження, які у неї цей світ створює, і на ті цілі та завдання, які вона (людина) хоче реалізувати в цьому світі. Чим більше цей напрям притягає її, тим неприроднішим для неї стає спрямовувати світло своєї уваги на свій внутрішній світ, спостерігати і фіксувати свої душевні процеси. «Приміром, я роздумую над якоюсь математичною проблемою. Якщо я маю спостерігати за цим процесом роздумування, то у своїх математичних роздумах я не рухатимуся вперед, оскільки намір самоспостерігання заважатиме мені у цьому. Або, скажімо, я переживаю сильну емоцію (афект). Якщо при цьому взагалі буду в змозі перейти до самоспостереження, то, можливо, що певне напруження та інші органічні відчуття, які супроводжують емоцію, будуть противитись спостерігану; а сама емоція в цьому разі зникне або стане слабшою»[71]. Отже, чим більше наші переживання опановують нас, чим інтенсивніше ми переживаємо, тим важчим стає одночасне самоспостереження. Уявімо собі, що станеться, коли учасник автоперегонів намагатиметься не лише керувати авто, а й водночас спостерігати при цьому за своїм душевним та емоційним станом. Якщо у момент переживання він намагатиметься зосередити свою увагу саме на цьому переживанні, тоді виникає небезпека, що природний перебіг переживання буде порушено. У своєму оповіданні «Прокляття жаби» Ґустаф Майрінк з гумором і дуже образно зображає деструктивний вплив самоспостереження: жаба пристрибала до багатоніжки і вклонилася їй, засвідчуючи свою повагу і захоплення нею. Мовляв, тобою варто захоплюватися, бо ти кожної миті знаєш, що зробити з кожною зі своїх численних ніжок, і я

не уявляю собі, як ти даєш собі раду. Багатоніжка перейнялася повагою до свого таланту й вирішила ретельно зважати, що саме вона робить у своєму пересуванні. Жаба пострибала додому, багатоніжка теж хотіла йти, проте не змогла рухнути жодною з багатьох своїх ніжок.

Якщо, отже, очевидно правильним є твердження, що самоспостереження змінює або руйнує природний перебіг процесів, то все ж таки можна вказати дещо і на його підтримку. Згоден, справді, в один і той самий момент неможливо розподілити увагу між переживанням і спостереженням за цим переживанням. Проте, з іншого боку, все-таки цілком можливо звернути увагу на перебіг і зміст переживання безпосередньо після цього переживання, у послідовному образі. Отож самоспостереження не є абсолютно синхронним із переживанням, проте воно можливе завдяки безпосередньому пригадуванню у послідовному образі. Факт існування такого післяобразу пов'язаний з фактом душевного часу. Подібно до того, як відчуття світла в певний момент ще присутнє, хоча об'єктивний світловий подразник вже не діє, так і спричинене певною ситуацією переживання — чи то процес мислення, чи афект, чи вчинок — присутнє ще деякий час як відгомін, хоча ситуація вже минула. Проведене на основі цього післяобразу самоспостереження залишається шляхом до розуміння, від якого психологія не може відмовитись.

При цьому, звичайно, психолог повинен завжди усвідомлювати ризики самоспостереження. Він має знати, що позиція самоспостереження не природна, вона є необхідним злом. Недовіра, яку дехто відчуває до психології, значною мірою базується на правильному розумінні того, що самоспостереження як самоціль справді є чимось непродуктивним, ба навіть блюзнірським і протиприродним. Адже людина не належить сама собі, а належить світові, а самоспостереження зосереджує людину цілковито на власному «Я» і відчужує її від світу. Між людиною і світом постають тисячі дзеркал, в яких вона бачить лише себе. Цей закид можна подолати щойно тоді, коли самоспостереження не буде кінцевою метою і самоціллю, а лише засобом реалізації завдань загальнолюдського розуміння. Якщо, з одного боку, психологом може бути лише той, хто пізнав себе завдяки ретельному самоспостереженню, то, з іншого, він ніколи не виконає завдань і не зрозуміє сенсу психології, застрягаючи на тому самоспостереженні. Етосом психології є не самовіддзеркалення, яке ніколи не виходить за межі зачарованого кола самоаналізу, а розуміння людського начала, яке виявляється у широкому світі. На цьому варто особливо наголосити, оскільки досвід свідчить, що психологія особливо сильно приваблює до себе людей, які не можуть дати собі ради самі з собою і гадають, що, психологічно займаючись самі собою, вони зможуть виборсатися з хащів внутрішніх труднощів і проблем.

Проте з погляду методики психологія не може відмовитися від з'ясування власного досвіду, базованого на самоспостереженні. Немає сумніву в тому, що поняття, якими ми позначаємо феномени душевного життя, його процеси і стани, зрозумілі для нас тією мірою, якою ми у

власному переживанні самі їх відчули або принаймні могли зрозуміти в інших. Базовий словник психології, яка для нас зрозуміла, взятий із нашого життя. Коли психологія розповідає про уявлення, відчуття, настрої, про пам'ять і фантазію, про самовідчуття чи акти волі, то лише з власного досвіду ми знаємо, що мається на увазі. Незрячій від народження людині ніхто не здатний допомогти зрозуміти, що означає бачити кольори, форми і рух.

Якщо фактично власний досвід, прояснений завдяки самоспостереженню, є одним із головних джерел психологічного знання, то це не лише у тому вузькому сенсі, що той, хто прагне науково вивчати душевне життя, вивчає його лише завдяки своєму самоспостереженню, а й ширше: він також вивчає самоспостереження інших (опосередковане самоспостереження). Саме так із розповідей душевнохворих і на основі їхнього досвіду й самоспостереження психопатолог дізнається про такі анормальні переживання, як галюцинації, шизофренічний потік думок чи обсесивні думки і компульсивні вчинки. Такі самоспостереження не обмежуються лише анормальними переживаннями, а поширюються й на всі переживання, спричинені особливими душевними ситуаціями — наприклад, переживання у момент смертельної небезпеки.

Спостереження над іншими

Якщо самоспостереження має центральне значення для завдань класифікації і феноменологічного тлумачення у загальній психології, то вікова психологія і характерологія покладаються передусім на спостереження над іншими. Не кажучи вже про психологію тварин, яка взагалі виключає можливість самоспостереження, про душу малої дитини чи школяра ми нічого або дуже мало довідуємося на основі самоспостереження. Психологія юності теж не може загалом приймати те, що юнаки пишуть у своїх щоденниках про свої душевні переживання, без перевірки брати їхню самохарактеристику за чисту монету. Щодо характерології, то слід нагадати, що характер є проявом індивідуальної своєрідності, яка стає очевидною у порівнянні з іншими. Через самоспостереження неможливо визначити, чи різнимося ми характерологічно від інших, і якщо так, то якою мірою, і то не лише тому, що самолюбство затуманює наш погляд і веде до самообману, а з набагато принциповішої причини: ми зовсім не можемо бачити себе іззовні в той спосіб, у якому спостерігачеві характерологічно проявляються інші люди.

Із вищеназваних причин для вікової психології і характерології необхідне спостереження над іншими. Воно базується на зовнішній поведінці у найширшому сенсі того слова. З одного боку, сюди входять усі вчинки людей, уся різноманітність того, що вони роблять у певних ситуаціях, спосіб їхньої поведінки, їхній «біхевіор» (якщо користуватися терміном, запропонованим американськими психологами), а з іншого боку — широка сфера явищ експресії, вираження (Ausdruckserscheinungen), яка натомість поділяється на окремі різновиди.

Тут маємо передусім явища, які зустрічаємо безпосередньо у їхньому живому прояві в інших людей, що їх можна позначити терміном «безпосередня (актуальна) експресія». Сюди належать міміка (рух м'язів обличчя людини відповідно до її почуттів чи настрою) і сліди, які завдяки повторюваності мімічних рухів залишились на обличчі[72]. Жести (жестикуляція), гримаси, пози тіла і манера поведінки — об'єднані поняттям «пантоміміка» — також належать до форм прояву душевного життя[73]. У рухах тіла і жестикуляції виражаються передусім відмінності у темпераменті. Існують відмінності між жвавою, імпульсивною людиною і людиною спокійною, вдумливою, між комфортабельним флегматиком і пристрасним паливодою, нервовою, схвильованою — і спокійною, певною себе особою. Пози тіла і жестикуляція відображають також самовідчуття людини. Ми відразу впізнаємо лакейського підлабузника, який завжди готовий кланятись, і патетичного чванька, який, надуваючись, прагне максимально збільшити об'єм свого тіла, крокує, широко розставляючи ноги. Ще інакше рухається і поводиться боязка, нерішуча людина, яка, зустрічаючись з іншими, не має відваги поводитись вільно і впевнено. Далі, формами експресії ми вважаємо також і різноманітні манери мовлення — на відміну від того, що́ людина говорить[74]. Тут ми бачимо відмінності в темпі мовлення (повільний — швидкий), у ході мовлення (рівномірно-плавний — поривчасто-різкий, емпіричне дослідження людської міміки є виразно-точний — нестримно-поспішний), відмінності у силі голосу (слабкий — сильний) і багато інших, які щось свідчать про мовця. Сумного ми впізнаємо за матовістю його голосу, боягузливого — за нерішучою манерою мовлення, схвильованого — за певним коливанням голосу і незрозумілими вигуками, психічно загальмованого — за заминками і судомами.

Окрім безпосередніх проявів, які ми спостерігаємо в їхньому живому вираженні в інших людях, існують певні прояви, які відокремилися від особистого душевного життя суб'єкта і стали об'єктивними, але, незважаючи на те, мають своє обличчя, яке піддається психологічному тлумаченню. Ми називаємо їх опосередкованими, або об'єктивними проявами. Сюди належить почерк, що відтворює рухи руки у процесі писання, і що його намагається тлумачити графологія[75], а також кожний результат розумової діяльності — незалежно від того, чи тут ідеться про есей або малюнок учня, чи історично передані й підтримувані культурні надбання живопису, скульптури й архітектури, поезії та музики, світогляду, релігії, форми державного та суспільного устрою тощо.

Від безпосередніх проявів опосередковані прояви відрізняються тим, що вони не лише вказують на носія (суб'єкта) душевного життя, а й претендують також на об'єктивний, понадіндивідуальний зміст. Їх слід розуміти як самостійні, автохтонні, надособистісні реалії. Факт, що їх можна психологічно тлумачити, є начебто їхнім другим обличчям, яке проступає крізь об'єктивний смисл (ідею). Людвіг Ріхтер у своїх спогадах описує, як він, «будучи молодим художником, одного разу

в Тіволі* разом із трьома приятелями взявся малювати фрагмент пейзажу, вирішивши ні на йоту не відступати від оригіналу. І хоча взірець був однаковий для всіх і кожен талановито відтворював те, що бачили його очі, проте з'явилися чотири цілком різні картини, настільки різні між собою, наскільки різними були особистості чотирьох художників. Із цього автор дійшов висновку, що не існує об'єктивного бачення і що, залежно від темпераменту, форма й колір сприймаються по-різному»[76]. Дільтай був тим філософом, який підніс метод тлумачення й інтерпретації опосередкованих об'єктивних проявів душевного життя до рівня методу вивчення культурно-історичних та духовних явищ, запропонувавши для цього термін «герменевтика»[77]. Це усе, що я хотів сказати про явища експресії як особливо важливого напряму спостереження над іншими у психології.

Те, що спостереження інших слід трактувати з особливою методичною обережністю, очевидне, оскільки душевне життя іншої людини ніколи не відкриватиметься нам з тією безпосередністю, як власне. Потрібні передусім певний вишкіл і досвід, а також особлива критична обачність, щоб правильно тлумачити поведінку та душевні прояви іншої живої істоти. Це стосується передусім наукового вивчення душевного життя у тварин і дітей, де, звичайно, нам бракує контролю над самодосвідом і самоспостереженням, і де завжди існує небезпека поспішно тлумачити це життя, придумуючи його за зразком власних переживань. Радикального висновку із цього дійшли біхевіористи, які обмежуються фіксуванням лише зовнішньої поведінки живої істоти у певних ситуаціях. Вони не дозволяють собі жодних тверджень про те, що відбувається всередині душі. Тому що — як вони аргументують — об'єктивно даною у досвіді є тільки поведінка в її різноманітних формах. Мова про душевне життя, переживання, свідомість відхиляється як ненаукова справа. Про обмеженість такого радикального бачення вже говорилося вище.

Б. ПРИНАГІДНЕ СПОСТЕРЕЖЕННЯ І ЕКСПЕРИМЕНТ

Як самоспостереження, так і спостереження над іншими можна проводити двояким способом, а саме як принагідне спостереження і експеримент.

Принагідне спостереження

Про принагідне спостереження говоритимемо тоді, коли, не маючи можливості викликати для вивчення («продукувати на бажання») певні душевні процеси і явища, ми використовуємо для спостереження випадкову подію чи дану людині долю, і залишаємо або змушені залишати незмінним природний перебіг подій. Це стосується як самоспостереження,

* Тіволі — місцевість в Італії.

так і спостереження над іншими. Що людина переживає перед лицем смерті і як вона тоді поводиться, ми дізнаємося лише тоді, коли доля поставить нас самих або інших перед загрозою життю. Це саме стосується численних інших переживань, наприклад, великого кохання чи пристрасті, які не можна просто викликати, а які доля у визначений нею час дарує людині. І якщо пригадуємо собі військові події на фронті чи в тилу, то тут ми також маємо справу з власним психологічним досвідом і досвідом інших людей, що належить до сфери принагідного спостереження. Проте немає потреби вдаватися аж до таких драматичних випадків душевного досвіду, щоб унаочнити поняття принагідного спостереження. Воно знаходить своє широке застосування у дитячій психології. Дитину залишають саму на себе і фіксують (записують) усі психічні прояви та способи поведінки, які можна сконстатувати упродовж дня. Такі спостереження спонтанних проявів життя дитини з'являються у виданнях під назвою «Дитячий щоденник» тощо і призначені для батьків, вихователів дитсадка та педагогів.

Експеримент

Проте душевні процеси і стани можна викликати також свідомим створенням певної ситуації. Тоді науковий метод набирає форми експерименту. Фізика була тією наукою, яка вперше і найуспішніше застосувала метод експерименту. Спершу він також виник із випадкових, принагідних спостережень окремих процесів (подій) у фізичному світі. Так, наприклад, італійський дослідник Ґальвані помітив здригання жаб'ячої ніжки, підвішеної на латунному гачку, при контакті з металом. Це зовсім випадкове спостереження стало початковим поштовхом для систематичних дослідів, які, зрештою, привели до винаходу іншим італійським фізиком Вольта першої електричної батареї. Подібно виглядала ситуація з багатьма відкриттями у галузі фізики й хімії: не ставлячи собі цього за мету, дослідники виявляли сукупність обставин, які зумовлювали певний процес і уможливлювали спостереження за ним. Проте завдяки експерименту первинний досвід принагідного спостереження розширився. Експеримент — це методично підготоване, удосконалене й інтенсивне спостереження, коли настання проблематичного явища (феномену) не піддається природному ходу речей. Для експерименту істотним є те, що ми свідомо і планово наперед передбачаємо і створюємо передумови для постання якоїсь події, щоб мати змогу спостерігати за нею в усіх проявах її своєрідності й закономірностяхперебігу. За словами Канта, під час експерименту нас повчає природа, проте «ми не виступаємо в якості школяра, котрому вчитель розказує, що хоче, а радше в якості судді, який змушує свідка відповідати на запитання, які той йому ставить»[78]. Отже, як метод дослідження експеримент має ту перевагу над принагідним спостереженням, що дозволяє відтворювати проблематичні події чи

процеси довільну кількість разів, таким способом з'ясовуючи їхні закономірності. Крім того, під час експерименту існує можливість довільно змінювати процедури, вводячи нову умову або кілька нових умов. Тобто експеримент можна урізноманітнювати. Це все про суть експерименту.

Різновиди і масштаби застосування експерименту у фізиці та психології істотно відрізняються. Перша відмінність та, що фізичний експеримент займається лише кількісними вимірюваннями. Міряють час, відстань, сили; так, у дослідженнях азоту отримані результати його ваги, які різнились кількома тисячними грама, привели до відкриття нових хімічних елементів. Проте у психології вимірювання викликаних у процесі експерименту процесів і станів не є його обов'язковою складовою, оскільки різноманітність душевного життя людини ґрунтується не на кількісних, а на якісних відмінностях. Вимірювати можна хіба час реакції, пороги чутливості (мінімальну силу подразника) та розумову кмітливість — т. зв. тести інтелекту. Спроби Фехнера [G. T. Fechner, 1801–1887] зробити із психології науку, яка ґрунтується цілковито на принципі точних вимірювань, виявилися помилкою[79]. Це саме стосується психології Гербарта [J. F. Herbart, 1776–1841], який намагався побудувати всю теорію переживань на елементах уявлення, при чому уявлення вважаються незмінними величинами, які визначаються кількісно і відрізняються одне від одного, як атоми у фізиці різняться між собою атомною масою. Після цієї спроби квантитавної редукції психологія швидко знову повернулася до усвідомлення того, що реальність переживань є сферою якісних відмінностей. Насправді психологічний експеримент часто змушений вдовольнятися суто якісними спостереженнями. Так, психолог вдається до гіпнозу, щоб дізнатись, як досліджувані особи поводять себе під час і після гіпнозу. Число як кількісний параметр застосовується лише для визначення частотності якісно різних душевних процесів і станів. У таких випадках статистика не лише знаходить своє виправдання у психології, а і є для неї необхідною. Вона дає змогу на основі частотності появи якісно визначених душевних процесів і станів дійти висновків про певні закономірності переживання, поведінки і вчинків. Проте і тут визначення якісних ознак має передувати визначенню ознак кількісних. Треба точно знати, що саме — визначене якісно — ми статистично обчислюємо.

Щодо масштабів застосування експерименту в психології, то досвід свідчить, що ці масштаби значно менші, ніж у фізиці. Якщо фізика чи хімія, власне, і живуть експериментом, то у психології лише частина емпіричних фактів робиться доступною завдяки експерименту. Відносно успішно застосовували експеримент для вивчення таких явищ, як відчуття, сприйняття і пам'ять. Складніші душевні процеси також можна до певної міри вивчати на основі експерименту. Так, експериментальна психологія мислення Вюрцбурзької школи принесла вартісне розуміння процесів мислення, зокрема розуміння своєрідності

творення понять. Також і експериментальна вольова психологія, яку розвивав Ах [N. Ach, 1871–1946], зробила істотний внесок у розуміння структури і своєрідності вольових процесів. Проблематичним є застосування експерименту, коли йдеться про складніші душевні процеси, які належать до центральних сфер переживань. Так, дослідження релігійних переживань, які проводив Ґірґензон, а також пов'язані з ними дослідження переживань цінностей, які проводив Вернер Ґрюн, попри всю значущість отриманих висновків, все-таки відзначались певною штучністю експерименту.

Отже, незаперечним є факт, що застосування експерименту у психології дало вартісні результати й даватиме їх і в майбутньому. Проте, з іншого боку, кожен, хто має глибше знання людської природи і своєрідності душевного життя, знає, що у процесі лабораторного експерименту можна викликати лише обмежене коло душевних процесів, і що можливість застосування експерименту зменшується, чим далі ми відходимо від периферії сенсорного усвідомлення світу й заглиблюємось у сферу центральних переживань. Не експериментальна лабораторна ситуація, а екзистенційна ситуація в житті людини здатна викликати почуття ненависті чи любові, акти безповоротного рішення, сміливий чи хоробрий вчинок або прояв справжніх, закорінених у глибині душі переконань. Такі переживання неможливо викликати для наукового дослідження у лабораторії. Метод експерименту виявляється непридатним, коли ми намагаємось проникнути до глибших шарів душевного життя. До того ж, тут діють «моральні та гуманітарні принципи», які «істотно обмежують застосування психологічного експерименту»[80]. Недовіра до психології, яка на сьогодні ще досить поширена, достатньо обґрунтована, якщо та, базуючись на однобічному методичному оптимізмі, орієнтується на природничий підхід і прагне шляхом експерименту наблизитися до розуміння душевної дійсності. Після того, як уже Вундт у своїй психології народів відійшов від цього методичного оптимізму, сьогоднішній розвиток психології вийшов за свої первинні межі. Клінічний досвід і спостереження за даними долею актуальними життєвими обставинами стали рівноправними з лабораторно-експериментальними методами. Цим також для наукової психології відкрито шлях продуктивного використання знань про людську душу, що їх дає поет як спостерігач життя і тлумач людської природи, навіть якщо ці знання не можна точно виміряти й експериментально перевірити. Гердер[81] якось сказав, що, на його думку, «Гомер і Софокл, Данте, Шекспір і Клопшток дали для психології і розуміння людини більше, ніж Арістотелі та Ляйбніци усіх епох і народів». Навіть якщо таке твердження однобічне і перебільшене, то все ж воно має рацію тому, що психологія не може обійтися без психологічного досвіду поетів і якраз у ньому знаходить особливо важливі істини. Той, хто вбачає в цьому відступ від методологічної совісті й порушення наукової дисципліни, все ще не розуміє своєрідності

душевної дійсності, яка не допускає свавільного виклику на експериментальний стіл піддослідної тварини, а в багатьох випадках лише відповідає на запитання, які ставить саме життя. Саме межові життєві ситуації, кризи, і удари долі дають змогу проявитися справжній серцевині душі людини[82].

В. ПРИРОДНИЧО-НАУКОВИЙ ТА ГУМАНІТАРНИЙ МЕТОД

Проблема сфери експерименту тісно пов'язана з питанням, якою наукою є психологія — природничою чи гуманітарною. Це питання увів у методичну свідомість психології наприкінці XIX ст. В. Дільтай [W. Dilthey, 1833–1911] у своїй праці «Міркування про дві психології: аналітичну і описову», а далі розвинув Е. Шпранґер [E. Spranger, 1882–1963] у своїй книзі «Різновиди людського життя»[83], радикально розмежувавши природничу і гуманітарну психологію.

Поштовхом до цього стало те, що наукова психологія XIX ст. — як уже згадувалось — орієнтувалася на методичний ідеал природничих наук. Коли було перенесено їхню методику у сферу душевного життя, три основні пункти природничих досліджень стали проблематичними: зведення дійсності до її найпростіших складових (елементів) і до закономірностей їхніх комбінацій та конфігурацій; детермінація процесів і станів категоріями розміру і кількості, тобто зведення усього якісного до каузально-механічного принципу пояснення явищ. Щодо поділу душевного життя на елементи, за аналогією з природничим поділом на атоми, то вже говорилося про те, що це суперечить інтеграційній взаємозалежності й цілісному характерові душевного життя, а застосування доречного у фізиці аналітично-ізолюючого підходу до своєрідності переживання неспроможне адекватно задовольнити його потреби (вимоги). Як свідчать спроби Гербарта і Фехнера, це стосується також характерного для природничих наук провідного методу квантифікації вимірювання величин.

І, нарешті, щодо перенесення центрального для фізики каузально-механічного тлумачення у сферу душевних процесів і станів, то тут також слід зробити критичні зауваження, тому що умови постання подій і взаємозв'язки між ними у фізиці та психології істотно відрізняються одні від одних. Якщо ми триматимемо шматок свинцю над відкритим полум'ям, то пересвідчимося, що свинець плавиться. Жар полум'я і плавлення свинцю ми поєднумо зв'язком причини й наслідку. Проте нам не спадає на думку, що існує внутрішня необхідність того, що жар полум'я спричинює плавлення саме свинцю. Щоправда, ми змушені, як це довів філософ Кант, завдяки структурі нашого розуму, мислити про всі події у формі причини і наслідку, умови і зумовленого. Те, що плавлення свинцю має якусь свою причину, дано нам у необхідності мислення. Але те, що жар полум'я має для шматка свинцю саме такий наслідок, ми сприймаємо лише як факт досвіду, який не дає

нам причини думати, що існує якась внутрішня необхідність цього взаємозв'язку.

Проте інакшими є характер і спосіб, у яких проявляються нам взаємозв'язки душевної дійсності. Якщо людина в якомусь місці пережила щось жахливе і відчуває імпульс покинути це місце, який вона, врешті-решт, задовольняє, то взаємозв'язок умов, у якому перебувають жахливе переживання й зумовлена ним поведінка — покидання місця, — уявляється нам у цілком інший спосіб, ніж взаємозв'язок між жаром полум'я і плавленням свинцю, або як взаємозв'язок, який ми усвідомлюємо, коли вдаряємо молотком по дзвону і чуємо звук. У першому випадку ми не просто констатуємо, що один феномен цілком зовнішньо приєднується до іншого, а розуміємо внутрішню необхідність, динамічний взаємозв'язок, що спричиняє покидання місця через жахливе переживання. Жахливе переживання подібне до зерна, посіяного в душі людини, з якого проростає бажання покинути ту сцену (арену, місце). Цей образ проростання і розвитку не можна застосовувати для опису згаданого фізичного прикладу з плавленням розжареного свинцю чи ударом дзвона. Спосіб, у який тут уявляється нам взаємозв'язок між подіями, має характер зовнішнього, «один-поряд-одного» співіснування, подібно до перлин, нанизаних на нитку. На відміну від того, взаємозв'язок між подіями в душевному житті уявляється нам як випливання одного з іншого, причому ми уявляємо ще й певний активний центр, який щось породжує. У сфері фізичних наук діяльний взаємозв'язок є лінійним, а у психології — циклічним[84]. Цю відмінність можемо описати ще й так: у першому випадку цей взаємозв'язок ми сприймаємо іззовні, а в іншому — зсередини. Або, висловлюючись термінологічно точнішою формулою, у разі вимірюючих (квантитативних) природничих наук ми маємо справу з каузальними взаємозв'язками, а у психології — з мотиваційними взаємозв'язками. Цю відмінність Дільтай висловив програмово так: «Природу ми з'ясовуємо, а душевне — розуміємо»[85]. З погляду таких мотиваційних взаємозв'язків ми усвідомлюємо, що почуття власної неповноцінності може породжувати невдоволення і злість, тобто тенденцію до приниження чи заперечення тих цінностей, які ми самі не спроможні осягнути. Завдяки цим мотиваційним взаємозв'язкам ми також розуміємо, що люди, яких у дитинстві критикували, лаяли і принижували, і які, отже, звикли до того, що інші вважають їх неповноцінними, та ще й перебували у тіні здібніших і егоїстичніших братів і сестер, у подальшому житті мають почуття власної меншовартості і побоювання конкуренції у життєвих (професійних) ситуаціях.

Твердження, що душевні взаємозв'язки ми переживаємо зсередини, а душевні процеси можна зрозуміти завдяки їх взаємопороджуваності, не втрачає своєї ваги з огляду на факт, що мотиваційні взаємозв'язки за певних обставин взагалі не присутні у свідомості людей, проте вони діють. Великою заслугою Ніцше є відкриття несвідомих

мотиваційних взаємозв'язків, за яке його дослідження людської душі отримали не дуже точну назву викривальної психології.

Посилаючись на мотиваційні взаємозв'язки, які широко впливають на перебіг душевного життя, ми бачимо, що каузально-механістичний метод природничих наук не можна in toto переносити на душевне життя, оскільки він не відповідає предмету дослідження психології.

Проте не лише існування мотиваційних взаємозв'язків робить неможливим таке перенесення. У душевному житті вони тісно переплітаються зі смисловими взаємозв'язками. Ці взаємозв'язки зумовлені телеологічною структурою душевного життя з його спрямованістю на мету, яку слід реалізувати. Смислові взаємозв'язки виникають із підпорядкованості біологічних чи психологічних процесів єдиному цілому, до якого ми прагнемо в процесах саморозвитку, самовиявлення і самозбереження, хоча ці зв'язки не доступні нашому переживанню так, як мотиваційні. Подамо кілька прикладів, щоб з'ясувати, що слід розуміти під смисловими взаємозв'язками. Досвід показує, що різноманітні, викликані об'єктивними подразниками відчуття не розташовуються мозаїчно і рівноцінно поряд одне з одним, а об'єднуються в ґештальтні одиниці, й поле нашого сприйняття розділяється на фігуру і тло. Пізніше ми доводитимемо, що таке об'єднання подразників у ґештальтні одиниці сприймання пояснюється тим, що у стимулах і прагненнях, тематика яких включається у процес сприймання, існують передсвідомі образи того, що ми шукаємо і досліджуємо. Ці передсвідомі образи знаходять на полі відчуттів свої конкретні відображення. Отже, ми зводимо факт ґештальтсприймання до смислових взаємозв'язків. Ці взаємозв'язки не є безпосередньо даними і доступними у переживанні, проте вони діють у душевному житті. Так, наприклад, К. Ґроос[86] вважає смислом дитячої забави те, що вона є підготовчим вправлянням потрібних у подальшому способів поведінки, а мотивом цієї забави, який діє у безпосередньому переживанні дитини, є те, що К. Бюлер називає хотінням і задоволенням від активності. Отже, смислові взаємозв'язки переплітаються з мотиваційними, проте вони, як і останні, мають цілком інакшу природу, ніж каузальні взаємозв'язки, які винятково вивчають квантифікативні природничі науки. Коли Дільтай, полемізуючи з прихильниками природничої психології, сформулював програмний постулат: «Природу ми з'ясовуємо, а душевне життя розуміємо», то під «розумінням» він мав на увазі мотиваційні й смислові взаємозв'язки. Проте досвід показує, що не всі душевні процеси можна зрозуміти, орієнтуючись лише на мотиваційні й смислові зв'язки. Прикладом може слугувати так званий негативний післяобраз. Якщо впродовж кількох хвилин розглядати червоний квадрат на сірому тлі, а потім забрати його і перенести погляд на сіре тло, то перед очима постане зеленкуватий квадрат у контурах червоного. Для пояснення цього феномену послуговуються теорією кольорів, запропонованою Герінґом[87]. Ця теорія вказує, що сітківка ока містить

кольорочутливі речовини: червоно-зелену, блакитно-жовту і чорно-білу. Припускають, що відчуття червоного, як у нашому прикладі, базується на зумовленому об'єктивним подразником фізіологічному розкладі червоно-зеленої речовини, і що далі, коли подразник вже не діє, відбувається процес відбудови, який приводить до відновлення рівноваги речовини, і суб'єктивно ми маємо відчуття зеленого. Цей приклад свідчить, що умови здійснення процесів і станів переживання лежать не лише у сфері внутрішньодушевних взаємозв'язків, а також у галузі тілесних процесів. Тобто ми маємо підстави стверджувати, що між тілесно-матеріальною (фізичною) і душевною дійсністю існує взаємозв'язок. Якщо умови виникнення душевних процесів лежать у зовнішньому матеріальному (фізичному) світі, подразники якого, завдяки периферійним органам відчуттів, стають змістом наших переживань, то ми говоримо про психофізичні взаємозв'язки. Проте взаємозв'язки існують і між певними явищами нашого душевного досвіду й тими процесами, які відбуваються у центральних органах нашого тіла. Так, ми знаємо, що існує взаємозалежність не лише між функціями кори головного мозку й певними життєвими досягненнями (кмітливість, пам'ять, між іншим) та між мозковим стовбуром і психічною ефективністю, а й що функція тісно пов'язаних із вегетативною нервовою системою залоз внутрішньої секреції має вплив на всю особистість. Взаємозв'язки між процесами і станами нашого тіла й процесами нашого переживання ми називаємо психосоматичними. Згодом ще говоритимемо про те, що їх не можна зрозуміти з допомогою каузально-механістичного методу аналогічно до фізичних процесів.

Щодо питання, чи є психологія наукою гуманітарною, чи природничою, то очевидність психофізичних і психосоматичних процесів змушує нас не вважати психологію суто гуманітарною дисципліною. Частина її наукових інтересів належить до сфери природничих наук фізіології і біології, причому слід особливо наголосити, що і фізіологія, і біологія як науки про живу природу та природні процеси не можуть обійтися лише категоріями і методами фізики й змушені відмовитися від моделі суто фізичного аналізу і тлумачення.

Той факт, що методологічне питання про належність психології до природничих чи гуманітарних наук взагалі було сформульоване, є свідченням, що психологія займає ключову позицію між природничими і гуманітарними науками, позицію, яка має свою основу в єдності тіла й душі. Якщо психологія хоче всебічно пояснювати феномен переживання, то вона повинна показувати одночасно як психофізичні й психосоматичні, так і мотиваційні й смислові взаємозв'язки, причому альтернатива «природнича чи гуманітарна наука» стає недоречною. У з'ясуванні психофізичних і психосоматичних взаємозв'язків психологія заходить на територію природничих наук, а у поясненні мотиваційних та смислових взаємозв'язків вона є наукою гуманітарною. Тому недоречний поділ психології на природничу і гуманітарну. Натомість важливіше для психології усвідомлення необхідності як

природничого, так і гуманітарного підходу, що базується на переплетінні психофізичних, психосоматичних, мотиваційних і смислових зв'язків. Суто гуманітарна психологія буде здатна пояснити лише частину явищ душевного життя, це ж стосується і суто природничої психології, яка усе душевне намагається розтлумачити на основі фізичних процесів і, отже, не бере до уваги мотиваційних та смислових взаємозв'язків.

4. НАУКОВА І ДОНАУКОВА ПСИХОЛОГІЯ

Наприкінці ще кілька слів про значення наукової психології. Існування психології було б невиправдане, якби вона виникала лише з інтелектульної зацікавленості або порочної насолоди від аналітичного копирсання у власній душі чи душах інших людей. Своє виправдання психологія знаходить тільки в тому, що вона слугує життю, його здійсненню і самоактуалізації, життю як окремого індивіда, так і спільноти.

Коли психологія саме так серйозно і відповідально ставиться до своєї ролі, тоді вона отримує безпосереднє практичне значення. Наскільки багатоманітні явища суспільного, професійного, державного і приватного життя, настільки ж різноманітні оцінки важливості психології. Психологічні факти і взаємозв'язки присутні у повсякденному досвіді, у співіснуванні людей в рамках суспільних інституцій, у спільноті сім'ї, народу і держави. Особливо у своїх професіях з ними мають справу лікарі, священики, вихователі, політики і судді.

Без сумніву, досвід праці у зазначених сферах життя вже породжує певну форму знання людини, яка є цілком донауковою. Згадаймо лишень уміння поводитися з людьми, яким володіють хороші політики, дипломати і бізнесмени, або проникливість і прозорливість інтуїції, яку часом демонструє священик, лікар і педагог. Якщо у таких випадках ми й маємо справу з дуже істотним проникненням у факти і взаємозв'язки душевного життя, то все ж таки це практичне «уміння» (за висловом Ясперса) відрізняється від наукової психології у двох аспектах. Практичне знання людської душі, яке виявляється у ставленні до людей, на відміну від наукового підходу, ніяк не має потреби в тому, щоб ті, хто цим умінням володіє, усвідомлювали його, артикулюючи його словесно і формулюючи чіткі поняття. Це вміння переважно неусвідомлене, «інстинктивне». Навіть коли воно стає усвідомленим і висловленим, то відбувається це переважно у формі випадкових суджень, без претензії подати цілісний і взаємопов'язаний огляд наших знань, тобто без того наміру, який ставить собі наукова психологія.

Звісно, відмінність між практичним умінням і наукою не слід розуміти як суперечність. «Між умінням і наукою... не існує остаточної

межі, більше того, межа науки вторгається щораз далі на територію уміння. Але наука ніколи не витісняє уміння, навпаки, воно здобуває нові сфери. Проте там, де можливий науковий підхід, ми завжди надаватимемо йому перевагу. Особисте, інстинктивне вміння, — яке, звичайно, дуже часто помиляється, — мусить поступитись місцем науці там, де вона може дати нам таке знання» (К. Ясперс)[88]. Це в жодному разі не означає, що таке практичне знання людської душі зайве. Навпаки, досвід показує, що навіть при широкому знанні наукових методів та результатів психологічних досліджень застосування психології в житті веде до невдачі, якщо воно не базується на ґрунті тієї інтуїтивної талановитості, яка вже виправдала себе у донаукових формах практичного знання людини і яка знаходить своє методичне й систематичне доповнення та роз'яснення у науковій психології.

Структура особи

Для орієнтації на шляху до розуміння багатосторонності душевного життя існують дві точки зору: горизонтальна точка зору функційного кола переживань, яка відповідає комунікативному переплетінню душі і світу і бачить душевне в його інтрамунданному (внутрішньосвітовому) цілісному стосунку до світу, і точка зору вертикального розчленування душевних процесів і станів, яка намагається належним чином оцінити той факт, що реалізовані в діалозі зі світом процеси і стани перебувають у внутрішньоособовому цілісному зв'язку, тобто що душевне життя є також цілісністю само у собі. При цьому ця теза означає, що душевне життя є структурованим, зокрема хоча б те, що ці різні процеси, змісти і стани виконують свою функцію як члени цілого, а останнє є чимось більшим, ніж сума його частин, і становить особливість власне індивіда. Це розчленування ми інтерпретуємо як вертикальну структуру, і в цьому полягає особлива концепція душевного життя, а саме концепція душевних шарів, яка розвинулася впродовж останніх десятиліть у німецькій психології і спирається на низку досліджень.

ПОЧАТКОВА АРГУМЕНТАЦІЯ

Модель душевного нашарування

Поштовхи до цієї концепції загальна психологія отримала з трьох боків: від психоаналізу Фройда, нейрофізіології мозку та філософії.

Виходячи із досвіду лікування хворих на невроз, Фройд розвинув вчення про дієвість несвідомого. Він зміг показати, що душевне життя людини не вичерпується тим, що вона усвідомлює, більше того, свідомість є лише тонким поверхневим шаром того, що відбувається, що дієвими є витиснені мотиви, не збагненні самою людиною. Це привело Фройда до розрізнення, з одного боку, душевної сфери, яка лежить у тіні несвідомого, що її він називає «Воно», і розміщеної над нею інстанції «Я», яка пропускає до свідомості лише певні душевні імпульси, а саме ті, які відповідають загальним нормам того, що вважається добрим, пристойним та дозволеним. Сукупність цих норм Фройд називає «Над-Я». Так він висловив ідею нашарування душевного життя, принаймні в першому, хай спочатку однобічному підході, — однобічному тому, що «Воно», по суті, обмежується сферою витісненого, а витіснене — тематикою сексуального.

Другий поштовх до розвитку теорії шарів душевного життя надійшов з боку сучасних нейродосліджень мозку. Уже в минулому столітті

було встановлено, що так званий великий мозок, який також називають новим мозком, пов'язаний з процесами сприймання, здатністю мовлення, кмітливістю (Intelligenz), пам'яттю та цілеспрямованою поведінкою. Усе це є душевні процеси, які слугують орієнтації особи в світі. Пізніше стало зрозумілим, що існує також тісний дієвий зв'язок між інтимнішими сферами афективності, потягів та почуттєвого життя, з одного боку, і старшим в еволюційному розвитку стовбуром (старим мозком), з іншого боку. Так модерні дослідження мозку прийшли до розрізнення кортикальної особи та глибинної особи[1]. Поняття кортикальної особи вказує на зв'язки, що існують між структурою і процесами кори головного мозку та душевними засобами орієнтації у світі: мисленням, мовленням і пам'яттю. На відміну від кортикальної особи, глибинна особа перебуває в залежності від розміщеного під головним мозком стовбурового мозку. Як уже зазначалося, глибинна особа виявляє себе передусім у потягах, почуття та афектах. На основі експериментів з тваринами, під час яких, наприклад, у котів з допомогою електричного подразнення відповідних підкортикальних ділянок викликалися реакції скаженості, Гесс говорить про «суттєву участь мозкового стовбура у формуванні імпульсивної поведінки» і обґрунтовує думку, «що елементарні компоненти суб'єктивного переживання вкорінені у субкортексі. З принципом ступеневої побудови живих функційних систем узгоджувався б також розвиток... елементарних видів поведінки... і цьому відповідало б вертикальне нашарування змістів свідомості»[2]. Ця фізіологічна теорія щодо структури мозку також підштовхнула психологію до розгляду душевного життя з погляду шарової побудови.

І, нарешті, останній поштовх психологічна теорія душевних шарів отримала від філософської онтології, тобто вчення про структуру дійсності у викладі Ніколая Гартмана. Два основних положення стали плідними для психології. Одне з них — це теза про те, що шарова будова є наскрізним законом усієї дійсності. Інше — це усвідомлення того, що в цій структурі кожний вищий шар завжди спирається на нижчий і підтримується ним, але сутнісно він є чимось зовсім своєрідним, маючи власну буттєву форму та свої буттєві закони. «Це відношення підтримувального буття є наскрізною онтичною залежністю, і в світі, такому як він є, ми не знаходимо жодного винятку. Воно не підриває автономію вищих шарів, але воно однозначно вчить нас, що цю автономію не треба розуміти як відірваність»[3].

Сьогодні неможливо оцінити, наскільки свідомо чи підсвідомо психологія використала вищеназвані поштовхи у створенні концепції душевного розшарування. У будь-якому разі думка про розшарування душевного життя — не в останню чергу під впливом досвіду вікової психології[4] — дедалі більше поширювалась у сучасній психології. Стежити за її розвитком можна від перших підходів у Е. Р. Єнша[5], який говорить про глибинні, середні та найвищі шари психічного, далі цю думку розвивають Е. Браун[6], Ф. Гросарт[7] та інші, аж до експліцитної

«теорії шарів», яку вперше спроектував Г. Ф. Гоффман[8], а потім — незалежно від нього — Е. Ротгакер[9]. Протиставляючи «імпульс і волю», «чуттєве мислення і раціо», «безпосередність і контроль», «емоції та обов'язковість», Гоффман уводить різні аспекти, на основі яких розвиває ідею потрійного розшарування людської особи: найглибший шар — вітальні імпульси, що задовольняють елементарні життєві потреби, наступний, вищий — емоції і прагнення, і найвищий — духовний шар, «який не може існувати без нижчих шарів, але водночас є їхнім суворим охоронцем, наглядає за ними і прагне усунути їхні недоліки. Суворий вартівник, що прагне урівноважити їхні вади. Він прив'язаний до нижчих шарів, але все ж таки залишається відносно вільним щодо них. Це шар свідомого хотіння, раціонального мислення, самоконтролю та свідомого виконування обов'язків». Гоффман указує на спорідненість цього розчленування з Платоновим розрізненням біологічно зумовленого жадання (ἐπιθυμητικόν), мужнього прагнення (θυμοειδές) та духовного (λογιστικόν, νοητικόν). Між іншим, свідомо спираючись на «геніальну фундаментальну концепцію» Платона, картину шарової структури душі пропонує також і Г. Ноль[10]. Проте найширше продуманою та наповненою далекоглядними ідеями є теорія шарів Ротгакера. Основою його концепції є розрізнення «глибинної особи» (або шару «Воно») і «особи». «Глибинна особа», у свою чергу, розчленована на три рівні і включає в себе «життєвість» в людині (тваринні потяги і жадібні емоції) і винятково людський емоційний шар душі в розумінні Клаґеса. Шар «особи», який твориться з допомогою функції «Я», тотожний тому, що в цій книзі фігурує під назвою «особова надбудова». Р. Тіле [11] намагався об'єднати ці різні шарові теорії (які повністю не зовсім узгоджуються між собою), розрізняючи соматопсихічний (вітальний) шар, тимопсихічний, що «охоплює вищі почуття і настрої та підпорядковані їм прагнення», та пойопсихічний шар, де останній — «це сфера волі, яка розгортає панування... в актах волі в мисленні та діяльності»[12].

Оскільки уявлення про розшарованість душевного життя має бути прийняте і в нашу загальну концепцію, необхідно спочатку звернути увагу на одне принципове зауваження. Коли говориться про шарову структуру душевного життя, то не можна оминути просторових аналогій, це мимоволі й цілком природно викликає закономірну асоціацію з геологічними шарами. Отже, мова багаторівневої структури апріорі влючає просторовий образ. Проте ми знаємо, що внутрішній світ душі не може бути впорядкований просторово. Декарт якраз звертає увагу на цю особливість, протиставляючи зовнішний світ, що розгортається у просторі, непросторовому світу людської свідомості, саме на цьому будуючи своє метафізичне розрізнення двох сутнісно різних субстанцій: res extensa та res cogitans. Отже, уявлення про душевні шари є лише допоміжною науковою моделлю, до якої ми все-таки змушені вдатися, оскільки все наше поняттєве мислення, за допомогою якого ми розрізняємо та упорядковуємо світ нашого досвіду,

орієнтується на просторову схему. Ми говоримо про обсяг і зміст певного поняття; ми кажемо, що одне поняття включає або виключає інше. Це все є приклади просторово-аналогічних понять. У науковій психології ми також не можемо чинити інакше, і тут однією з таких аналогій є уявлення про розшарування душевного життя. Воно має право на існування, проте ми мусимо завжди пам'ятати, що тут ідеться лише про картину, про спосіб зробити щось зрозумілішим і усвідомити межі цієї картини. Ці межі визначаються тим фактом, що в душевному житті все взаємопов'язане й інтегративно переплетене. Так само шари душевного життя, про які тут йтиметься далі, не ізольовані один від одного на кшталт геологічних шарів, але, крім усіх понятєвих розрізнень, життєво переплетені між собою. І рівні, про які йдеться, не можуть бути ізольованими один від одного, бо між ними існує живий зв'язок.

Ескіз змісту книги

З'ясувавши принцип розшарування, ми можемо тепер спроектувати системний план, за яким у цій книзі викладатимемо основні факти душевного життя людини. Як уже було сказано, цей виклад повинен ураховувати подвійну цілісність людського душевного життя, її внутрішньосвітову та внутрішньоособову цілісність, тобто, з одного боку, її комунікативний зв'язок зі світом, а з іншого, внутрішню структуру її функцій, змістів і станів. Як стане незабаром зрозуміло, з цих причин виклад повинен починатись від структури особи, щоб поступово розширювати розгляд душевного функційного кола в горизонтальному плані.

Щодо питання про структуру переживання ми повинні виходити найперше із такого міркування. Якщо глянути на розмаїтість того, що відбувається у нашій душі, то спершу виділяється особлива група переживань, які повністю нами усвідомлюються, уводиться в дію і керується носієм свідомості, нашим «Я». Сюди належать зусилля розв'язати математичне завдання чи намагання пригадати щось зі скарбниці нашої пам'яті, а також концентрація уваги під час спостереження якогось процесу або контрольований перебіг якоїсь дії, свідомо скерованої на певну мету. На фоні цієї групи душевних переживань вирізняється ще одна група, яка впроваджується в дію не нашим «Я», а бере свій початок у глибшій сфері нашої душі. Сюди належать душевні процеси та стани, які ми звикли позначати як афекти, емоції, почуття та настрої, а також пристрасті, потяги, спонуки, прагнення. Усі вони походять із душевної площини, яка розташована нижче сфери свідомого «Я». Щоправда, наше «Я» може придушити почуття, імпульсивний потяг, настрій, афект, але викликати їх не в його силах. Отже, слід виділити сферу виникнення усіх цих переживань як особливий шар у структурі душевного життя людини, позначивши його як ендотимну основу[13] (див. рис. 1).

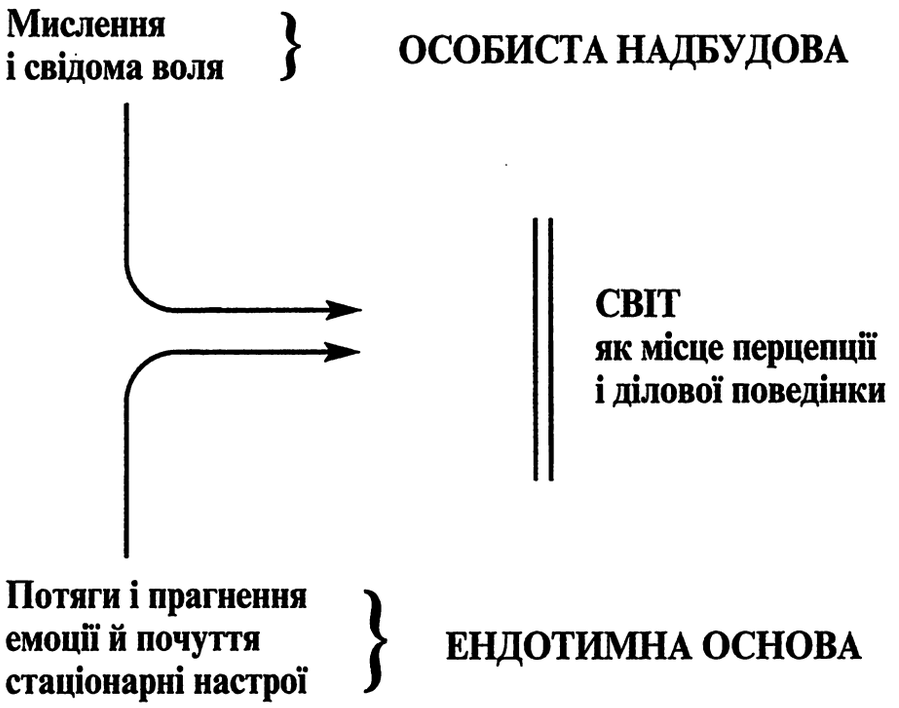


Рис. 3

Отож під ендотимною основою розуміємо нижчий, глибинний шар душевного життя, сферу переживань, які походять з глибини душевного буття, яка знаходиться під нашим свідомим «Я» та його ініціативою.

Якщо тепер хочемо поєднати модель душевної побудови з моделлю функційного кола переживань, то постає запитання, які частки функційного кола належать ендотимній основі. Відповідь на це запитання була дана вже раніше: це стаціонарні настрої, рушійні переживання (потяги та прагнення) та емоційні зворушення. Стаціонарні настрої є ніби маточним розчином ендотимної основи: рушійні та емоційні переживання виринають з його глибини і, у свою чергу, діють зворотно на нього.

Водночас ці потяги і прагнення спрямовані до світу горизонтально, і розгортаються у зустрічі та в діалозі з ним. Наш виклад показує світ як горизонт переживань (див. рис. 3). Вони підводять нас до факту перцепції та орієнтації у тій зовнішній сфері світу, у якій пізніше відбувається наша діяльна поведінка. Тож після роз'яснення суті переживань ендотимної основи ми підходимо до висвітлення решти часток душевного функційного кола переживань, а саме до перцепції світу та активної поведінки. При цьому ми побачимо, що переживання ендотимної основи інтегруються у події процесів перцепції та діяльної поведінки.

Водночас з'ясовуємо, що форми перцепції світу та діяльної поведінки людини — на відміну від тварини — не лише визначаються активністю прагнень та емоційних переживань, тобто ендотимно, а й зазнають інтегративного впливу з боку процесів мислення і свідомого

хотіння (рис. 3). Мислення надає порядок внутрішньосвітовому поміченому, пізнає стан речей і розуміє взаємозв'язок між ними; воля ж вирішує, наскільки ендотимні процеси та стани мають впливати на нашу поведінку та вчинки. Ендотимні переживання перебудовуються і формуються у перцепції світу та діяльній поведінці завдяки процесам мислення та волевиявлення, які, очевидно, становлять вищий шар душевного життя. Ми називаємо їх особистою надбудовою. Феноменологічно вона відрізняється від процесів та станів ендотимної основи, якщо розглядати перцепцію світу та діяльну поведінку з боку їхньої внутрішньої структури, тобто як членів душевного функційного кола переживань. Так нам вдалося поєднати модель душевного функційного кола з моделлю розшарування, визнаючи цим подвійну цілісність душевного життя: його горизонтальний зв'язок зі світом та його вертикальну внутрішню структуру.

Те, що досі було сказане про структуру особи, потребує доповнення. Як уже говорилося, душевне життя — це життя, пробуджене до переживання. Якщо це положення слушне, то очевидно, що всі переживання базуються на основному, несучому шарі, а саме на шарі безсвідомо-несвідомого життя, закладеному ще задовго до пробудженого переживання. Цей найнижчий шар у структурі людської особи, який передує переживанню, ми називаємо життєвою основою (Lebensgrund). Якщо ми прагнемо пояснити душевне життя у його цілісності, то слід ропочати це пояснення із розгляду життєвої основи. Цим самим уявлення про структуру повертає нас на початок нашого викладу, тому що поєднується із функційним колом переживань. Виходячи із безсвідомо-несвідомої життєвої основи, ми роглядатимемо душевні процеси, змісти і стани у їхньому горизонтальному зв'язку зі світом та їхній вертикальній внутрішній будові. Від переживань ендотимної основи — про які вже згадувалося — ми перейдемо до подій перцепції світу та орієнтації у ньому, а також до проявів діяльної поведінки. На цьому тлі ми знову ж таки відокремимо частки ендотимної основи від часток особистої надбудови. Так виглядатиме, у загальних рисах, хід думок, який ми застосуємо для зображення душевного життя.

ЧАСТИНА ПЕРША
ЖИТТЄВА ОСНОВА

Під життєвою основою ми розуміємо сукупність органічних станів та процесів, які відбуваються у нашому тілі. Отже, це ще не душевна, а, з онтичного погляду, переддушевна дійсність, яка передує переживанню. Однак те, що ми називаємо «переживанням», як відомо, знаходить свої можливості у необхідних умовах, а саме у певних процесах фізичного буття нашого тіла, хоча не лише там.

А. ФІЗИЧНІ (БІОЛОГІЧНІ, ОРГАНІЧНІ) ПРОЦЕСИ ЯК ПЕРЕДУМОВА ДУШЕВНОГО ЖИТТЯ

Якщо ми простежимо історичний розвиток новочасної науки, то побачимо, що напочатку необхідною умовою душевного життя уважались фізіологічні процеси і морфологічна структура головного мозку. У загальних рисах цей взаємозв'язок виявляється в разі розпаду душевних функцій, які супроводжують розлад діяльності кори головного мозку при паралічі. Це проявляється у затрудненому сприйманні та орієнтації, а також у розладах пам'яті, у висловлюванні суджень і висновків.

Згодом патологія мозку виявила, окрім зазначеного вище сумарного знання про взаємозв'язок між корою головного мозку і вищими душевними функціями, передусім відповідальність певних ділянок кори за різні розумові функції. Відомо, що розлади чи ушкодження певних центрів кори головного мозку викликають певні психічні розлади, так звані афазію, агнозію, алексію та апраксію*. Це означає, що окремі різні функції душевного життя пов'язані із правильним функціонуванням певних ділянок кори головного мозку. Сюди належать також функціонування органів відчуття, за допомогою яких сприймається світ, і прояви довільної поведінки. Доведено, що вони занепадають, коли певні місця кори головного мозку ушкоджені або знищені.

Водночас, якщо у процесі зростання дослідження фізіології мозку вчені спершу схилялись до думки, що психосоматичний зв'язок виражається формулою, що «події в корі головного мозку відповідають подіям в душі людини», то останнім часом, як уже згадувалось, суттєвим фізіологічним фактором душевних процесів визнається також і мозковий стовбур. Якщо душевні розлади, спричинені ушкодженням кори головного мозку, стосуються передусім орієнтування у світі та довільної поведінки, то тепер доведено, що із мозковим стовбуром пов'язані такі центральні процеси особи, як афективність, імпульси та емоції.

---

* Афазія — втрата здатності до мови. Агнозія — порушення зорових асоціацій. Алексія — неспроможність читати написане. Апраксія — нездатність правильно рухатися.— *Пер.*

Підтвердженням цього можуть бути дослідження, зроблені у хворих на енцефаліт*. Після припинення запального процесу в субкортикальних центрах простежувалась різка зміна особистості. Діти, які до захворювання були спокійними, слухняними, скромними, працьовитими та доброзичливими, після зупинення гострого хворобливого процесу ставали неспокійними, непосидющими, нахабними, підступними, нестриманими та агресивними, лінивими та не схильними до співпраці.

Якщо між мозком та душею виявляється тісний взаємозв'язок, то новітні дослідження ендокринних залоз засвідчили, що психосоматичні взаємозв'язки аж ніяк не обмежуються мозком. Сьогодні ми знаємо, що залози внутрішньої секреції, тобто такі, що спрямовують свої виділення не назовні, а як збуджувальні речовини у кров, як стимулятори (гормони), і значення яких довгий час залишалось загадковим, також відіграють важливу роль у цілому людському організмі. Вони беруть посутню участь у визначенні фізичної та душевної своєрідності людського організму. Їхній вплив виявляється насамперед під час розладів їхньої діяльності. Особливо виразною у цьому відношенні виявляється у загальній картині мікседеми, коли гіпофункція чи повна відсутність щитовидної залози впливає на фізичний стан, різко сповільнюючи ріст та формування тіла, а в душевному розвитку творить добродушну байдужість та інтелектуальну недоумкуватість. У разі гіперфункції щитовидної залози (базедової хвороби) також спостерігаються душевні розлади: лабільність настроїв, нервова надзбудливість, полохливість, схвильованість, дратівливість та непов'язаність думок. Наукові дослідження інших гормональних залоз, таких, як гіпофіз (нижній мозковий придаток), прищитовидна залоза, епіфіз (шишкоподібна залоза), надниркові залози, підшлункова залоза, шлунково-кишковий тракт та чоловічі й жіночі статеві залози, також однозначно свідчать, що картина загального хімізму крові значною мірою визначає образ людини як в душевному, так і тілесному плані. Так відсутність виділень надниркових залоз (аддісонова хвороба) психічно виявляється у потужному зменшенні й виснажуваності потягів та у дратівливості, депресивному розладі та безсонні.

Особливу роль для душевного стану людини відіграють статеві залози. У жінок внаслідок хірургічного видалення яєчників спостерігається послаблення емоційної чутливості. Особливим душевним станом характеризуються кастрати, що пояснюється втратою яєчок у чоловіків. Зазвичай вони не лише асоціальні, боязкі й віроломні, а й втрачають силу чоловічої активності та ініціативи. Як стверджує Карель, жоден євнух не став великим філософом, науковцем чи просто незвичайним злочинцем[14].

Проте наслідки дії хімічно-фізіологічних процесів видно не лише у звичних, характерологічних проявах, а й у тимчасових гострих душевних станах та процесах. Ми знаємо, що вживання кокаїну, опіуму та гашишу спричиняє особливі душевні стани, такі як «штучний рай» (Бодлер), а деякі різновиди червоного мухомора можуть викликати напади люті[15].

---

* Енцефаліт — запалення мозку.— *Пер.*

Ми також знаємо, що м'ясо та міцні напої роблять людину агресивною, передусім у сексуальній сфері, тоді як рослинно-вегетаріанське харчування приводить до протилежного настрою та поведінки, а піст насамперед знижує статевий потяг[16]. Загальновідомо, що вживання алкоголю змінює настрій на приємний або задиркуватий та знімає душевну напругу і скутість.

Переживання тісно пов'язане також із життєвим циклом харчування, оскільки «органи системи травлення віддають тілесним сокам важливі субстанції, які у свою чергу впливають на душевний стан»[17]. Більшість хворих на шлунок схильні до невдоволення, дратівливості й нападів люті.

Зрештою, те, що процеси, які відбуваються у статевих залозах, також впливають на душевний стан, є науково-тверезим поясненням взаємозв'язку, про який Мефістофель говорить Фаусту у відьомській кухні: «Тепер, з тим хмелем у голівці, Гелену вбачиш в кожній дівці»*. Душевні зміни під час пубертатного періоду — схильність до надлишку емоцій, сильний неспокій («буря і поривання»), коливання настрою, швидкий перехід від захоплення до розчарування, взагалі вагання між крайнощами тісно пов'язані, понад усякий сумнів, з початком дозрівання статевих залоз. Якщо фізіологічний процес менструації у жінок відображається у помітній зміні душевного стану в напрямі нервової дразливості та душевної дисгармонії, то послаблення функції жіночих статевих залоз у клімактеричний період спричинює у багатьох, звичайно ж не у всіх, жінок погіршення настрою в напрямі депресії і боязні, а також раптові зміни настрою. Це були конкретні приклади взаємозв'язку між душевною дійсністю та органічними процесами тіла, у якому репрезентується життєва основа нашого досвіду.

Взаємозв'язок життєвої основи з душевним загалом проявляється у тому, що ми називаємо життєздатністю. Це поняття є первісно біологічним та позначає силу, з якою організм, що перебуває в залежності від довкілля, здатен розвиватися і отимувати те, що йому потрібне в процесі засвоєння, з одного боку, а з іншого — силу в процесі пристосування до навколишнього світу. Істота зі слабкою життєздатністю гине у боротьбі за ісування, а сильна істота виживає. Саме ця загальна життєва енергія проникає також до переживання і проявляється тут здатністю використовувати довколишні подразники для самозбереження і самореалізації, і відповідати на них доцільними реакціями. Те, що ми називаємо життєздатністю, значною мірою збігається з тим, що Евальд називає як біотонус, або життєва напруга[18]. Біотонус є загальним психосоматичним поняттям. Під цим поняттям ми розуміємо у фізичному аспекті «вітальний тургор», а в душевному — «душевну бадьорість». Згідно з Евальдом біотонус також визначає темперамент, людина з добрим біотонусом є енергійною та рішучою.

---

* Переклад Миколи Лукаша.— *Пер.*

Звичайно, названі факти не окреслюють весь обсяг взаємозв'язку життєвої основи і переживання. Який є цей обсяг насправді, нам взагалі невідомо. Проте ми знаємо, що життєва основа сягає далеко за межі індивідуальності, що вона діє не лише в окремо взятому випадку, не замкнута у собі, а відкрита усьому живому загалом і перебуває з ним у симбіозі. Немає сумніву, що завдяки життєвій основі ми перебуваємо в значно глибшому, міцнішому, тіснішому і ширшому взаємоз'язку із довкіллям, ніж завдяки нашій так званій свідомості, в якій світ сприймається нами як чітка реальність. Гельпах[19] вказує на вплив кольорів на людський організм, вплив, який можна виявити навіть у сліпих, отже, він відбувається зовсім не через очі як орган чуттів. Наша життєва основа перебуває під постійним впливом життя довкілля. Ми знаємо, що наш організм є у симбіозі з погодою, кліматом, структурою ґрунту, рослинністю ландшафту, що навіть сезонний ритм року наскрізь проходить через наш організм, і це співжиття проникає із життєвої основи до душевного[20]. Відомо про дію фену*, що викликає підвищену дратівливість і про вплив тропічного клімату на тропічний психічний розлад.

Приклади зв'язку, який сягає далеко у космічне життя, маленьких людських ритмів із великими ритмами природи раз у раз знаходимо у повідомленнях про те, що «жителі атлантичних островів ніколи не вмирають під час припливу», а також і про те, що «смертність у нічний час перевищує кількість смертних випадків удень»[21]. Ротгакер говорить про «гармонію, в якій перебувають представниці жіночої статі із природою, ритми якої певною мірою проходять не тільки через їхній спосіб життя, а й через їхній організм і навіть його ритміку»[22]. Так життєва основа індивіда переплітається із життям його найближчого та найвіддаленішого довкілля, і ця переплетеність проникає також і в душевну сферу. «Кому доводилось аналізувати такі феномени, як ностальгія чи будь-яка туга прощання із близьким, втраченим світом, будь-які болісні почуття «викорінення», глибоко хвилююче прощання або від'їзд із улюбленого місця, де «прижилася» наша душа, той не сумнівається у тому, що ці процеси не відбуваються в абстрактній сфері наших думок чи суто духовних актів, а що це є первинно саме наш організм, який у дуже глибоких шарах свого «довкілля», пустив «корені», які розриваються лише з болем»[23]. Поширене в романтичній літературі висловлювання про життя всесвіту і тісний зв'язок із всесвітом є ніщо інше, як позначення органічної пов'язаності індивідуума — через життєву основу — із його довкіллям.

Б. ЄДНІСТЬ ТІЛА І ДУШІ

Хоча однозначно доведено взаємозв'язок між життєвою основою як сукупністю усіх органічно-тілесних процесів та станів, з одного боку, та душевними процесами та станами, з іншого, все ж було б цілковитою помилкою розглядати душевні процеси як результат впливу

---

* Фен — теплий і сухий вітер, що дме з гір у долини.— *Ред.*

тілесної життєвої основи і цим редукувати усі душевні процеси та стани до фізіологічних причин. Це зробило б душевне епіфеноменом і дійсністю другого рангу та ставило б його у безумовну залежність від тілесного. Досвід показує, що не існує такої односторонньої залежності від тілесного, а, навпаки, душевне впливає на тілесне, якщо вже хочемо мислити у категоріях причини та наслідку, що «функціонування органів може зазнати значних змін під впливом душевних і особливо афективних факторів»[24].

«Навіть зі щоденного досвіду знаємо, що біль, тривога і лють, а також досада, діють на шлунок та знижують апетит»[25]. Окрім того, доведено, що у голодних та спраглих тварин, якщо показати їм їжу і воду, виникає кишківникова перистальтика[26]. Афекти, спричинені душевними переживаннями, змінюють розмір серця, виділення слини, секрецію шлунка і його функціонування. Віттковер науково довів, що більшість емоційних переживань сприяють утворенню жовчі, хоча лють щодо цього займає особливе місце, оскільки поки вона триває, жовчний потік взагалі припиняється частково або повністю. «У деяких майстерних дослідженнях Кенон довів, що тривога, лють і біль підвищують виділення в кров адреналіну, який виробляється у надниркових залозах, і цей адреналін цілковито або майже цілковито гальмує рух та секрецію шлунково-кишкового тракту»[27]. Під час афектів також змінюється кількість лейкоцитів у крові. «Під впливом емоцій збільшується вміст йоду у крові. Вміст йоду досягає тоді таких показників, які зазвичай бувають лише у випаку базедової хвороби. Із послабленням афекту вміст йоду поступово понижується до індивідуальної норми, у кожного по-різному»[28]. Якщо наведені приклади можна ще вважати нормальним явищем, то виняткові випадки істеричного органічного розладу та органічних змін (істеричний параліч, істерична вагітність) демонструють, яким сильним є психосоматичний взаємозв'язок в напрямі від душевного до тілесного.

Нарешті, про це свідчить також досвід психосоматичної медицини, яка розвинулась в окремий терапевтичний напрямок. Як один з багатьох прикладів можна назвати взаємозв'язок, що його було виявлено між виникненням виразки шлунка та емоційними факторами. На підставі своїх клінічних досліджень та досвіду Ф. Александер з високим ступенем імовірності довів, що виразка шлунка є ніби символічним вираженням душевної конфліктної ситуації. А саме йдеться про конфлікт між бажанням залишатися в інфантильній ситуації, отримувати любов і захищеність, а з іншого боку, потребою досягнення, самостійності та незалежності, яку висуває свідоме «Я» до себе самого. У своєму зовнішньому поводженні багато хворих на виразку демонструють перебільшену агресивність, честолюбність та незалежність, що є нічим іншим як компенсацією чи надмірною компенсацією їхньої несвідомої потреби залежності та опіки. «У глибинах своєї особистості хворий на виразку несе несвідоме прагнення до захищеності маленької дитини. Проте цю потребу залежності він дбайливо ховає від самого себе та витісняє її і тим не дає їй змоги знайти вихід у зовнішній поведінці.

Витіснене прагнення отримати любов є несвідомим душевним подразником, який безпосередньо пов'язаний із фізіологічним процесом, у результаті якого виникає виразка»[29]. Той факт, що згадана конфліктна ситуація має наслідком порушення функції шлунка, пояснюється тим, що на стадії раннього дитинства, названій Фройдом оральною фазою, прийом їжі переживається як досвід отриманої любові. Очікуванню цієї любові сприяє стан гіперкінезії та гіперсекреції шлунка, що згодом призводить до згаданого симптому. Ми не маємо наміру тут дискутувати, наскільки така інтерпретація є виправданою. Проте досвід психосоматичної медицини, щодо якого хворий на виразку був взятий тільки винятково як один із прикладів, свідчить, що органічне буття тіла так само залежить від душевного, як і, навпаки, душевне залежне від органічного буття тіла.

Постає запитання, як позначити цей подвійний стосунок залежності, кажучи точніше, чи можемо інтерпретувати його як стосунок причини і наслідку. Відповідь на це запитання негативна. Адже стосунок причини і наслідку можна встановити лише там, де замкнута у собі самостійна буттєва цілісність вступає у стосунок з іншою буттєвою цілісністю. Проте органічне тіло та душевне життя — не дві закриті одна від одної буттєві цілісності, а навпаки — вони створюють одну буттєву цілісність і відкриті одне до одного. Це необхідно зауважити через твердження, що душевне є рівнем актуальності, виміром життя, що це життя, пробуджене до переживання. Якщо нам щоразу хочеться поставити тілесне і душевне у стосунок причини і наслідку і цим нехтувати їхню фактичну єдність, то це базується на спрощеному уявленні, коріння якого сягає далеко в минуле модерної інтелектуальної історії. Це уявлення базується на проведеному Декартом поділі дійсності на дві субстанції: res cogitans та res extensa, а це ніщо інше, як світ душевно-нематеріального і відчуттєво-матеріального. Відтоді у західноєвропейському мисленні утвердилась звичка чітко відокремлювати тілесне і душевне одне від одного, роглядаючи їх як дві сфери дійсності, які існують незалежно одна від одної, так би мовити самостійно. Адже поняття субстанції позначає щось наявне, яке для свого буття не потребує іншого наявного.

Внаслідок такого метафізичного розрізу між тілом і душею, що вкорінився в нашому мисленні, ми звикли вважати зв'язок між органічно-тілесним та душевно-нематеріальним каузальними, тобто як зв'язок причини і наслідку. Насправді проблема взаємодії тілесно-матеріального із душевно-нематеріальним просто надумана, тому що тілесне та душевно-нематеріальне — це не два самостійних та закритих один від одного кола буття, а інтегрована біполярна співіснуюча цілісність. Коли змінюються дихання, діяльність серця, секреція залоз, кишкова перистальтика тощо, ми відчуваємо емоційне переживання. Коли у головному мозку відбуваються певні органічні функційні процеси, ми переживаємо процес мислення. У кожному разі йдеться про цілісний процес, який пронизує душу і тіло в їх єдності.

При цьому, звичайно, цілком можливо, що поштовх до такого процесу надходить одного разу від тілесного, а іншого разу — від душевного. Прикладом першого випадку може бути відомий факт, що вживання опіуму чи інших наркотиків спричинює піднесений настрій і приємні візії. З іншого боку, ми знаємо, що неприємна новина, яка сприймається спочатку душевно, може позбавити нас апетиту. В одному випадку видається, що тілесне впливає на душевне, в іншому — духовне на тілесне. Проте фактично в обох випадках реагує тілесно-душевна цілість. Відмінність полягає лише у тому, що в одному прикладі тілесне стає вхідними воротами, через які довкілля входить у комунікативний зв'язок із тілесно-душевною цілістю, у другому випадку — душевне. Якраз це є ознакою живого, що зветься інтегрованою цілісністю, а саме, що зміна однієї його частини не обмежується лише нею, але діє на усі частини цілісності.

Слід наголосити, що визнання факту взаємозв'язку душі й тіла, а також того, що у життєвій основі перебуває понтенціал можливостей переживання, жодним чином не веде нас до матеріалізму. Матеріалізмом було б припущення, що дійсність — це фізіологічний тілесний процес, а переживання є лише його відблиском. Таке розуміння виключається вже хоча б внаслідок шарового підходу, згідно з яким душевне базується на органічно-тілесному, не позбавляючи його незалежності і власної значущості. Так, наприклад, переживання музичної симфонії можливе, з одного боку, за умови фізичних процесів у інструментах та пересилання їх вібрацією повітря, а з іншого боку, через збудження, яке передається від органа чуття вуха у центральну нервову систему. Однак те, що ми переживаємо, є чимось зовсім іншим, ніж згадані фізичні процеси, щось цілком автономне. Можна було б стверджувати, що так само, як музична симфонія шукає і знаходить базу свого здійснення у матеріальних інструментах, так само і душевне знаходить можливість свого здійснення в органах тіла життєвої основи та її процесах.

Визнання взаємозв'язку між органічно-тілесним і душевним тим менше веде до матеріалізму, чим чіткіше ми усвідомлюємо, що все, що фізіологія здатна проявляти у процесах і станах центральної і вегетативної нервової системи, в електричних імпульсах мозку, у процесах дихання, кровообігу, травлення, а також усього хімізму тіла як ієрархічного тілесно-матеріального кореляту душевних процесів і станів — все це є лише зовнішньою стороною того, що ми називаємо життям у розумінні життєвої основи. Що таке життєва основа в її «внутрішньому бутті» і що у ній відбувається — перебуває поза будь-яким раціональним пізнанням. Фізіологічні процеси, які можна встановити у дослідженні, є лише проявом, зовнішньою стороною життєвої основи, тілесний організм є лише її чуттєвою репрезентацією. Життєва основа є чимось більшим, ніж досвід і результати фізіологічного дослідження. У цьому відношенні поняття життєвої основи є граничним поняттям, яке все ж не містить романтичної містифікації. Воно позначає щось таке, внутрішня природа якого перебуває поза досвідом і ніколи не

може стати предметом досвіду, але буття якого повинне бути прийняте лише на основі досвіду. Кого не задовольняє обережність такого формулювання, той може розширити і поглибити його за допомогою нового виміру того, що з життєвих процесів стає нашим досвідом, визнавши цим спірітуалістичну або психоїдну валентність життя. Це лише допоміжні засоби, які виправдовують себе тільки тоді, коли вони демонструють нам, що життя не вичерпується тілесною матеріальністю того, що з фізіологічного досвіду постає перед нашим поглядом, що можна встановити і виміряти.

Говорячи про життєву основу, на якій базується наше переживання, ми не матеріалізуємо душевне, опускаючи при цьому душевне до простого епіфеномена тілесного і позбавляючи його власної значущості, а навпаки, спірітуалізуємо органічно-матеріальне, яке дійсно відбувається в сенсі anima vegetativa за Арістотелем. Висловлюючись обережно, можна сказати, що тілесно-фізіологічне є проявом життєвої основи, інтимне, внутрішнє буття якої ніколи не може стати предметом нашого досвіду і залишається у темряві «несвідомого».

В. ВІДОБРАЖЕННЯ ОСОБИ У ЖИТТЄВІЙ ОСНОВІ

Якщо в нашому розумінні життєва основа — це все ще переддушевний шар особи, і це поняття охоплює будь-які прояви органічного буття тіла, зв'язок яких із душевними переживаннями вже доведено, то постає запитання: як поєднати цю точку зору з тим фактом, що тіло людини у своїй анатомічній структурі і психологічній функції є чуттєвим представленням різних відмінних душевних шарів. Вже з донаукового досвіду людини відомо, що нижня частина живота є тим органічним шаром, у якому здійснюються елементарні потяги життя: з одного боку — харчування і травлення із їхнім душевним відображенням у відчуттях голоду, спраги і насичення, а з іншого боку — статевий потяг і хіть, які слугують продовженню життєвого процесу. Груди, у яких розміщені органи дихання (легені) і кровообігу (серце), сприймаються як місце почуттів, емоційного життя. Ми говоримо, що наші почуття ми носимо у грудях, що нас вразило щось у саме серце, що ми серцем полюбили когось. Зміни в диханні й серцебитті завжди були сплетені з емоційними переживаннями. І, нарешті, голова — орган тіла, пов'язаний із процесами уявлення і мисленням, а також із цілеспрямованим, планувальним волевиявленням.

Такий донауковий розподіл живого організму за шарами душевного життя відображається також у теорії шарів Платона, за якою похітливість знаходиться у животі, мужність — у грудях, а розум — у голові. У формі наукового обґрунтування такий тричленний поділ ми зустрічаємо в розрізненні Кляйстом[30] соматопсихіки, тимопсихіки і автопсихіки, а також у розрізненні Тілє, з одного боку, соматопсихіки і тимопсихіки, об'єднаних у поняття патопсихіки, і пойопсихіки чи ноопсихіки, з іншого боку. Інші автори поділяють анатомічно-психологічну

побудову людського тіла на основі поділу особи на дві сфери. Виявляється, що функція залоз внутрішньої секреції і керовані вегетативною (автономною, симпатичною) нервовою системою фізіологічні процеси обміну речовин, травлення, дихання, кровообігу і функції судин є відносно закритою цілісною функційною системою, до якої підключений, окрім того, проміжний мозок як директивний орган. Цю «вегетативну» функційну систему було названо глибинною особою (Краус, Ротгакер), чи вітальною особою (Браун), щоб показати, що загалом певні душевні процеси і стани особистості інтегративно пов'язані з цією вегетативною функційною системою. Надалі глибинній чи вітальній особистості було протиставлено кортикальну особистість, під якою слід розуміти, як уже було сказано, сукупність взаємозв'язків між процесами й будовою великого мозку та його певними душевними життєвими функціями — від чуттєвого сприйняття, довільних рухів і аж до процесів мислення, мови, уявлення та потенціалу пам'яті.

Доцільно і доречно саме так розрізняти глибинну (вітальну) особу та кортикальну особу, тобто відмежовувати вегетативну функційну систему в сенсі психосоматичної цілісності як бази особливих душевних процесів, передусім життєвих потягів, почуттів та афектів, від кортикальної системи, з якою пов'язані інші душевні процеси, а саме: сприймання, уява, мислення і дія. Проте у нашому розумінні побудови особи і те, й інше, тобто вегетативна функційна система і кортикальна система, належать до онтичного шару життєвого ґрунту.

Отже, отримуємо таку картину: згідно з нашим уявленням тіло разом із органічними процесами, які в ньому відбуваються, є чуттєвою репрезентацією життєвої основи, у якій ми вбачаємо глибший, в онтологічному розумінні ще переддушевний, шар особи. Водночас тіло, яке вертикально поділяється на живіт, груди і голову, у якому відбуваються разом із тим органічні процеси, є чуттєвою репрезентацією загальної структури особи, аж до її найвищих душевних процесів. Отже, існує дивна річ — віддзеркалення, під час якого та частина, яка підпорядкована більшому і вищому цілому, а саме життєвій основі, відображає у собі з певним передбаченням (передвідчуттям) те ціле. В морфологічній будові людського тіла та у функції його органів знову ж таки мозок має таке віддзеркалення, а саме у вигляді своєрідної рекапітуляції. Його структура є аналогією із цілою особою, постільки, як і функція кори великого мозку, слугує вищим життєвим досягненням у спілкуванні з навколишнім світом, у той час, коли переживання афектів і настроїв, очевидно, пов'язане зі стовбуром головного мозку. У разі хронічного алкогольного сп'яніння, гостра психічна дія якого проходить через вегетативну систему, проявляються зміни у стовбурі головного мозку. Так стовбур і кора головного мозку віддзеркалюють душевну стратифікацію цілої особи. Проте вони онтологічно належать до життєвої основи, яка охоплює сукупність органічних тілесних процесів і постає найнижчим та несучим, ще переддушевним шаром у структурі особи. Проте, якщо йдеться про факт віддзеркалення усієї

структури особи у життєвій основі, в будові тіла та у функції його органів, то тут проявляється ніщо інше, як інтеграційний взаємозв'язок, який повністю панує у живому бутті особи, тобто факт того, що насправді те, що ми у думках розміщуємо у схемі одне біля одного, насправді сплетене між собою. Висловлювання про шари особи не слід розуміти так, що ці шари лежать один над одним у строгому розмежуванні, як для геолога (кам'яні) породи. Цей факт слід розуміти так, що вони сплетені між собою, що особливим чином одне містить у собі інше.

Г. ПЕРЕЖИВАННЯ ЖИТТЄВОЇ ОСНОВИ

Якщо, як було викладено, переживання «спирається» на основу тілесних органічних подій, то цей взаємозв'язок ми усвідомлюємо лише за певних умов і ніколи у своєму повному обсязі. Передусім тут існує відмінність між вітальною та кортикальною особою. Вітальна особа набагато вище, ніж кортикальна, відчуває фізичні процеси і стани в усій їхній органічності, тобто гостріше відчуває фізичні відчуття свіжості і втоми, приємності та неприємності, болю внаслідок ушкоджень і хвороб, голоду, спраги і насичення, статевої насолоди, відчуття здоров'я і хвороби. В усіх цих переживаннях зв'язок нашого переживання з органічністю життєвої основи даний нам безпосередньо, навіть якщо це часто кволе усвідомлення, і здебільшого лише тоді, коли стани й процеси наших тілесних органів виходять за межі нормальної рівноваги. Передусім порушення цієї рівноваги стає душевно помітним у певних вітальних почуттях.

Психосоматичний взаємозв'язок відчувається також у вищих почуттях. У смутку ми відчуваємо млявість і важкість органів тіла, у радості — розширення грудей, у переляку — тремтіння кінцівок, у тривозі — стиснення грудей і серця.

На відміну від фізичних процесів і станів вегетативної нервової системи, процеси та стани кортикальної системи за своїм характером набагато менше переживаються як органічно тілесні процеси і стани життєвої основи. У процесі уяви та мислення ми не помічаємо активності фізіологічних процесів, які відбуваються у мозку й супроводять процеси мислення та уяви. Тільки тоді, коли ми надміру напружуємо свій мозок, у нас «тріщить голова», або виникає головний біль. Насправді взаємозв'язки між душевними процесами та кортикальною системою є набагато складніші, ніж ми безпосередньо відчуваємо. Далі докладно говоритимемо про те, що навіть діяльність пам'яті можна уявити тільки як перебудову життєвої основи.

Якщо пам'ять у формі життєвих звичок, досвідів та набутих знань окреслює загальний стан того, чим ми нині є, якщо у пам'яті все наше минуле «вкарбоване» у життєвій основі і визначає звідти наше актуальне переживання, то це свідчить про те, в яких розмірах наше переживання спирається на життєву основу. Це стосується також усіх характеристик душевного буття, якими людський індивід обдарований від

природи. У життєвій основі вони становлять людську спадщину: расову, родову і родинну, а говорячи мовою біології, передаються у фізичній репрезентації генів, щоб у процесі розвитку проявитись як певний вид душевного буття.

Отже, виявляється, що під розмаїтими душевними процесами та станами, які ми об'єднали поняттям переживання, широким потоком тече життя, і що й несе переживання ніби на своїй спині. Повний обсяг того, що відбувається у життєвій основі, не піддається як нашому безпосередньому переживанню, так і нашому опосередкованому науковому пізнанню. Як ми вже казали, нам треба остерігатися переконання, що можемо збагнути суть життєвих процесів і станів у результаті фізіологічного аналізу. І навіть те, що входить у зону нашого переживання, аж ніяк не становить усієї повноти того, що відбувається у життєвій основі, бо завжди є тільки фрагментом, який можна порівняти з освітленими гребенями хвиль бурхливого моря. Життєва основа завжди перебуває в активності, поки організм живе. Це основа, на яку спирається переживання. Без основи органічного життя переживання було б неможливим. Натомість життєва основа цілком може існувати, не входячи до притомності переживання, як-от, скажімо, у глибокому сні без сновидінь. Отже, ми маємо підставу вважати життєву основу найнижчим шаром у структурі особи.

ЧАСТИНА ДРУГА

ЕНДОТИМНА ОСНОВА
(Емоційно-динамічне єство)

Починаючи із життєвої основи, ми йдемо далі, щоб побачити наступний шар, який лежить на ній. Тут знаходимо різноманітні і мінливі душевні процеси, зміст і стани, відомі нам із власного досвіду, тобто вже раніше названу сферу ендотимних відчуттів — настроїв і почуттів, афектів і емоцій, потягів і прагнень. Їхньою характерною прикметою є інтимна внутрішність, «нутряність» переживання, забарвлене тим чи тим станом ядро душевної серцевини. Крім того, якщо дивитись на них з позиції свідомого «Я», яке, спираючись саме на себе, може започатковувати процеси мислення та цілеспрямованого хотіння і керувати ними — вони мають характер підпілля. Як ми вже казали, ми можемо притлумити якийсь настрій, емоцію, потяг, стремління, проте викликати їх ми не в змозі.

Хоч як різняться ці переживання між собою, вони все-таки мають щось спільне: з нами щось відбувається. Настрій опановує нас; нас охоплює співчуття або заздрість; потяги і прагнення ми переживаємо як vis a tergo* або як притягання до чогось, що зустрічає нас у власному внутрішньому світі. Таким чином ендотимні переживання випливають зі сфери, яка вже не перебуває під наглядом і контролем нашого свідомого «Я». Вони дані нам кожного разу як особливий різновид власного душевного буття, з яким ми виходимо з уже зовсім невизначеної основи життя у світло особистого свідомого існування.

Отже, ендотимний зміст нашого переживання становить особливий шар, який ми називаємо ендотимною основою. Коли в такий спосіб ми вводимо нове поняття, то робимо це не через якусь примху затуманювати прості речі іншомовними словами, а внаслідок фактичної необхідності. Бо такі слова, як «почуття» і «вдача», так само, як відповідні наукові поняття «емоційний» і «афективний» не достатні для того, щоб охопити все те, що ми маємо на увазі, говорячи про ендотимну основу. Отже, з феноменологічного погляду ендотимна основа є найглибшою і найвнутрішнішою сферою переживання. У загальній структурі людської особи їй підпорядкована життєва основа, на яку, зрештою, спирається переживання.

---

* Сила, що штовхає нас ззаду.— *Пер.*

РОЗДІЛ 1
РУШІЙНІ СИЛИ ДУШЕВНОГО ЖИТТЯ

Розгляд процесів ендотимної основи ми починаємо з потягів і прагнень, оскільки це відповідає укладу фунційного кола переживань. Адже очевидно: душевне життя, власне, урухомлюється завдяки прагненням та потягам.

Душевне життя, як і будь-яке інше життя, спрямоване на здійснення можливостей буття, на самозбереження, самовиявлення і самореалізацію. Така реалізація неминуче потребує часу. Життя — це завжди становлення, тож як становлення воно спрямоване з минулого через теперішнє в майбутнє. Так само і в душевному житті завжди пульсують прагнення і потяги (Antriebserlebnisse), спрямовані на здійснення ще неіснуючого стану. Ці прагнення і спонуки пронизують, мов червона нитка, спосіб життя людини і його формування. Ця цілеспрямовна динаміка панує в душевному житті тварин не менше, ніж у душевному житті людини. Щоправда, динаміка і потяги психічного життя тварин постають в іншій формі, ніж у людей. З відмінності, яка тут існує, ми доходимо висновку (разом із Клаґесом), що слід розрізняти потяги (Triebe) і прагнення (Triebfedern, Strebungen). На щаблі тваринної, бездуховної істоти імпульси цілеспрямованої душевної динаміки ми характеризуємо як потяги. Так, ми говоримо про потяг до самозбереження, що властивий живій істоті й виявляється у пошуках поживи, в нападі і втечі, і про потяг до розмноження, що виявляється в зачатті та піклуванні про потомство. Навіть якщо потяги тварин з телеологічного погляду й спрямовані в майбутнє, все ж тварина не усвідомлює ані мети, ані майбутнього як перспективи її буття, керованого потягом. Динамічні стимули націлені на мету, хоча мета і шляхи, що ведуть до неї, не постають уявно перед свідомістю. По-іншому це відбувається у людини. Тут на перший план виходять прагнення, що ніби червоною ниткою пронизують душевне життя переважно у формі усвідомлення мети та розуміння стану речей у їхній взаємопов'язаності. Тому щодо людини — ми говоримо про прагнення або стремління. Отже, таке логічне розрізнення стосується не відмінностей у змісті цілей, хоча такі відмінності також, звичайно, існують між тваринним і людським душевним життям, а стосується лише форми, в якій рушії проявляються і стають душевно активними.

Якщо інколи ми говоримо про потяги й у людини, то чинимо це для того, щоб позначити певні рушії не за формою, а за змістом їхньої мети. У цьому випадку йдеться про ті потяги, які — з огляду на зміст їхньої мети — є спільними для людини, як живої істоти, і для тварини.

1. СУТЬ І ЗНАЧЕННЯ РУШІЇВ (ІМПУЛЬСИ, ПОТРЕБИ І ПРАГНЕННЯ)

Те, що ми поки цілком побіжно назвали рушіями, потребує точнішого феноменологічного з'ясування. Постає запитання, чи у сукупності нашого внутрішнього досвіду, яку ми позначаємо поняттям «рушії», можна вирізнити різні аспекти або характерні риси?

З огляду на це слід насамперед констатувати, що будь-який стимул, будь-яке прагнення переживається людиною у формі особливого душевного стану, екзистенційного настановлення чи настрою. Прагнення ми відчуваємо як нестачу чогось, як нужденність, з якої прагнемо вийти: це характерно як для голоду, спраги, а також жадання власної значущості і влади, так і для вищих прагнень на кшталт сердечних потреб, чи так званої метафізичної потреби, у якій Шопенгауер вбачає основи будь-якого світогляду. Поняття потреби найзагальніше і найпростіше передає те базове відчуття, яке пронизує усі рушії. Саме так слід розуміти ту загальну психологічну концепцію, яка ставить у центр свого вивчення рушіїв, що стоять за ззовні вираженими формами поведінки, і яку називають «психологією потреб». «Потреба спонукає мене поводитись так або інакше, їсти, пити, спати, ходити в театр чи музей, спілкуватися з друзями. Кожен з нас знає зі щоденного досвіду, як тиск потреби діє на свідомість і спонукає нас діяти». З позиції взаємопов'язаності життя потреби — це усвідомлений відблиск закону комунікації, тобто звернення одушевленого носія життя до свого довкілля і світу в процесі самозбереження, самовиявлення і самореалізації. Тож терміном «потреба» ми характеризуємо перший суттєвий аспект рушійних сил[1].

Особливою рисою базового переживання потреб є те, що разом із пережитим неспокоєм те відчуття перебуває у теперішності. Статус-кво переживається як нестача чогось і базове відчуття змушує з нього вийти. Усі рушії наповнені певним «ще нема», з якого треба вийти, а бажання вийти якраз становить динамічний характер цих переживань. Так у рушії кожне теперішнє переживання «натягується», як своєрідна дуга між теперішнім і майбутнім. Кожне рушійне переживання спрямоване з теперішності в майбутнє. Ця антиципація, передбачення майбутнього не мусить обов'язково подаватись у формі чіткої уяви, воно може бути тьмяним, нечітким, невиразним, безпредметним, несформованим, із тією самою невизначеністю, з якою в запитанні вже міститься й відповідь на нього — ще не з'ясована, не бачена, і все-таки певним своєрідним способом уже відчута наперед і ніби знайдена. Отже, кожний рушій має поряд із основним відчуттям потреби ще й напрям, скерований з осередку життя і його теперішності в майбутнє. Саме це і становить другий суттєвий аспект рушіїв.

При цьому порив — це не лише прагнення залишити теперішність, простим бажанням вийти з наявності потреби, браку чогось — це ще

й перебування на шляху до мети. Якщо кожний рушій є пошуком і запитанням, то те, про що питають і чого шукають — є ціль. Ціль є тим, про що йдеться у рушіях душевного життя. Оскільки цей предмет або стан становить таку ціль, її досягнення є, отже, задоволенням потреби, і тому є цінністю. У такому розумінні потяги і прагнення завжди спрямовані на цінність.

Отже, з погляду феноменології ми назвали три характерні конститутивні риси всіх рушіїв: базове відчуття потреби, антиципацію питання і пошуку, і накінець, зрушення за тим, про що йдеться, тобто тематичне спрямування до мети, до цінності, яку потрібно досягнути. Це — щодо феноменології рушіїв.

Щодо їхнього центрального значення у цілому душевному житті, то слід нагадати, що наукова психологія довгий час не визнавала цього значення і поводилась як мачуха з фактом людських прагнень. Спочатку навіть досить радикально, так що на зламі XIX–XX ст. цілеспрямовані рушії душевного життя майже не брались до уваги. Це спонукало МекДуґалла скласти програму психології цілеспрямованості. «Така психологія,— каже він,— важлива тією мірою, якою інші школи нехтують, не помічають чи навіть заперечують значну своєрідність усієї нашої діяльності, тобто її цілеспрямовані. Щойно всі психологи визнають цю особливість [...], психологія цілеспрямованості втратить свою специфіку і стане просто психологією»[2]. Поворот до потягово-динамічного розуміння душевного життя було вже запроваджене психоаналізом та індивідуальною психологією, коли Фройд та Адлер, кожен на свій лад, звернули увагу на значення певних потягів та прагнень. Згодом передусім К. Левін доклав зусиль у дослідження «динамічно-реальних факторів» людської душі; причини душевних подій він вбачав у «певних душевних енергіях, які зазвичай виникають через тиск волі чи потреби»[3]. Про те, що також і Вундт наголошував на динамічному характері душевних подій, вже йшлось. Щоправда, психологічний волюнтаризм Вундта лишився лише програмою, оскільки не порушувалося питання про специфікацію волі щодо того, чого людина хотіла і до чого прагнула. Жодного разу не було зроблено спроби диференціювати тематику прагнень. Тимчасом, щойно визнається динамічний характер душевного життя, саме тут виникає проблема. Адже досвід свідчить про надзвичайне розмаїття душевних рушіїв. Наскільки безсумнівним є те, що кожна одушевлена істота має потяги, настільки ж беззаперечним є і те, що ці потяги виявляють великі відмінності. Прагнення, які ми переживаємо у голод і спрагу, є іншого штибу, ніж прагнення, які переживаємо в потребах серця. Отже, постає запитання: як можна впорядкувати розмаїття душевних рушіїв?

2. ПРОБЛЕМА КЛАСИФІКАЦІЇ РУШІЇВ

На перший погляд видається досить очевидним, що розмаїття потягів та прагнень слід класифікувати за різноманітністю їхніх конкретних цілей. Але дуже скоро нас починає бентежити розмаїття цілей, які постають перед нами в різні миті життя. Ми хочемо то спочивати, то виконувати якісь дії; шукаємо поживи, коли голодні, й води, коли відчуваємо спрагу. Одного разу нам хочеться овочів, а іншого — м'яса; іноді ми прагнемо подорожувати, а інколи — сидіти вдома, а потреба в товаристві чергується з потребою бути на самоті. Цю низку можна легко продовжити, проте нам однаково не вдасться вичерпно описати загалом усі можливі варіанти спрямованості душевних потягів. Крім того, спроба підпорядкувати все розмаїття потягів цілям, конкретним кожної пережитої миті й мінливим від ситуації до ситуації, видається, вочевидь, безперспективною. Тому можна спитати, чи не існує якоїсь найзагальнішої, ще ширшої неконкретизованої мети, на яку спрямована динаміка душевного життя й на основі якої можна спробувати далі класифікувати потяги. Є психологи, що мають на це запитання дуже просту відповідь. Вони визначають мету всіх потягів у найзагальнішій формі як усування стану потреби, як задоволення реальної потреби, що лежить в основі потягу, як зменшення напруги та неспокою. Якщо задоволення потреби характеризувати дуже туманним і загальним уявленням про приємність, ми доходимо до твердження, що мета всієї душевної динаміки (тобто те, про що йдеться в кожному потязі) полягає в досягненні приємності та в уникненні неприємності.

Що ж, безперечно, слушно, що спонукання з боку потягу закінчується, коли супровідне потягове відчуття наявної потреби й пориву заспокоюється, і це заспокоєння пов'язане з переживанням приємності в украй загальному й туманному значенні цього слова. Проте не менш очевидно, що з таким визначенням мети потягів ми не виробимо ніякої класифікації потягів, бо ця мета однаково притаманна всім потягам і не дає нам ніяких рис, які б давали змогу розрізняти і відповідно до яких можна було б упорядкувати розмаїття потягів. Отже, така відповідь ані трохи не розв'язує нашої проблеми.

Намагаючись розрізнити різновиди потягів, ми одразу опиняємось між Сциллою і Харибдою. Сцилла — це безперспективність спроб класифікувати наші потяги залежно від конкретних і мінливих від ситуації до ситуації цілей, бо в такому разі ми випливаємо в безмежне море. Натомість Харибда — це зведення всіх можливих потягів до єдиної мети — задоволення потреби, яке переживають як приємність.

Ці труднощі дають нам змогу зрозуміти, чому питання про специфікацію та класифікацію потягів знайшло зовсім різні розв'язки. Спроби класифікації властивих людині потягів і прагнень можна поділити на три групи: монотематичні, політематичні й атематичні.

До монотематичної групи належать усі спроби звести цілеспрямовану динаміку душевного життя людини до одного головного рушія,

пояснювати динаміку на основі тієї сили, а, отже, й пропонувати якийсь спільний знаменник, загальну формулу людських прагнень. Цей монізм має свою історію, що почалася задовго до формування наукової психології.

З традиції морально-психологічної системи нам відомий погляд, згідно з яким властивою і єдиним рушієм людини є потяг до самозбереження, самобезпеки та самореалізації. На ній наголошували ще грецькі софісти Калікл і Ґлаукон, які прагнули покласти в основу всіх прав природу, а під природою розуміли нічим не стримувані егоїстичні потяги людини[4]. В Англії Бентам у XVIII ст. поширив погляд, що всі мотиви людської поведінки є наслідком більш або менш освіченого егоїзму. Ларошфуко у Франції, ще в XVII ст., у своїх «Роздумах, або моральних максимах» зібрав дотепні та гострі спостереження, які підтверджували принциповий погляд на егоїстичну природу людини.

З моністичною теорією егоїзму споріднений запропонований ще в античності гедоністичний погляд Епікура, згідно з яким метою всіх людських прагнень є здобуття насолоди (але не в загальному розумінні задоволення потреби, а в конкретному розумінні почуття задоволення і насолоди), а також уникання неприємності. Новітнім видом цього динамічного гедонізму є психоаналіз Фройда, що перетворює лібідо, тобто потяг до сексуальних насолод, у головний динамічний чинник, причому теорія сублімації витісненої енергії потягу, яка пояснює всі культурні досягнення людини, виводить монотематичний напрям до екстремної крайності.

У певному розумінні монотематичною є й Адлерова індивідуальна психологія, бо спрямованість тематики душевного життя Адлер убачає у владолюбстві, прагненні мати перевагу, бути зверху, а завдання виховання, на його думку, має полягати в розвиткові спрямованого проти владолюбства почуття солідарності.

Теорія Адлера теж мала свого історичного попередника, та й то в тих уявленнях про спільне життя людей, згідно з якими хода історії — не що інше, як вияв асоціальних, агресивних, спрямованих на досягнення влади тенденцій окремих людей і груп. Першим сформулював цю теорію Мак'явеллі ще в XV ст., а Парето в XIX ст. оновив її психологічну інтерпретацію людської природи. В Англії Томас Гобс (XVI ст.) убачав ключ до розуміння людської природи в егоїзмі і прагненні утвердити перевагу над іншими людьми, внаслідок чого виникає війна всіх проти всіх. На думку Гобса, справедливість, рівність, скромність, співчуття суперечать природним хотінням людини. На цьому ми закінчуємо обговорення монотематичної теорії потягів.

Політематична теорія, на відміну від попередньої, припускає існування багатьох різних рушіїв. Кант у своїй антропології вважає, що головний рушій людини — сексуальність, егоїзм, потяг до свободи, прагнення значущості, владолюбство й пожадливість. У Шопенгауера вони зводяться до трьох: егоїзму, що прагне власного добробуту й нічим не обмежений; він становить partie honteuse, ганебний елемент,

і людина вигадала ввічливість, щоб приховувати його. Так само й злоба, що прагне заподіяти страждань іншим людям і доходить до крайньої жорстокості. Третя сила — співчуття, що прагне добробуту інших людей і досягає довершеності в шляхетності та великодушності. «Кожна людська дія, — зазначає Шопенгауер у своїх "Основах моралі", — зводиться до однієї з цих рушіїв. Але інколи дві такі сили можуть діяти одночасно».

У сучасній науковій психології політематична теорія рушіїв постає передусім у формі створеного зусиллями північноамериканських психологів учення про інстинкти, під якими слід розуміти природжені рушії. Одну з диференціацій таких рушіїв подає МекДуґалл. Він розрізняє їх аж вісімнадцять: пошук поживи, огида, секс, страх, цікавість, турбота, товариськість, самоутвердження, підпорядкування, гнів, пошук допомоги, творча праця, прагнення володіти, прагнення створювати собі веселий настрій, прагнення затишку, спокою і сну, потяг до мандрів і, нарешті, потяг до суто фізичних функцій, як-от: чхання, кашель, дихання, випорожнення. МекДуґалл визнає, що цей список не остаточний, і в жодному аспекті не слід вважати, ніби він незмінний. Але критика такого поділу полягає передусім аж ніяк не в повноті цього списку. Коли придивитися пильніше, МекДуґалл подає тільки каталог, нічим не пов'язаний ряд, як він каже, природжених, правічних рушіїв, не висвітлюючи при цьому їхнього внутрішнього зв'язку та їхніх взаємовідносин. Тут бракує антропологічного підґрунтя, тобто загальної картини психосоматичного буття, в процесі якого розмаїття різних рушіїв формує поліфонію тематики людського існування. Якщо душевне життя становить цілість, unitas multiplex, розмаїту єдність у розумінні В. Штерна, а з іншого боку, рушії, як наголошує МекДуґалл, «є властивою основою усього нашого душевного життя», тоді поділ рушіїв повинен давати змогу сприймати людське буття як поліфонічну цілість.

Набагато більше, ніж поділ МекДуґалла, цій вимозі відповідає поділ рушіїв, який запропонували Пфендер і Клаґес. Пфендер[5] поділяє потяги на рефлексивні, спрямовані на те, щоб здійснювати щось у своїй душі, і перехідні, мета яких перебуває по той бік власної душі. В рамках цього двочленного поділу з'являються серед інших власницький потяг та потяг до самооборони, потяг до досягнень, потяг до діяльності, потяг до влади і прагнення самоповаги. Так само й Клаґес[6] подає спершу великий двочленний поділ рушіїв, що має горизонтальний характер, а саме: сили, пов'язані з «Я», і сили, відокремлені від «Я», а потім уже вертикально розділяє їх на вітальні, душевні та духовні рушії.

Поряд із монотематичною і політематичною теоріями душевних рушіїв є ще й третя теорія, яку можна назвати атематичною. Вона, щоправда, визнає множину потягів і прагнень, але стверджує, що класифікація та систематичний поділ цього розмаїття неможливі. Отож Ґелен доходить до «відмови від учення про потяги», яке розрізняє владолюбство, егоїзм, лібідо, потяг до наслідування, потяг до повторювання, потяг до відмови, потяг до руху, потяг до формування, потяг

до руйнування та багато інших[7]. Ґелен виправдовує цю відмову фактом, що при таких поділах тематика потягів постульована як незмінна властивість, тоді як насправді під час наших реальних дій вона щоразу визначена нинішньою ситуацією й конкретним середовищем, і за різних життєвих обставин виявляє різні властивості.

Існує ще один аргумент, і він є в основі твердження Й. Рудерта, що «не можна збудувати системи рушійних сил людини»[8]. Рудерт покликається на те, що він називає залаштунковою властивістю цілей потягів. Стверджуючи щось про потяг живлення, аргументує він, ми характеризуємо живлення як властиву мету потягу. Проте з не меншою слушністю можна стверджувати й інше: мета потягу має за свій об'єкт не живлення, а поглинання їжі як процес і як стан насичення. Отже, провадить далі Рудерт, коли в якомусь конкретному випадку ми запитуємо про мету певного потягу, за тією метою відкривається задній план, про який можна говорити як про властиву мету. Та коли ми придивимось уже до цієї мети, прагнучи визначити її властивість, відбувається точнісінько те саме: в поле нашого зору знову потрапляє те, про що знову можна говорити як про мету потягу. Цей процес ніколи не може дійти кінця: те, що я, глянувши, визначив як мету, завжди лишається тільки переднім планом, лаштунками. Цілі потягу вкладаються одна в одну, ніби лушпиння цибулини.

Рудерт, безперечно, досить влучно обрав уявлення про залаштунковий характер цілей і вкладання цілей одна в одну. Це уявлення вказує саме на те, про що ми вже говорили, а саме: безперспективність намагань класифікувати потяги залежно від розмаїття їхніх конкретних цілей. Але залаштункове є метою тільки доти, доки ми перебуваємо у сфері мотивації, даній нам у власному переживанні, тобто лише тією мірою, якою ми запитуємо, що слід вважати за властиву ціль. Звичайно, дотримуючись цього погляду, годі виробити якусь класифікацію потягів.

Проте ситуація стане зовсім інша, коли подумати, що, з одного боку, потяги і прагнення становлять суть душевного життя, а з іншого, що душевне життя є процесом, у якому від народження до смерті розвивається й реалізується наше спроектоване на світ існування. Якщо ці обидва припущення слушні, тоді цілком можливо, що потяги і прагнення виводять нас за межі конкретних цілей, яких ми прагнемо і які міняються від ситуації до ситуації, й ведуть до тематики того, що намагається реалізувати людське існування. В такому разі визначені конкретними цілями певні потяги і прагнення є шляхами і способами цієї реалізації.

Коли дотримуватися такого погляду, ми виходимо за межі внутрішнього, суб'єктивного душевного досвіду і стаємо на позицію, суть якої полягає в тому, що той внутрішній, суб'єктивний душевний досвід стоїть попереду, приховуючи задній план питання, що можна сказати про буття людей у світі та у зв'язку з цим буттям. Отже, ми запитуємо антропологічно. Цю позицію можна назвати ще й метапсихологічною, бо, хоч і спирається на внутрішній, суб'єктивний психічний досвід, вона прагне інтерпретувати його як факт людського буття у світі та зі світом.

Згідно з цим антропологічним поглядом феномен потягу до живлення, на прикладі якого ми унаочнили залаштунковий характер мети потягу, стає тематично однозначним. Поки ми інтрадушевно запитуємо про його мотив, мета потягу, яку можна назвати, перебуває на передньому плані, проте має залаштунковий характер. У такому разі сприйнята мета потягу є і щоразу різними харчовими продуктами, і водночас процесом поглинання та супровідним йому станом насичення. Та коли запитати, що нам каже потяг живлення про дійсність людського буття та його реалізацію у світі, тоді виявляється, що тематика потягу живлення — біологічне перебування у доброму здоров'ї і її годі звести до чогось іншого. Людині як біологічній особині притаманна тенденція підтримувати своє життя, тобто те, що ми звикли називати імпульсом самозбереження. Так званий потяг до живлення, що активізується «тут-і-тепер» у певні цілі і спрямований на певні об'єкти, є лише формою задоволення біологічної потреби, про яку йдеться у потягу до самозбереження і якої не можуть зректися навіть найдуховніші люди. І, коли ще раз повернутися до Ґеленової відмови від класифікації рушіїв, слід сказати таке: за суть усієї антропології Ґелен вважає тезу, що людина — істота біологічно дефіцитна, й завдяки своїй діяльності вона перетворює світ так, щоб він забезпечував їй можливості жити, причому і дії, і думки, як і загалом усі душевні функції людей, слід інтерпретувати лише як процеси компенсації її біологічної дефіцитності. Але згідно з цим суто біологічним поглядом властива біологічній особині потреба самозбереження стає — експліцитно або імпліцитно — праінстинктом усього душевного життя людини і основою монотематичної теорії рушіїв, для якої було б справді зайвим братися до дальшої диференціації потягів, бо засоби самозбереження і спрямовані на ці засоби потяги вкрай розмаїті й міняються від ситуації до ситуації. У такому разі, звичайно, постає принципове запитання: чи можна людину, зваживши на те, що відбувається в її душі, пов'язувати винятково з тематикою біологічного самозбереження.

3. РІЗНОВИДИ РУШІЇВ ДУШЕВНОГО ЖИТТЯ

Тепер, спираючись на охарактеризоване вище антропологічне формулювання проблеми, слід спробувати класифікувати рушії душевного життя. Слід виходити з того, що рушії є формою процесу, в якому намагається реалізувати себе людське буття, і тут постає запитання, чи можна різні конкретні потяги зібрати в групи, в яких можна побачити якусь одну особливу тематику людського існування, та й то з огляду на питання, чим є це буття, тобто які можливості існування воно містить.

Крім того, існує ще та обставина, що людина в найнижчій верстві свого існування є учасником життя, яке ще не має власного ім'я, яке ще не є життям тієї або тієї певної істоти, а є лише анонімною основою,

яка властива всім особинам і забезпечує їхнє існування. Шопенгауер охарактеризував цю основу існування як волю, Бергсон назвав її élan vital, життєвим поривом. Це анонімне, ще не спеціалізоване життя властиве й людям. Воно виявляється як потяг до життя, як «прагнення бути» (Ґете), як потяг узагалі існувати тут і засвоїти життя як процес, відчувати, що ти живеш, і бути байдужим до того, як і навіщо ти живеш. Потяг до життя просто шукає ласки існування, яку можна побачити вже в диханні та сприйнятті ударів пульсу. У романі Достоєвського «Злочин і покарання» є уступ, який точно виражає те, що слід розуміти під потягом до життя. «Де я, — думав Раскольников, — де я читав, як якийсь засуджений на смерть за годину до смерті казав або думав, що, якби йому довелося жити десь на вершині, на скелі або на вузенькій латці землі, де він міг би поставити тільки обидві ноги, — серед прірв навколо, посеред океану, в довічній пітьмі, в довічній самотності, серед вічної бурі, — і якби на тій смужці завширшки в лікоть він був би змушений прожити все своє життя, тисячу років, цілу вічність, то все ж буде краще отак жити, ніж одразу померти! Тільки жити, жити! А як? Байдужісінько! Просто жити... Як слушно!» Те, чого хоче життя, що, триваючи, пробуджується до себе й до світу, є не чим іншим, — ще до всякого поділу на конкретні, наявні у світі цілі потягів, — як прагненням жити, отже, як висловився одного разу Майстер Екгарт: «Якщо запитати життя, що триває тисячу літ, навіщо воно живе, воно відповість: я живу тому, що живу». Життя прагне існувати, прагне мати теперішність і сприймати себе в цій теперішності. Цей потяг до життя, ще не спрямований ні на які окремі конкретні цілі, є тим, що згідно з ученням Будди веде істоту від одного народження до іншого; покласти край цьому потягові — це забезпечити собі шлях до спасіння[9].

Що ж, насправді ми знаємо, що потяг до життя інколи може нівелювати сам себе й перетворюватись у свою протилежність. Він може перетворитись у прагнення смерті, неіснування. Так буває тоді, коли нас охоплюють почуття розпачу та відчаю, про які ми поговоримо згодом. Під впливом цих почуттів імпульс життя як потяг брати участь у ласці існування перетворюється в бажання сподобитися ласки неіснування. Але сам цей факт якраз і засвідчує, що потяг до життя слід розуміти як первісний і самостійний рушій душевного життя. Він діє і в людях і розгортає свою динаміку й тематику в різних формах, які можна об'єднати уявленням про «рушії життєвості», яким ми характеризуємо першу групу динамічних процесів прагнень. А оскільки прагнення завжди спрямовані на певну цінність, то й цінності, про які йдеться в рушіях життєвості, становлять особливу групу. Далі їх слід називати «життєвими цінностями».

Проте людині дано її буття не просто як потенційну можливість до індивідуального анонімного життя. Дійсності людини притаманна та особливість, що вона повинна реалізувати своє буття як один з незліченних індивідів, у яких конкретизується життя. До способу екзистенції людини великою мірою якраз і належить її вступ як індивідуального

«Я» в навколишній світ. Людина щоразу має жити своїм життям і реалізувати його як окрема істота, як створіння на обрії навколишнього світу, без якого вона — відповідно до закону комунікації — не може жити, якого вона потребує, щоб реалізувати, розвивати й підтримувати себе як індивід.

Така ситуація зумовлює низку потягів, тематично об'єднаних потребами індивіда; термінологічно їх можна охарактеризувати спільною назвою «рушії індивідуального самобуття». Потяги рушіїв життєвості теж виявляються в індивіді. Проте їхня тематика аж ніяк не породжена фактом існування індивіда. В них висуває свої претензії не індивідуальне буття, а життя, що пронизує й індивідів. Натомість потяги індивідуального самобуття — до них належать потяг до самозбереження, егоїзм, жадання влади, а також прагнення визнання та почестей — отримують свою тематику на основі якраз тієї ситуації, коли індивід протиставлений навколишньому світові. Цінності, на яких зосереджені ті потяги, ми охарактеризуємо тут як егоцентричні цінності або «цінності доцільності».

А коли, якщо побіжно поглянути на досвід повсякденного життя, створюється враження, ніби людина не прагне нічого іншого, як цінностей живого існування і цінностей індивідуального самобуття, все-таки слід визнати, що існує ще й третя група людських прагнень, які слід називати «трансперсональними рушіями». Вони становлять інверсію і протилежний рух прагнень індивідуального самобуття. Якщо під впливом прагнень індивідуального самобуття людина досягає певної ізоляції, відірваності від довкілля та навколишніх людей, певної протиставленості їм, у трансперсональних потягах ця ізоляція порушується та усувається. Їхніми цілями є цінні обставини та сутності, що височать на обрії світу як самозначущі. Цінності, про які йдеться у цих прагненнях, ми називатимемо «трансперсональними цінностями». Якщо потяги індивідуального самобуття спрямовані на забезпечення індивідуального існування у процесі вирізнення на тлі довкілля та навколишніх людей, мета трансперсональних прагнень полягає в тому, щоб дати людському існуванню обрій світу, завдяки якому воно досягає сенсу свого життя. У прагненнях індивідуального самобуття людина використовує світ для себе, у трансперсональних прагненнях ставить себе на службу. В них вона прагне реалізувати своє існування як наділене сенсом, як складову частину структури світу, з яким вона підтримує певні відносини. Так ці прагнення пов'язані з властивими людям тенденціями до жертовності й самовідданості.

У трансперсональних прагненнях розкривається третій аспект дійсності людини. Людина — не тільки носій доіндивідуального, анонімного життя, яким виповнений світ і яке властиве навіть рослинам. Людина — не тільки тваринна істота, центр індивідуального буття, що має дбати про себе. Людина — єдина істота, що спромагається існувати, трансцендувавши себе як індивіда, піднестися над собою і запитувати й досліджувати, — ба навіть саме в цьому розкривається її справжня сутність. Доіндивідуальну життєвість вона поділяє з рослинами, індивідуальне

буття — в його головній тематиці — поділяє з тваринами, а в трансперсональних рушіях засвідчує себе як істоту особливого виду. І коли запитати, яку назву слід дати цьому видові, ми аж ніяк не зможемо обійтися без уявлення про «духовне». Адже дух означає — коли дивитися з позиції людини — «буття-понад-собою», трансцендентність, можливу участь у тому, що перебуває по той бік індивідуального буття і його потреб.

Саме цей духовний сутнісний аспект людини й розгортається в трансперсональних прагненнях. Ці прагнення настроєні на участь. Завдяки ним людина пов'язує своє існування зі світом і знову здобуває ту єдність з ним, яку порушила внаслідок прагнень індивідуального самобуття. Вона повертає собі ту єдність, щоправда, не як даровану природою ніби наївну єдність, а як те, що доручене їй, як те, що їй треба реалізувати.

Отже, розмаїття людських потягів залежно від властивої їм тематики можна поділити на три групи: потяги, об'єднані тематикою живого існування, прагнення, об'єднані тематикою індивідуального самобуття, і прагнення, об'єднані трансперсональною тематикою. Структура, збудована з цих елементів, заразом показує ступені поетапного розвитку. Вона показує, що життя дитини спершу розгортається як чиста життєвість у потягах до руху і насолоди втіхами, далі воно поступово розвивається до душевних поривів егоїзму, владолюбства і прагнення значущості, що слугують окремій тематиці індивідуального буття, а вже потім, у періоді зрілості, досягає повного розвитку духовна тематика трансперсональних прагнень. Але при цьому ми аж ніяк не бачимо, що кожна наступна стадія розвитку усуває або замінює попередню стадію. Тематика потягу до існування не зникає там, де починається тематика індивідуального самобуття, а ця тематика не зникає там, де розгортається трансперсональна тематика. Навпаки, кожна попередня стадія розвитку виводить тематику своїх потягів на наступну стадію. В кожній із трьох груп потягів виявляється інший аспект людської дійсності, а всі три аспекти разом становлять цілість повністю сформованого душевного буття, тож можна алегорично говорити про поліфонію потягів.

Цей потрійний поділ, до якого ми дійшли, є загальною схемою, в межах якої має знаходити своє місце все розмаїття можливих потягів, даних у досвіді. Якою мірою можлива така класифікація, ми побачимо далі, коли звернемо увагу на окремі групи потягів, досі охарактеризованих тільки загально.

А. РУШІЇ ЖИТТЄВОСТІ

Ми вже казали, що в людини активний потяг до життя реалізується у різних формах, згрупованих під назвою рушії життєвості. Їхня спільна риса полягає в тому, що за їхню мету править переживання життя в безпосередності, первісності та динаміці його процесів. Тут

можна також зауважити: в них ми шукаємо «життєвість» життя. На перший погляд таке твердження видається плеоназмом, тобто подвоєнням того самого терміна. Проте ми говоримо про «повноту життя» і хочемо тим висловити не що інше, як пафос життєвості, як властиві життю динаміку і процесуальність, ще зовсім не незалежну від її змістовного результату, що реалізується в самоформуванні, саморозвитку і самозбереженні. В рушіях життєвості шукаємо пафосу життєвості і знаходимо його в їх здійсненні.

а) Порив до руху, активності

До потягів життєвості належить передусім порив до руху. Життя — це завжди рух, а саме саморух, тимчасом смерть як заперечення життя — це нерухомість і заціпенілість. Під цим твердженням ми розуміємо, що одушевлена істота, оскільки її існування стоїть під знаком життєвості, прагне розвивати і прафункцію життя — саморух. Саме це й відбувається в пориві до рухливості, спрямованому на рухливість саму по собі як чисту функцію життя. У найвиразнішій формі ми спостерігаємо цей порив у малих дітей. Поки вони ще не ходять, їхній порив до руху виявляється у перебиранні пальцями і руками, у совганні ногами і лепеті, який свідчить тільки про діяльність голосових органів. У процесі дальшого розвитку порив до рухливості виявляється в потребі бігати і стрибати. Коли здорова чотирирічна дитина виходить з багатоповерхового будинку на вулицю, або, ще краще, на галявину в лісі, під впливом надмірного пориву до рухливості вона гасає вздовж і впоперек, ніби собака, що довго був на прив'язі. Усі ці дії є виявами пориву до рухливості, а він сам є не чим іншим, як частковим поривом до життя, що саме в рухливості шукає і знаходить своє задоволення. Цей порив спрямований на перебування в активності та русі, що в них життя як праобставина існування розгортає свою силу. Досвід свідчить, що діти та юнаки мають набагато більшу потребу в русі та діяльності, ніж дорослі, а потреба в спочинку зростає з віком, і цей стан точно відповідає загальному зменшенню життєвості та життєвої сили, яка чим старіша людина, тим слабша, аж поки згасає в процесі природної смерті.

Щоб уникнути непорозуміння, слід наголосити, що в тематиці цієї активності не йдеться про виконання якоїсь роботи. Під час роботи важить результат діяльності, її об'єктивація, якась намірена цінність, яку ми додаємо до об'єктивного світу. Звичайно, існують і прагнення, тематично спрямовані на таку роботу, а роботу можна виконати, тільки вдавшись до активності. Але ці прагнення належать не до тематики поривів чистої життєвості, а до групи прагнень, які з'являються на пізніших стадіях розвитку і які ми назвали трансперсональними рушіями. У пориві до рухливості як в одному з рушіїв життєвості тематично йдеться про певну життєву цінність, а саме: рухливість задля власної функційної вартості, рухливість, у якій життя розгортає свої потенції саморуху. Натомість у прагненні до роботи йдеться про результативну цінність. Вона знаходить своє задоволення й реалізацію

КАНІКУЛИ МОНАХИНІ

Ассошіейтед прес. 05.10.1976. Ця світлина зроблена на горі Стельвіо Пасс в Італії. Відоме лише ім'я монахині — Кароліна.

в тому, що ми називаємо працею, тоді як порив до рухливості, що його в найвиразнішій формі ми бачимо в малих дітей, реалізується в грі. Під уявленням про гру ми розуміємо не що інше, як активність задля неї самої, як вільне розгортання сил життя. К. Бюлер говорить, що гру супроводить функційна насолода, і саме цей термін точно позначає цінність рухливості як життєвої функції. Всюди, де грається людина, а грається вона здебільшого в дитинстві, життя у своїй здатності вільного розгортання руху досягає відчуття переживання. Гра — не що інше, як форма здійснення пориву до рухливості, а порив до рухливості — це частковий порив рушіїв життєвості.

З погляду характерології слід сказати, що кожній людині властивий певний ступінь пориву до рухливості. Говорячи про тих, хто має медитативну натуру, ми зазначаємо, що активний порив до рухливості тут незначний. Оскільки такі люди — як і взагалі кожна людина — не можуть бути абсолютно нерухливими, їхня спонтанна рухливість обмежується чимсь незначним. Загалом їм досить, щоб події у світі відбувалися. З іншого боку, є люди з надто активним поривом до рухливості, і до них, вочевидь, належав Лаватер*. Ґете сказав про нього: «Він народився не для спокійних... роздумів, а всі свої сили спрямовував на діяльність, на ефективність, тож я не знав нікого, хто міг би так невпинно працювати, як він»[10]. Стверджуючи, мовляв, у людини переважає порив до діяльності, ми лише кажемо, що динаміку свого існування вона прагне втілити в дії, що вона завжди знаходить собі якийсь клопіт і чимсь переймається, не маючи наміру виконати певну роботу, а тільки задля функціональної цінності самої активності, тобто через те, що не може бути бездіяльною.

В описаній тематиці порив до активності часто виявляється як метушливість, причому слід одразу зауважити, що метушливість —

---

* Лаватер Йоганн Каспар [J. K. Lavater] (1741–1801) — швейцарський пастор і письменник.— *Ред.*

це поняття, яке стосується поведінки. А це означає, що порив до активності є тільки одним з можливих психічних коренів метушливості. Адже вона може мати ще й інші причини. Метушливість може бути ще й наслідком внутрішньої порожнечі, а також утечею від самого себе або спробою надати собі значення і здобути почесті.

Порив до активності ми інтерпретували, спираючись на саморух як прафункцію життя. Його можна порівняти з видиханням. У відчутій потребі активності життєвість прагне видихнути. Та якщо видих полярно протиставлений вдихові, то й життєвість прагне реалізуватися та відчути себе не тільки у відцентрових впливах через рух і активність, а й у допуску доцентрових впливів на себе, тобто в переживанні, й відчути саму себе не тільки на шляхах зовнішнього вияву пориву до активності, а й на шляхах внутрішнього вияву, тобто внаслідок того, що вона дозволяє збудити себе й породити в собі певні стани (див. рис. 4, с. 126).

б) Прагнення насолоди

Форми, в яких виявляється доцентрова спрямованість пориву до життя, визначені різними особливостями станів, у яких ми відчуваємо пафос життєвості.

Найдавнішою формою у віковому розвитку дитини є прагнення насолоди, життєвої цінності приємності. Саме тут, у туманному узагальненні для позначення тематики всіх потягів, і знаходить своє виправдане застосування уявлення про насолоду, яке часто надуживають.

Про те, наскільки тематика насолоди опановує малу дитину, свідчить вираз задоволення, коли вона лежить у своєму теплому ліжечку або отримала пляшечку з молоком і наситилась, чи коли почула звуки музичної скриньки, або побачила якісь особливі барви та світлові ефекти, запропоновані їй. Про активну спрямованість потягу до таких насолод ще в дитини свідчить, крім того, факт, що вона криками або плачем протестує проти неприємних фізичних станів, які перешкоджають внутрішньому процесові насолоди й затишку, як-от, скажімо, коли лежить на мокрому або коли їй заважають неприємні звуки чи світлові ефекти.

Цілком природно, що тематика прагнення насолоди зазнає у процесі розвитку різних диференціацій, і то ще тоді, коли поряд із тематикою живого існування з'являється й тематика індивідуального самобуття, а згодом й трансперсональна тематика. В перші тижні життя людина насолоджується лише фізичними станами. На дальших етапах розвитку насолоди, яку прагнуть, вони стають витонченіші. Поряд із насолодою піднебіння під час споживання їжі та напоїв постають і вищі душевні функції. Для дорослих людей жарти, а для багатьох і дотепи, стають інтелектуальною насолодою, цінність якої відчувають у функційності мислення. А якщо далі ми говоримо ще й про естетичну насолоду, то загалом в усіх цих випадках думки про насолоду виправдовує

факт, що в допуску впливу на себе ми відчуваємо життєвість то духу, то розуму, отже, потяг до життя знаходить своє задоволення в чистій функціональності. Проте слід наголосити, що насолода — лише один компонент естетичного переживання, яке аж ніяк не слід розуміти тільки як насолоду[11]. Там, де в потязі до насолоди тематично йдеться тільки про відчуття суто фізичного стану втіхи, ми говоримо про жадібність.

Не накликаючи на себе звинувачень у гедонізмі та евдемонізмі*, можна заявити, що прагнення насолоди є наче природним задатком. Насолода, як і суто ігрова функційна діяльність, безперечно, відіграє важливу роль у душевному житті, а саме в ритмічному чергуванні з працею і напруженням, і це роль, супроти якої аскетизм видається неприродним.

Особливого характерологічного значення прагнення насолоди набуває в поглядах любителів насолод, для яких вона становить найвищу й виняткову мету існування і в яких природне прагнення насолоди перетворюється в загострений вияв пристрасті до насолод. Коли подумати про загальну картину душевного життя любителя насолод, — до речі, Оскар Вайльд у «Портреті Доріана Ґрея» подав взірцевий приклад такої людини, — слід передусім наголосити, що в нього всі трансперсональні прагнення відпадають, бо їхня тематика зосереджується на відчутті мінливих станів. Любитель насолод не знає ніякої прив'язаності ні до речей, ні до людей, ніякої відповідальності й обов'язків перед ними. У ставленні до речей ця позиція виявляється як утрата того, що можна назвати сумлінням праці та усвідомленням завдань. Він відкидає працю і роботу, завдання та вимоги, що їх ставить світ. Отож любителеві насолод бракує готовності напружуватися, сили й суворості щодо самого себе, все, що потребує зусиль, огидне йому, роботящість і зайнятість чужі йому, він інертний від природи. У ставленні до ближніх та обставина, що любителеві насолод бракує всякого усвідомлення зобов'язань і завдань, є достатньою передумовою сваволі та примхливості, відсутності співчуття та черствості, й саме ці риси виразно зображено в «Портреті Доріана Ґрея». Цей літературний портрет зображує найтиповіше ставлення любителів насолод до світу мислення: в мисленні вони шукають та цінують не ступінь відповідності істині, а тільки елегантних іскорок дотепу й жартівливості, насолоджуються ігровою функцією мислення. Важлива риса загального портрета любителя насолод полягає, зрештою, в тому, що йому завжди безпосередньо загрожує небезпека нудьги, внутрішньої порожнечі, а питання про створення нових подразників стає для нього головним у житті. Отож фантазія такого собі Нерона, що став жертвою пристрасті до насолод, всякчас переймається тим, щоб створити собі нові можливості для втіх, вдаючись до засобів, які безоглядно руйнують усі рамки людських зобов'язань. Головне для любителя насолод питання про створення та оновлення подразників слід розуміти так, що пород-

---

* Евдемонізм — напрям в античній філософії, який вважає основою моральності прагнення людини до щастя.— *Ред.*

жений подразником насолоди стан щоразу тьмяніє і зникає. Що менше насолод вимагає людина, то менше їй відомий тягар нудьги; тією мірою, якою люди праці відрізняються від любителів насолод, їм чужа й небезпека нудьги. Любитель насолод під впливом рушійної сили, що опанувала його, вдається до певних методів створення подразнень, які дають змогу зрозуміти властиву йому непостійність і які К'єркеґор, назвавши їх «економікою змін», охарактеризував так: «По змозі змінювати ґрунт — перший спосіб, і постійно змінювати себе — другий і важливіший спосіб, ба навіть властива таємниця економіки змін»[12]. Отже, К'єркеґор порадив любителям насолод постійно створювати собі можливості й знаходити подразники в речах, аби підтримувати себе в такий спосіб у русі насолод. Принцип любителів насолод прямо суперечить приписові, який висловив Кант і який полягає не в аскетичному знеціненні насолод, а в розумінні їхнього економічного значення для всієї структури душевного життя: «Відмовся від задоволення (веселощів, розкошів, кохання тощо), хоч і не перебуваючи на позиціях стоїків, що воліли б зректися їх узагалі, а дотримуючись витончених поглядів епікуреїзму, щоб мати в перспективі ще більшу насолоду. Ця скнарість у переживанні життєвих відчуттів насправді робить тебе багатшим через відкладання насолод, надто коли наприкінці життя здебільшого ти вже змушений відмовитись від користування ними»[13]. Того, хто дотримується цього запропонованого в праці Канта життєвого правила, ми називаємо не любителем насолод, а цінителем насолод, епікурейцем.

в) Лібідо

Серед потягів, спрямованих на відчуття життя у формі пережитих внутрішніх станів, поряд із прагненням насолоди, що його у психології розвитку ми помітили ще в малої дитини як прагнення фізичної насолоди, є й інший потяг, що вирізняється особливістю стану, якого прагнуть і переживають. Найкраще його характеризує запроваджене в працях Фройда уявлення про лібідо, яке досягає повної зрілості у статевому потязі. До Фройда в сексі вбачали потяг, що починає розвиватися тільки в періоді статевого дозрівання й пов'язаний із функційною зрілістю статевих органів. Натомість Фройд розуміє форму статевого потягу, спрямованого на фізичне поєднання з особиною іншої статі й призначеного біологічно для продовження роду, як кінцеву стадію розвитку, який починається ще в немовляти. На думку Фройда, спрямування статевого потягу на фізичне поєднання є чимсь вторинним, що з'являється на пізніх стадіях розвитку. А первинний статевий життєвий потяг — не що інше, як потяг до переживання фізичної насолоди особливого різновиду, яку ми звичайно називаємо хтивістю. Проте вона пов'язана не тільки зі статевими органами та їхньою біологічною функціональною зрілістю, бо виявляється і в інших органах тіла, передусім у ділянці рота й анальній зоні. Отож, на думку Фройда, дитина, що ссе материнські груди, дістає ще й оральну фізичну насолоду, а випорожнення

супроводить насолода, створена в органах видалення. Дитина має сильний потяг до переживання таких відчуттів насолоди, і цей потяг Фройд називає лібідо. Саме в такому розумінні він говорить про інфантильну сексуальність.

Те, що лібідо можна приписати потягові до життя, — адже й сам Фройд характеризує його просто як «життєвий інстинкт», — не підлягає ніякому сумнівові. Інфантильне лібідо з певним правом можна зарахувати до тематики потягу до насолоди, причому в ньому йдеться про насолоду якісно відмінного виду. Якщо в потязі до насолоди йдеться про таку життєву цінність, як приємність, в лібідо йдеться про особливий вид приємності, а саме про хтивість. Але потяг до насолоди і лібідо все-таки слід розрізняти як окремі форми потягу до життя, та й то з тієї причини, що лібідо у своєму повному розвитку в періоді статевої зрілості зазнає — внаслідок спрямованості на фізичне поєднання в акті зачаття — якісної зміни, якої вже не можна пояснити достатньою мірою терміном прагнення насолоди.

З іншого боку, саме в спрямованості на фізичне поєднання статей зріле лібідо засвідчує себе як головна форма пориву до життя. Ми говорили, що в пориві до життя саме життя як доіндивідуальна основа-носій усякого індивідуального живого існування досягає усвідомлення, що життя відбувається. У пориві до життя не йдеться про потребу підтримки індивідуального буття, а про реалізацію та відчуття життя, що відбувається в індивіді й несе та підтримує його так само, як море несе й підтримує кораблі. Творчі сили цієї сутнісної основи життя досягають усвідомлення, що життя таки відбувається у пориві цілком сформованого лібідо, в сексі і його найвищій реалізації — в оргазмі. У статевому потязі йдеться про реалізацію, розвиток та підтримку життя, яке підпорядковує всіх індивідів. Сексуальний потяг — це прорив індивіда до доіндивідуального анонімного життя. На початку статевої зрілості і в статевому потязі життя як доіндивідуальна анонімна дійсність зі своїми творчими силами досягає усвідомлення, що воно відбувається, відчуває себе.

Крім того, з погляду феноменології, коли придивитися до його тематики, секс відрізняється від прагнення насолоди. Але, з іншого боку, генеалогічно вони пов'язані між собою, і про це свідчить факт, що навіть у періоді повної статевої зрілості властивий лібідо акцент, зосереджений на відчутті, переживанні, може перейти від відчуття вітальних сил зачаття й зафіксуватися на простому здобутті фізичної насолоди, отож, розвиток лібідо засвідчує, що й статевий інстинкт може звестися до чистого прагнення насолоди або виражатися по-іншому і що потяг до хтивості — як-от у мастурбації — може відокремитись від життєвого потягу зачаття та унезалежнитись від нього.

Заслуга Фройдового психоаналізу полягає в тому, що він довів значення лібідо для формування особистості та розвитку індивідуальних рис людини. Коли відмовитися від однобічності пансексуалізму, а також від однобічності теорії, згідно з якою лібідо — основний і правічний потяг душевного життя, а решту потягів слід розуміти тільки як

трансформації (сублімації), лишається ще багато довго невизнаних теорій, передусім учення про неусвідомлену діяльність лібідо в душевному житті людини. Психоаналіз довів передусім, яку роль у формуванні певних рис особистості відіграє доля, якої зазнає лібідо. Між другим і п'ятим роком життя виникає лібідинозний зв'язок хлопчика з матір'ю, а дівчинки з батьком. За нормальних умов під час періоду статевого дозрівання відбувається розрив цього зв'язку з батьком чи матір'ю. Дорослий чоловік вільний від лібідинозного зв'язку з матір'ю, а жінка — від зв'язку з батьком, і тому вони вибирають собі схожий об'єкт кохання за межами родини. Якщо з причин, що їх ми тут не маємо змоги розглядати, такого розриву не відбудеться, може статися, що зрілої форми сексу, яка шукає і знаходить своє задоволення у фізичній зустрічі та поєднанні статей, аж ніяк не досягають. Лібідо лишається на інфантильній стадії розвитку й «зафіксоване» на батькові або матері, що в жінок може призвести до статевої фригідності, а в чоловіків — до гомосексуалізму*. Крім того, може трапитися, що статевий потяг, хоч і справді досяг нормальної зрілості й шукає свого природного задоволення в поєднанні з іншою статтю, з якихось зовнішніх або внутрішніх причин не знаходить його. Тоді, на думку Фройда, з'являється або сублімація, завдяки якій невикористана енергія лібідо перетворюється в духовну діяльність, або, коли це не вдається, відбувається повернення до інфантильних форм виявів лібідо (регресія), скажімо, до мастурбації, і в такому випадку це може вплинути на загальне ставлення до життя і світу.

Існує ще ціла низка інших відхилень і анормальних форм у структурі особистості, які спираються на діяльність лібідо. Якесь інфантильне враження, споглядання статевого акту, видовище роздягання або сексуальний напад можуть стати травматичним переживанням і згодом призвести до ексгібіціонізму, садизму та мазохізму, а то й до огиди до всього сексуального. Причиною особливої потреби в ніжності в дорослих чоловіків може бути те, що інфантильне лібідо не знаходило задоволення в батька чи матері, тож згодом людина ніби надолужує те, в чому давніше відмовляли її лібідо.

Ми не маємо змоги розглядати всіх впливів лібідо на особистість, але слід сказати, що читання праць Фройда потребує справді критичного ставлення. Про головні елементи цієї критики ми скажемо у своєму дальшому викладі[14].

г) Жадоба переживання

Активний у людях порив до життя, що його відчувають у пережитих внутрішніх станах, має — поряд із потягом до насолоди й лібідо — ще й третій варіант. На тій самій стадії розвитку, на якій лібідо набирає форми зрілого в статевому аспекті сексу, постає ще один варіант потягу

---

* Щодо гомосексуалізму: згідно з новими дослідженнями гомосексуалізм є природженим, не результатом небажаних родинних ситуацій в дитинстві гея чи лесбіянки, як думав Фройд.— *Ред.*

до життя в дієвості, і його найкраще охарактеризувати терміном «порив до переживання». Слово «переживання» втрачає тут своє загальнопоширене значення. Це вже не просто позначення душевного змісту і процесів, як тоді, коли ми говорили про функційне коло переживань, бо тепер воно фігурує як назва того душевного змісту й тих процесів, що їх мають на увазі, коли в донауковому мовленні кажуть, ніби щось стало нашим «переживанням». Мета пориву до переживання полягає у відчутті пафосу життєвості в переживанні ендотимних внутрішніх станів, байдуже, якого різновиду. В пориві до переживань ідеться про переживання ендотимних внутрішніх станів задля їхнього чуттєвого, збудливого змісту. Різновид стану, якого при цьому прагнуть, байдужий для пориву до переживання. Йому підходять чуття екстазу, діонісійського сп'яніння, задоволення, пригод і небезпеки, ба навіть чуття страшного і моторошного. Порив до переживань може тішитись навіть болем як чуттям. Скажімо, Фрідріх Шлеґель у «Люсинді» говорить про «змішування й переплетення радості й болю, з яких виростають коріння життя й квіти чутливості, духовна насолода й чуттєве блаженство».

Порив до переживань завжди знаходить своє задоволення в зустрічах зі світом. Проте він аж ніяк не є трансперсональним прагненням. Адже його інтенція спрямована не на духовні цінності, не на зміст світу як на значущі самі по собі ціннісні обставини й ціннісну сутність, серед яких людина знаходить обрій свого існування, а на життєві цінності, відчуття, насолоду станом, яка утворюється внаслідок контакту зі світом і в якій буття реалізується як суб'єктивна функційність переживання. Переживання стає тут самодостатньою метою і самодостатньою цінністю. Отже, порив до переживань — аж ніяк не потяг до діяльності, навіть якщо він, скажімо, у випадку потягу до пригод — пов'язаний з діяльністю. Він, коли поглянути на його справжню мету, — аж ніяк не експансивно-відцентровий рух, а інтенсивно-доцентровий процес, не видих і вплив життя, що усвідомлює себе, а вдих і допуск впливу на себе. Порив до переживань спрямований на відчуття інтенсивних внутрішніх станів, байдуже, якої якості, щоб зазнати в них пафосу життєвості.

Порив до переживань, як уже сказано, виявляється як основний душевний потяг надто під час періоду «бурі та поривань» статевого дозрівання. Серед різноманітних душевних змін, що відбуваються при переході від дитинства до періоду зрілості, підноситься палкий порив до переживань, який у процесі душевного розвитку пов'язаний із прагненням молодої людини виміряти всі вершини й низини переживання, щоб знайти своє внутрішнє ядро, властиві можливості свого буття. За характерний приклад тут править подане в праці Ноля висловлення хлопця в періоді статевого дозрівання, що писав, мовляв, він «день і ніч прагне стати людиною, яка глибоко мислить та відчуває», й «хотів відчувати, як фрагменти мозку тріщать і розколюються», а «душа росте й майже розривається під впливами мук і радощів, тоді як насправді майже все, не справляючи великого враження», «проминає його так

смиренно», наче він «внутрішньо пов'язаний ланцюгами, які не дозволяють ніякого руху»[15].

Протягом життя ще один раз, а саме тоді, коли його крива проминула кульмінаційний пункт і наближається до порога старості, порив до переживань може набути надзвичайної сили. Один з численних прикладів може становити постать Лейли в романі Ґолсуорсі «Святий». Героїня, усвідомлюючи короткий, точно виміряний час, коли вона ще може мати можливості як жінка, прагне у своєму запізнілому коханні ще раз пережити те, що вона живе, та й то з усіма претензіями, властивими посиленому пориву до переживання.

Отже, хоча порив до переживань постає на різних стадіях розвитку як душевний прафеномен, з іншого боку, не треба недобачати, що ступінь його ефективності може бути дуже різним у різних людей. Є натури, яким порив до переживань властивий тільки щонайменшою мірою. Передусім це стосується людей праці, людей із потягом до роботи, бо загалом усі трансперсональні прагнення не припускають активного вияву потягу до життя. З іншого боку, є натури, для яких саме порив до переживань — піднесений до спраги за переживаннями, до цікавості до переживань, до пошуку гострих відчуттів і ласолюбства до таких відчуттів — становить головний мотив їхнього способу життя та їхнього «буття-у-світі». Є люди, для яких зміст їхнього життя вичерпується тим, щоб грати тисячі варіацій на клавіатурі переживань. Їм аж ніяк не йдеться про об'єктивну цінність, яку ми пізнаємо під час переживань, а йдеться тільки про суто суб'єктивну імпресіоністичну насолоду станами і закладений у них пафос життєвості. Формулу існування таких людей, що шукають переживань, подав Байрон у твердженні, яке водночас є й признанням: «Відчуття» — тобто, має на увазі поет, відчуття ендотимних станів — «становить головний сенс нашого життя, ми повинні відчувати, що живемо, навіть у стражданні. Саме «жеруща порожнеча» спонукає нас до гри, до війни та подорожей, до безмірного, глибоко пережитого різноманітного підприємництва, найбільша привабливість якого полягає у збудженні, що його безпосередньо породжує виконання задуманого»[16].

Проте пошуки переживання відбуваються у двох принципово різних формах залежно від міри життєвої сили, з якою вони пов'язані. Ці пошуки постають і як вияв елементарної початкової вітальності, яку ми бачимо в безпосередніх натур, і як вияв надламаності життєвих сил людини. Отож Ніцше в «ласолюбній експлуатації митей з істеричними судомами і схильностями до страхітливого», а також у «потребі подразників» вбачає типові ознаки декадансу[17]. Відомо, яку роль як стимулятори на службі цієї декадентської спраги за переживаннями й подразниками відіграють такі наркотики, як морфій, опій, гашиш і кокаїн. Для людей із посиленим потягом до переживання і надламаною життєвою силою є характерною та потреба у змінах і перестановках, для якої К'єркеґор радить метод економіки змін. Оскільки опосередковане світом враження, діючи як подразник, вражає тим більше, чим

менша здатність переживати і глибина переживань, людина з декадентським пошуком переживань засвідчує брак стабільності, гонитву за подразниками та відчуттями, які падають наче в бездонну діжку. Тому її життя завжди перетворюється у феєрверк вражень, у нанизування афоризмів переживань. Хоча вона всюди й завжди шукає мінливої гри внутрішніх станів, ці стани одразу бліднуть, крім того, над нею, як і над любителем насолод, постійно висить дамоклів меч нудьги. Зрештою, вона постає перед єдиним життєвим завданням — проганяти нудьгу. Життя такої людини стає постійним коливанням маятника між станами гострих відчуттів і нудьги.

Спостереження форм особистості, позначених превалюванням прагнення до насолоди і потягу до переживань, може спонукати поставити запитання, чи прагнення насолод або переживань не слід розуміти як окремий випадок прагнень індивідуального самобуття. Ясперс теж убачав у кожній насолоді, зрештою, самонасолоду[18]. Що ж, любителям насолод і людям із посиленим потягом до переживань, безперечно, властиві риси поведінки, які ми бачимо і в егоїстів. І все-таки пристрасть до насолод і порив до переживань не можна зарахувати до категорії егоїзму, бо він спрямований на самозбереження, самобезпеку й самоекспансію, натомість любителі насолод і люди з посиленим поривом до переживань часто не зважають на егоїстичні вимоги, і їхні дії прямо суперечать егоїзмові. Щоправда, егоїстичні риси можуть виявлятись як вплив пристрасті до насолод і потягу до переживань. Але в інтенції цих прагнень буття аж ніяк не є акцентованим у своїй специфічній відокремленості від довкілля та навколишніх людей і в протиставленні їм, як, скажімо, властиво прагненням індивідуального буття. Акценти пристрасті до насолод і пориву до переживання припадають лише на суб'єктивний зміст, у якому життя відчувають як процес, як чисту функціональність.

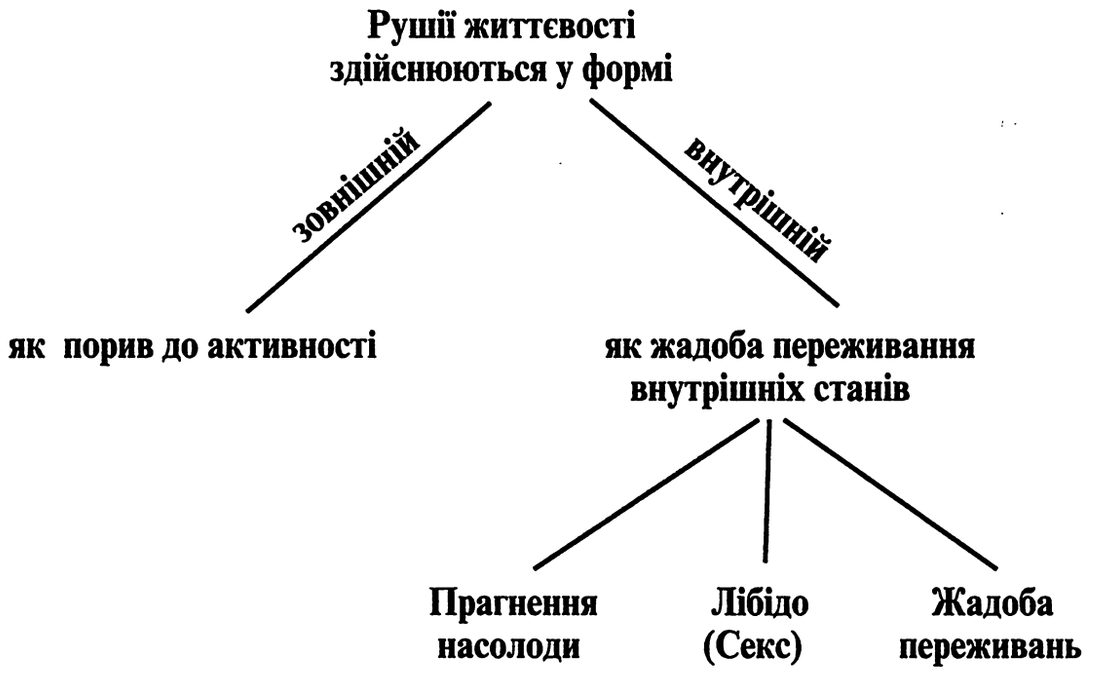


Рис. 4

Ми обговорили рушії життєвості. Їхня тематика походить з праоснови вітального, анонімного, доіндивідуального життя й розгортається на шляху зовнішнього вияву у відцентровому напрямі як порив до активності і на шляху внутрішнього вияву в доцентровому напрямі як потяг до насолоди, як лібідо і як потяг до переживань (див. рис. 4).

Б. РУШІЇ ІНДИВІДУАЛЬНОГО САМОБУТТЯ

Ми вже казали, людині дано її існування не тільки як якийсь вітальний стан, у якому живе тільки доіндивідуальне життя як анонімна основа існування й дає впливати на себе, людина ще повинна прожити своє буття як індивідуальне «Я», як один з незліченних індивідів, у яких конкретизується життя. З цієї ситуації виникає ціла низка потягів, у яких якраз ідеться про вимоги цього «Я»: це є рушії індивідуального самобуття.

а) Потяг до самозбереження

Найзагальнішою і найдавнішою у віковому розвитку формою, в якій постає тематика рушіїв індивідуального самоствердження, є потяг до самозбереження, що виявляється в пошуках поживи та в її споживанні, нападі, обороні та втечі. Пояснюючи основні риси життя, ми казали, що початок дії процесів саморегулювання вже примушує визнати, що життю, ще позбавленому переживань, властива тенденція і здатність самозбереження, тож потяг до самозбереження якраз і є формою, в якій тенденція і здатність самозбереження виявляються у сфері душевного життя тварини і людини.

Загалом в потязі до самозбереження йдеться про існування біологічної особини як індивіда, а якщо висловитись точніше, то в боротьбі за існування йдеться про забезпечення необхідних засобів існування і безпеку власного індивідуального буття від усіх перешкод, ворожих чинників і небезпек із боку довкілля та навколишніх людей. Отже, тематику імпульсу самозбереження слід розуміти й на основі комунікативного закону з довкіллям, в тому сенсі, що живий індивід потребує для свого саморозвитку та самозбереження довкілля, що він його використовує і споживає, щоб мати змогу існувати. Тож навіть поведінку малої дитини, що приймає корисну поживу та відштовхує біологічно некорисну, слід вважати за знак, що за словами та діями дітей, так само, як і в тварини, стоїть потяг до самозбереження, оцінка і пошук того, що слугує самозбереженню.

Однак у подальшому розвитку людини потяг до самозбереження виходить далеко за межі наявних у тварин елементарних і примітивних форм пошуків і споживання поживи, нападу, оборони і втечі, й ця різниця спирається на суттєву відмінність між людиною і тваринами. Тварина знаходить те, чого вона потребує від довкілля для збереження свого існування, вже в готовій для споживання формі. При цьому вона завдяки своїм органам чуття так вбудовується в довкілля і зливається з ним, що сприймає тільки те, що повинна, щоб підтримувати і своє

життя, і життя свого виду. Світ, який сприймає тварина, сліпий до всього, що не має безпосереднього значення для підтримки її життя й забезпечення існування, тобто до того, що і не слугує життю, і не шкодить йому. Тому органи чуття, апарат сприйняття тварини, спеціалізуються в певному секторі світу. Це саме твердження слушне і щодо її органів руху та дій. Органи чуття відповідають органам дій — зброї нападу та оборони, органам нападу для здобування здобичі й органам руху для втечі, тож тварина ще від народження знає, як саме реагувати на отримані від органів чуття важливі для життя сигнали, з тим, щоб її реакції слугували збереженню особини та виду. Тож, як зазначив ще Гердер у своїй праці «Про походження мови», «кожна тварина [...] одразу вступає у своє коло, до якого належить від народження, перебуває там усе життя й помирає».

З людиною ситуація інша. В порівнянні з тваринами вона є дефіцитною істотою, бо не знаходить того, чого потребує для підтримки свого існування в готовій формі сприйняття, обмеженого тільки тим, що корисне для життя. Крім того, людина не вбудована в готове поле підтримки життя завдяки спеціалізованим природженим властивостям. Лише внаслідок утомливого процесу тренування й досвіду вона набуває властивостей, які роблять її придатною підтримувати своє існування. Людина повинна сама, спираючись на власну ініціативу, самодіяльно й самостійно, покладаючись тільки на себе, створити засоби підтримки свого життя, тобто опрацювати світ, відкритий її органами чуття, і перетворити його в те, що придатне й корисне для підтримки життя. І вона чинить це, спираючись на динаміку свого потягу до самозбереження, який завдяки цьому набуває специфічно людських форм своєї реалізації. Стає передусім розум виконавчим органом потягу до самозбереження, винаходячи інструменти і знаходячи засоби та способи забезпечення існування не тільки через створення необхідної поживи, а й через захист від холоду та небезпек. Але потяг до самозбереження виявляється у дорослих людей не лише в такій опосередкованій, ніби би сублімованій формі, а й елементарним та безпосереднім способом, а саме: в ситуаціях гострої небезпеки для життя, в рукопашній битві під час війни, при нападі грабіжників, під час пожеж у театрах або потоплення корабля, коли кожен прагне рятувати тільки себе, боротьба за існування набуває своєї реальної форми, а потяг до самозбереження постає в неприхованій формі, як за умов найбільшої тривоги. В оповіданні «Фальшивомонетник» Андре Жід розповідає про аварію корабля, під час якої не всі пасажири мали змогу врятуватися у човнах. Один з тих човнів такий повний, що от-от потоне. Коли ще кілька потерпілих, плаваючи просто в морі, чіпляються за борт човна, шукаючи порятунку, один з тих, хто в човні, бере сокиру і обрубує їм руки, щоб звільнити човен від цього баласту й не дати йому потонути. Тут потяг до самозбереження виявляється явно і неприховано як елементарний потяг*.

---

* Чимало прикладів цього елементарного потягу до самозбереження знаходимо в документах українського голодомору 1932–1933 років.— *Ред.*

б) Егоїзм

Потяг до самозбереження та егоїзм

Те, що ми називаємо егоїзмом, перебуває в тісному зв'язку з потягом до самозбереження. Егоїзм спрямований на те, щоб ставити собі на службу довкілля та навколишніх людей, використовувати, вживати та споживати їх і забезпечувати в такий спосіб зміцнення та експансію власного індивідуального буття, щоб це давало користь у боротьбі за існування й забезпечувало буття. Девіз егоїзму — прагнення «мати-для-себе». Специфічними цінностями егоїзму є корисне та пожиточне. Споживання їжі, поглинання та привласнення — правічні жести егоїзму.

З огляду на це очевидно, що егоїзм генеалогічно пов'язаний з потягом до самозбереження і становить ніби паросток цього потягу. Проте, на відміну від твердження Шопенгауера, ототожнювати потяг до самозбереження з егоїзом аж ніяк не слід. «Головна та основна рушійна сила і людей, і тварин, — наполягає Шопенгауер, — егоїзм, тобто потяг до існування та добробуту».

Німецьке слово Selbstsucht («себелюбство») тягне за собою побічне хибне уявлення про хворобу. А слово Eigennutz («корисливість») позначає егоїзм, який керується розумом, що дає йому змогу завдяки мисленню планомірно домагатися своїх цілей, натомість тварин цілком можна назвати егоїстичними, та аж ніяк не корисливими. Тому для позначення загального уявлення я дотримуватимуся слова «егоїзм»[19]. Отож, на думку Шопенгауера, егоїзм — це мотив, існування якого ми повинні припустити навіть у життєвих виявах тварин, і саме він править за провідну силу.

Прирівнювання егоїзму та потягу до самозбереження не витримує точного аналізу. Хоч і правда, що егоїзм генеалогічно пов'язаний з потягом до самозбереження, тобто розвивається з нього, феноменологічно він трохи інший, ніж простий потяг до самозбереження, і масштабніший за нього.

Перша відмінність полягає в тому, що потяг до самозбереження спрямований безпосередньо на довкілля, тоді як егоїзм бере до уваги тільки навколишніх людей, істот того самого виду, тобто становить соціально-психологічний феномен. Хоча ми й казали, що егоїзм спрямований на використання для себе довкілля, це все-таки відбувається в суперництві та конкуренції з іншими людьми. Щоправда, прагнення «мати-для-себе» в конкуренції та суперництві з іншими помітне навіть у тварин. Подумайте про собак, що гризуться за кістку, або про свиней, що б'ються за місце коло годівниці. Прагнення «мати-для-себе» стає егоїзмом у власному й суто людському розумінні тільки тоді, коли факт індивідуалізації, окремість власного «Я» від навколишніх людей доростає до усвідомленого переживання. Егоїзм пов'язаний із переживанням індивідуального «Я», що вбачає свого суперника в постаті, належної до того самого виду. Але саме цю дану в переживанні окремість індивідуального «Я» від навколишніх людей ми не можемо припускати ані в тварин, ані в дітей. Дитина на ранніх стадіях розвитку ще аж ніяк

не усвідомлює свого індивідуального «Я», вона не відчуває свого его, вона ще не живе в модусі наявності «Я», увиразнення его, бо живе в симбіотичній єдності з довкіллям. У її переживаннях ще немає ніякого розколу між індивідуальним «Я» і протиставленим йому світом, супроти якого вона має утвердитися. Зміна проступає тільки на третьому році життя, в період так званої першої впертості. Тоді дитина починає протиставляти себе навколишнім людям, з якими доти жила в симбіотичній єдності. Це виявляється в принциповому запереченні всіх спонукань і вимог, що їх ставлять перед нею дорослі, а також у намаганні все робити самій і без допомоги. Зміна, яка відбувається при цьому, досить виразна. Саме тоді підноситься індивідуальне «Я», стаючи відчутним у житті дитини, тепер переживання має «Я», дитина навіть може вимовляти слово «Я», тоді як доти говорила про себе тільки в третій особі. Завдяки цьому першому прокльовуванню пережитої індивідуалізації створюються передумови розвитку того, що ми називаємо егоїзмом. Проте спершу егоїзм виявляється в наївній, чистій формі, ще не контрольований і не обмежений усвідомленням, що не все з того, чого можна хотіти, можна і слід мати у своєму розпорядженні. Отже, саме дитина віком від трьох до п'яти років становить скарбницю для вивчення людського егоїзму, що згодом ніколи не виявляється в такій неприхованій формі. На цій стадії розвитку дитина прагне мати для себе все, що потрапляє їй до рук або що вона бачить у руках інших людей. Багато речей вона хоче мати тільки тому, що вони належать іншим.

Коли ще до цього періоду, в перші місяці та роки розвитку життєвих виявів дитини, є ознаки того, що за її заувагами та діями стоять рушійні сили самозбереження, проте процеси, які тієї пори забезпечують самозбереження, відбуваються ще без відчуття суперництва та конкуренції з істотами такого самого виду, які теж становлять центри вимог. Це ще аж ніяк не ті душевні процеси, з допомогою яких доросла людина бере своє самозбереження до власних рук, і тоді з огляду на цей факт ми й говоримо про егоїзм. Те радше суто життєві процеси, які спрямовані на самозбереження. Отже, протягом першої стадії розвитку дитина, як і тварина, живе як індивід завдяки і біологічно скерованим, і душевно пережитим засобам самозбереження. Проте вона ще не переживає свого існування як окремості індивіда від довкілля та навколишніх людей. Її індивідуалізація ще не дійшла до усвідомленого переживання. Щоправда, в дитині діють біологічна тенденція і здатність до самозбереження, виявляючи свою активність у споживанні та пошуках їжі, в певних виявах голоду та спраги і в заходах рефлекторного самозахисту, як-от під яскравим світлом. Але це все стоїть ще по цей бік переживання індивідуалізації в суперництві та конкуренції з іншими. Отже, переживання індивідуалізації, наявність «Я» — друга відмінність, що існує між егоїзмом і потягом до самозбереженням. Із потягу до самозбереження егоїзм розвивається тільки тоді, коли індивідуалізація як окремість власного існування від навколишніх людей,

з якими перебувають у відносинах суперництва та конкуренції, дорастає до усвідомленого переживання; тільки тоді, коли людина може сказати «Я» про себе саму; тільки тоді, коли вона відчуває себе як те «Я», про яке йдеться, коли ми говоримо, що егоїзм є прагненням «мати-для-себе». В егоїзмі спершу властива суто біологічній особині тематика самозбереження породжує нову форму, яку характеризує переживання его. В егоїзмі претензія життя на самозбереження трансформується у вимогу «Я», тематика самозбереження проектується на відчуття наявності «Я» в суперництві та конкуренції з істотами такого самого виду.

Саме з цією зміною пов'язана третя відмінність між потягом до самозбереження і егоїзмом. Потяг до самозбереження є ніби душевним продовженням тієї тенденції і здатності самозбереження, характерного для самого життя навіть в істот, позбавлених психіки. Потяг до самозбереження є наслідком життєвої необхідності. Отак він виявляється і в людей, передусім у небезпечних ситуаціях. Цей потяг дбає про збереження індивідуального життя, щоб воно не було виштовхнуте за рамки існування. Так відбувається в уже згаданих прикладах рукопашної битви, нападу, пожежі в театрі або потоплення корабля. Отже, можна сказати, що потяг до самозбереження має мінімальний характер. Він забезпечує захист від небезпек, які загрожують існуванню індивіда. Натомість егоїзм виходить за межі біологічно необхідного мінімуму, прагне не просто жити, а жити добре і краще, ніж інші люди. Він ніби зорієнтований на надмір і запас. Егоїзм дбає не лише про те, щоб не дати посунути назад колись утверджені кордони між індивідуальною сферою і довкіллям, не тільки про самоутвердження, самобезпеку і самозахист, а й про те, щоб іще далі посунути певні ще наявні кордони з іншими людьми і скасувати ще наявні відмови, — отже, про самоутвердження і самоекспансію.

Коли взяти до уваги саме це, створюється враження, ніби «використання-для-себе», що в потязі до самозбереження є ще засобом біологічного забезпечення в боротьбі за існування, в егоїзмі стає тематично незалежним. Генеалогічний зв'язок між потягом до самозбереження і егоїзмом можна пояснити на основі запропонованого в працях Ґ. Олпорта закону функційної автономії, згідно з яким психічна функція, що спочатку була засобом, може стати самодостатньою метою[20]. «Використання-для-себе», що попервах було на службі самозбереження, стало в егоїзмі тематично незалежним і активним понад безпосередні реальні потреби імпульсу самозбереження.

Отже, егоїзм відрізняється від потягу до самозбереження в трьох аспектах. Він діє тільки проти навколишніх людей, тоді як потяг до самозбереження спрямований безпосередньо на довкілля. Передумовою егоїзму — і це становить другу відмінність від потягу до самозбереження — є відчуття его, окремості від навколишніх людей і протиставлення їм. По-третє, егоїзм виходить далеко за межі біологічно необхідного, йому бракує того мінімалістичного характеру, що властивий потягові до самозбереження; він спрямований на максимум.

Здоровий егоїзм

Генеалогічно егоїзм, безперечно, становить властиву людині похідну форму від потягу до самозбереження, проте феноменологічно його аж ніяк не можна прирівнювати до цього потягу. Найближчим до потягу до самозбереження егоїзм постає у формі, яку ми називаємо здоровим егоїзмом. У ньому мінімалістичний характер потягу до самозбереження зберігається найбільше. Здоровий егоїзм слід розуміти на основі життєвого закону комунікативного зв'язку зі світом, а також факту, що людина як біологічна істота потребує для свого самозбереження й розвитку довкілля та навколишніх людей і зорієнтована на те, щоб узяти до своїх рук діяльну турботу про самого себе. Отже, здоровий егоїзм є відображенням властивого біологічній особині потягу до самозбереження в дзеркалі наявності «Я», присутності его, коли водночас відчувають конкуренцію та суперництво з істотами свого виду. В здоровому егоїзмі властиві біологічній особині вимоги потягу до самозбереження потрапляють у сферу «Я». Оскільки мінімалістичний характер потягу до самозбереження зберігається в здоровому егоїзмі найповніше, він цілком сумісний з ефективністю, готовністю робити свій внесок, здатністю надихатися, справедливістю й навіть добротою*.

Себелюбство

Досвід доводить, що егоїзм у процесі поступових переходів переступає межу біологічно необхідного і, зрештою, може набути форми, яку ми називаємо себелюбством. Тут виявляється, що егоїзм у своїй природі вже не має мінімалістичного характеру потягу до самозбереження, що міра того, чого він прагне, визначена вже не біологічною необхідністю самозбереження, а его, що в конкуренції та суперництві з іншими людьми він орієнтується на запас і надлишок. Себелюбство — яскраво виражений, буйний егоїзм. Хоча тут і далі є прагнення «мати-для-себе», яке намагаються реалізувати в егоїзмі, постає ще й нездатність ним насититись, який керує себелюбством. Себелюбство вже не породжене природною необхідністю.

Себелюбство як гіпертрофований егоїзм має свої характерологічні риси. Себелюбним людям властиві передусім такі риси, як корисливість, прагнення володіти, зажерливість, прагнення мати прибуток, дріб'язковість, жадібність. Поведінка себелюбної людини загалом перебуває під знаком манії мати (загребущості). При цьому надмірний егоїзм інколи набуває тієї наївно-безсоромної форми, що притаманна людям, які в дитинстві були дуже розбещені і звикли, що кожне їхнє прохання виконують, і тому вимагають для себе всякої можливої користі і всякої

---

* У XX ст. американська авторка російського походження Ейн Ренд (1905–1982) пропагувала філософію «раціонального егоїзму», яка вплинула на мислення і дії сучасної політичної Республіканської партії у США.— *Ред.*

можливої приємності. Нездатність себелюбця добровільно зректися або пожертвувати чимсь виявляється тут напрочуд яскраво.

Що більше людина опанована себелюбством, то більше вона живе прагненнями самобезпеки й самоутвердження, то менше місця займають у її душевному житті всі трансперсональні прагнення. У ставленні до ближніх це виявляється як брак доброти, співчуття та любові, уваги і співчутливого розуміння. Замість них у ставленні себелюбця до ближніх проступає схильність безсоромно використовувати інших людей, а також холодність, суворість і байдужість. А передусім у ставленні себелюбця до ближніх виявляється заздрість і незичливість, які з'являються тоді, коли себелюбець бачить у руках іншого щось корисне, можливість отримати прибутки. Він неминуче трактує це як перешкоду на шляху своїх прагнень самоекспансії.

Себелюбцеві внаслідок завеликої зосередженості на собі бракує відданості не тільки людям, а й речам. Що сильніший егоїзм людини, то менша її готовність визнавати матеріальні зобов'язання і брати їх на себе. Ми характеризуємо це як брак матеріальної відданості і здатності надихатися, брак готовності робити свій внесок, прагнення діяти, трудового й виробничого сумління. Себелюбцеві бракує усвідомлення обов'язків, тобто усвідомлення, що треба бути співвідповідальним за збереження і підтримку матеріальних цінностей. У сфері характерологічних міркувань ці відносини часто набувають ваги у формі запитання, якою мірою себелюбець загалом здатний визнавати зобов'язання, зумовлені об'єктивними вимогами. Для нього обов'язок сумлінно виконувати професійні завдання можливий лише тоді, коли виконання професійних обов'язків необхідне для задоволення його егоїзму.

Себелюбство може поставати в різних формах. Воно може виявлятися агресивно у формі брутальності, грубості, зневаги, сваволі і примхливого насильства. У виборі засобів, якими послуговується себелюбець такого типу, можна побачити всю гаму, від примітивного хапання та розпихання ліктями до найвитонченіших хитрощів і підступності. Хапання й розпихання ліктями виявляються в безпосередній і неприхованій формі, тому можна говорити про наївно-безсоромний тип себелюбства, натомість хитрощі та підступність характерні передусім для людей, які намагаються приховати своє себелюбство з огляду на суспільні вимоги моралі і традицій. Природним наслідком таких намагань є інша манера поведінки. Тут важливу роль відіграє узвичаєна, спритно розрахована люб'язність, коли за властивий інструмент себелюбних прагнень править уже не матеріальна сила, а інтелект.

Іншу картину пропонує себелюбство, пов'язане з певною слабкістю, яка виявляється у тому, що люди з неспокоєм і страхом дбають про свій добробут і безпеку. Риси поведінки, які з'являються в цьому випадку, мають переважно захисний характер. У характерологічній сфері цих людей ми бачимо такі риси, як обережність, пильність, розрахунок, недовіру й підозри, полохливість, інколи навіть лицемірство і святенництво. У них формується вдача, яку можна схарактеризувати

словами: така людина дбає, щоб не бути вразливим і нічим не ризикувати. Себелюбець такого типу часто нещирий і схильний лавірувати, йому бракує відвертості та вірності переконанням, імпульсивності та спонтанності. В центрі всіх прагнень стоїть прагнення забезпечити власне становище, перестрахувавшись, де можна, двічі, а то й тричі. Це може зайти так далеко, що людина втрачає свою гідність, удаючись до плазування та підлабузництва. Такі риси властиві різноманітним кар'єристам.

Готфрід Келлер в оповіданні «Троє праведних столярів» майстерно і з гумором зобразив зосередженість на собі і страх стати вразливим і зазнати ризику, передусім у постаті Йобста. Головну роль у структурі особистості цього персонажа відіграє сильний егоїзм, що виявляється радше у формі піклування про власний добробут і власну безпеку, ніж у формі самоекспансії. Зворотним боком цього надмірного егоїзму є цілковитий брак самовідданості, любові до ближніх і матеріальних зобов'язань. Йобст не дасть ані шеляга, що не був би абсолютно необхідним для безпеки його становища, він обмежений і не здатний до натхнення, світ його почуттів сповнений безнадійної тверезості. Він уникає в житті всіх ризикованих ситуацій, фліртує не з дівчатами, а тільки з літніми жінками, бо такі залицяння ні до чого не зобов'язують його. Уникає він і спілкування з чоловіками, бо так можна наразитися на небезпеку, що коли-небудь він буде змушений зробити друзям якусь послугу. Він полохливо стримує себе, тільки-но може з'явитись якийсь ризик для нього, проте з великою пожадливістю хапається за кожну нагоду, коли можна здобути бодай найменшу перевагу задарма. Унаслідок страху перед усяким ризиком його загальна поведінка стає покірлива й лагідна, проте, звісна річ, аж ніяк не завдяки щирому смиренню, а через страх поводитися зухвало, розкритися для можливого нападу, а отже, поставити під загрозу власне «Я» і безпеку свого становища.

Безкорисливість

Розглядаючи себелюбство, ми говорили, що прагнення мати й користуватись притаманне здоровому егоїзмові й зумовлене властивими біологічній особині вимогами самозбереження у себелюбстві доростає до нездатності насититися, натомість ослаблення зв'язку з життєвими потребами діє якраз у протилежному напрямі: імпульси самозбереження, самобезпеки й самоекспансії можуть не доходити до біологічно виправданого ступеня здорового егоїзму. В такому разі ми говоримо про недостатній егоїзм, або безкорисливість.

Тією мірою, якою в тематиці потягів людини егоїзм відступає на задній план, у межах структури особистості вивільняється простір для всіх актів відданості, які ми характеризуємо такими уявленнями, як реальна відповідальність, усвідомлення обов'язків, почуття обов'язку, здатність надихатися, готовність робити свій внесок і йти на жертви, любов, товариськість, дружба, співчуття і добро. Всі ці риси характеризують безкорисливість. Звичайно, за недостатнього егоїзму вони

проступають не всі одразу. Проте що менше виражений егоїзм у людини, то більші шанси їхньої появи.

Безкорисливість може бути властиве людям, які мають різні структури особистості. Існує пасивна форма — безкорисливість терпіння, вміння змиритися, і активна форма — безкорисливість дій. Пасивна форма безкорисливості притаманна характерам, панівними рисами яких є податливість, добродушність, скромність і непретензійність — завдяки чи то природним задаткам, чи то факту, що ці люди в дитинстві зазнавали багато тілесних покарань і психічних принижень і тому звикли взагалі не висувати ніяких «претензій». Безкорисливість дій виявляється у двох формах: жіночої турботи і чоловічої відваги. Якщо жіноча турботлива безкорисливість переходить у любов до ближніх, у піклування та жертовність, чоловіча відважна безкорисливість вирізняється мужністю «жити небезпечним життям» (Ніцше). Воно зрікається дешевої самобезпеки та захищеності існування, не боїться дивитися в очі геть усьому, що може загрожувати безпеці людського життя. Героїчно безкорислива людина вітає ситуації боротьби та ризику й живе відповідно до слів: «І ризикне життям тільки тоді, як може інше врятувати» (Шіллер). Характерна для неї велика мужність, готовність піти на ризик, стати жертвою непевності життя виявляються і в духовній сфері, де передусім люди зі слабким піклуванням про себе надто легко схиляються до відмови від своїх переконань і поглядів.

Колективний егоїзм

І, нарешті, слід сказати й про те, що егоїзм може виявлятись і в колективній формі. Там, де родинна або національна гордість постають у формі колективного почуття, формується родинний егоїзм, властивий родині, або національний егоїзм, коли народ фігурує як колективне его, тобто в конкуренції та суперництві з іншими людьми або групами людей виникає колективне прагнення «мати-для-себе».

в) Жадання влади

Досі згадані прагнення індивідуального самобуття, потягу до самозбереження та егоїзму можна зрозуміти на основі первісної ситуації, в якій опиняється кожна одушевлена істота і яка достатньо описана твердженням про «боротьбу за існування». В потязі до самозбереження та егоїзмі виявляється природне суперництво та конкуренція між індивідом і його довкіллям та навколишніми людьми, суперництво, яке, своєю чергою, породжене тим фактом, що одушевлений індивід потребує довкілля для самозбереження і безпеки свого існування, проте довкілля вже не піддається таким вимогам без опору. З цих відносин між, з одного боку, індивідом, а з іншого — довкіллям і навколишніми людьми розвивається ще один потяг індивідуального буття, потяг, зв'язок якого з потягом до самозбереження проступає досить виразно,

проте він — знову-таки відповідно до закону функційної автономії — тематично унезалежнюється від того потягу: це жадання влади, яке інколи ще називають прагненням, або тенденцією домінувати. Його механізм такий: якщо доля самозбереження і самобезпеки залежить від довкілля, тоді це довкілля слід по змозі поставити собі під контроль. Саме це і становить тематику того, що Ніцше охарактеризував як жадання влади[21]. За Ніцше, жадання влади виникає з «погляду на підлеглого». Це намагання утвердити власне «Я» як визначальне джерело дій у довкіллі та людському середовищі, та й то не задля досягнення певних матеріальних цілей, а тільки щоб бачити, що довкілля та навколишні люди перебувають у залежності від власного «Я», отже, сповнитись усвідомленням панування над довкіллям і людьми, можливості розпоряджатися ними. У жаданні влади йдеться про впевненість у своїй перевазі, проте цю владу не конче використовують для самозбереження. Саме своєю особливою тематикою жадання влади відрізняється від потягу до самозбереження, хоча й не заперечує при цьому свого зв'язку з тим основним потягом. Ці жадання задовольняють, власне, не внаслідок забезпечення підтримки і створення безпеки для індивідуального «Я», і не внаслідок здобуття таких цінностей, як корисність і прибутковість, про які йдеться в егоїзмі, а завдяки усвідомленню своєї здатності розпоряджатися довкіллям і навколишніми людьми. «Відчувати себе як владу»[22] — ось принцип, від якого тематично залежить жадання влади. Саме цією мірою жадання влади є «головною рисою характеру володарів і керівників»[23]. А водночас це ще й основний потяг душевного життя людини взагалі. «Все людське життя пронизане відносинами влади і суперництва. Вони відіграють певну роль навіть у найскромніших і найвужчих колах. Кожен індивід певним чином є центром влади й водночас — об'єктом влади»[24]. Отож, жадання влади, схильність домінувати є першорядним соціально-психологічним феноменом.

Зв'язок, у якому перебувають жадання влади та потяг до самозбереження, можна зрозуміти на основі того факту, що це жадання влади можна виявити навіть у тварин. Спільне життя тварин пронизане претензіями на панування і владними відносинами. Ш'єлдеруп-Еббе[24a], досліджуючи групу курей, з'ясував, що серед них існує міцно утверджена ієрархія клювання, яку можна відобразити у вигляді справжньої послідовності клювання. Серед дванадцяти курей одного вольєра є одна, що клює всіх інших під час боротьби за корм, і ця курка перебуває на найвищому щаблі в ієрархії клювання. Друга курка дає себе клювати першій і клює десять курей. Ця послідовність доходить аж до останньої курки, яку клюють усі, а вона не має духу клювати інших. Хай там як, але ця ієрархія влади може змінитися, тільки-но одна курка зауважить, що курку, яка стоїть на вищому від неї щаблі, клюнула курка, яка перебуває на нижчому від неї щаблі. Тепер їй уже не подобається опіка з боку курки, що стоїть на вищому від неї щаблі.

Це дослідження досить виразно доводить, що потяг, який у людській сфері ми називаємо жаданням влади, має свою попередню форму

і в житті тварин, і цілком очевидно, що прагнення мати перевагу над іншими перебуває в безпосередньому зв'язку з біологічними потребами і в найтіснішому зв'язку з потягом до самозбереження. З погляду генеалогії жадання влади навіть у людей має таке коріння і ще більше належить до одного з основних рушіїв їхнього життя, бо біологічна потреба в самозбереженні в людей незмірно більша, ніж у тварин.

Та оскільки в людей, на відміну від тварин, зв'язок душевних процесів із первісними біологічними потребами значно ослаблюється, то відповідно до закону функційної автономії властива людям тенденція мати перевагу в боротьбі за існування відносно унезалежнюється. Вона перетворюється в рушійну силу, спрямовану на здобуття влади задля неї самої.

На цьому твердженні слід наголосити ще й тому, що так звана «індивідуальна психологія» значно розмила уявлення про жадання влади. В поясненнях, які вона пропонує, цей термін охоплює різновиди прагнень індивідуального самобуття, без їх розрізнення. Там говорять про жадання влади, розуміючи під ним егоїзм, і водночас надають йому значення прагнення значущості, крім того, використовують його і в значенні, яке цілком відповідає нашим поясненням, а саме: трактують як прагнення мати перевагу над довкіллям та іншими людьми.

У цій своїй тематиці жадання влади. виявляється у ставленні як до людей, так і до речей. Одним з його виявів є прагнення людини збільшити завдяки розвиткові техніки свою владу над природою. Жадання влади над речами стає основною рушійною силою життя й головним мотивом тематики існування передусім у чоловіків. «Чоловік, — стверджує Шопенгауер, — в усьому прагне мати безпосереднє панування над речами — завдяки чи то розумінню, чи то подоланню їх»[25].

Не менше значення має і властиве людині жадання влади, спрямоване на її ближніх. Форми його вияву розмаїті й залежать від засобів, якими людина намагається досягти своєї мети. Ніцше говорить про жадання влади, яке задовольняється тим, щоб «і чинити добро, і коїти зло». Людина може відчувати свою владу й перевагу, навіть виявляючи співчуття. Саме в цьому розумінні Ніцше одного разу назвав співчуття «щастям найменшої переваги», хоча насправді, як ми покажемо згодом, таке співчуття не є за своєю суттю щирим співчуттям. Жадання влади може виявлятися навіть як кохання. Існує, як-от у романі Достоєвського «Біси» у ставленні Варвари Петрівни до Степана Трохимовича, деспотичне кохання, яке не терпить самостійності в людях, на яких воно звернене, а по суті не прагне нічого іншого, як панувати над ними. Про кохання у справжньому значенні цього слова насправді тут не можна говорити.

Інколи жадання влади ховається за авторитетом об'єктивних вимог і виявляється у формі причіпок, педантизму і принциповості. Навіть фактичне безсилля може стати на службу жаданню влади й заводити інших людей у сферу свого впливу, коли хворобу, кволість, вразливість і всілякі вади використовують як засіб тиранізувати людей та сікатися до них.

Не менш важливими за ці форми вияву жадання влади є форми, що шукають і знаходять своє задоволення у коєнні зла. Якщо, за Ніцше,

жадання влади походить від «погляду на підвладного», від усвідомлення своєї здатності розпоряджатися і тріумфу своєї переваги, тоді воно ніде не знаходить такого досконалого задоволення, як у картині нужди і страждань, заподіяних іншим людям. Саме ці міркування дають змогу пояснити злобу і жорстокість і з'ясовують, чому люди називають владу просто злом. Хай там як, злоба походить від жадання влади. В заподіянні зла злоба надає жаданню влади останню можливість виявитись, та й то тоді, коли воно не може довести свою перевагу іншими способами. Заподіяння зла з такими мотивами трапляється і у сфері статевих зносин — як вияв жадання влади, у формі садизму, що в муках іншого прагне натішитися своєю перевагою, яка — будучи якщо не головним мотивом, то принаймні побічним — відіграє певну роль у статевих зносинах.

Жадання влади, не спромігшись задовольнитися в позитивних формах, може набувати негативного і деструктивного характеру у ставленні не тільки до ближніх, а й до речей. Тоді воно виявляється у знищенні наявного і задовольняється в тріумфі на руїнах знищеного. Злоба в цьому випадку стає сатанізмом, і тут слід пригадати, що Сатана — повалений янгол, який може насолодитися рештками своєї влади, лише руйнуючи й заперечуючи все наявне і сутнісне.

Емансипація жадання влади від потягу до самозбереження у злобі знищення доходить останньої межі. Жадання влади, попервах похідне від потягу до самозбереження, коли в боротьбі за існування йшлося про безпеку й перевагу над довкіллям і навколишніми людьми, живе тепер власним життям, тематично унезалежнюється й діє ніби задля насолоди самим собою, далеко виходячи за межі потреби, яку має забезпечувати звичайний потяг до самозбереження.

У характерологічному аспекті ми бачимо жадання влади як домінантну рису «владних людей», що за певних обставин зростає до цезарського деспотизму. Воно виявляється у формі природної і самостійної претензії на владу, що підпорядковує інших людей своєю харизмою. Певний ступінь жадання влади притаманний і справжнім політикам. Шпранґер[26] вбачає у владі головну цінність, на яку зорієнтована «політична людина», а Макс Вебер говорить про «інстинкт того, що є владою», як про характерологічну передумову професійних політиків[27].

У названих вище випадках жадання влади має підґрунтя у вигляді справжньої впливовості, натомість коли претензії людини, щоб інші корилися її волі, спираються на власну переоцінку, ми говоримо про зарозумілість і бундючність. Отже, жадання влади опановує динаміку всього психічного життя й поєднується з невситимістю. Частка «любство» позначає тут, як і у випадку себелюбства, нездатність насититися. Жадання влади — своєрідний Молох, що всякчас вимагає жертв і ніколи не може насититися.

Жадання влади має свій зворотний бік у вигляді потягу до покори, прагнення підпорядковуватись якомусь авторитетові. Якщо погодитися з твердженням, що жадання влади становить функційне унезалежнення тематики потягів, пов'язаних з потягом до самозбереження,

то спираючись на нього, можна зрозуміти і сенс потягу до покори. Тут тенденція самозбереження через здобуття влади переходить до чужої інстанції, і цей перехід пов'язаний із незначним чуттям власної волі, постійною ендотимною настроєністю, про яку ми говоритимемо згодом.

г) Жадоба значущості (соціального визнання)

Потяг до самозбереження був охарактеризований як первісна й найелементарніша рушійна сила індивідуального буття, активність якої безперечна навіть у тварин. Ми довели, що всі інші досі названі рушійні сили індивідуального буття — егоїзм і жадання влади — генеалогічно пов'язані з потягом до самозбереження, їх треба розуміти як похідні від нього навіть тоді, коли вони тематично унезалежнюються й розвивають свою динаміку, — так само, як стають незалежними від своїх батьків-матерів діти, дарма що походять від них. Спільний елемент між потягом до самозбереження, егоїзмом і жадання влади полягає в тому, що їхнє коріння міститься у властивій біологічним особинам ситуації боротьби за існування.

Але сутність людини полягає не тільки в тому, що вона живе й діє, піклуючись про своє індивідуальне буття, а й у її здатності озирнутися на себе. Озирнувшись, вона бачить у собі не тільки властивий біологічній особині центр життя, що живе тематикою самозбереження, самобезпеки й самоекспансії, а й носія певної цінності, належної до об'єктивного ієрархічного ряду. Ця ієрархія цінностей, у якій відображається індивідуальне життя людини, відкрита тільки для неї. Тварини теж мають свої цінності, які мають суто біологічний характер, то цінності для підтримки індивідуального життя, отже, вони мають суто суб'єктивне значення. А людина має і об'єктивні цінності, тобто ті, що мають значення в собі й для себе і становлять у своїй розмаїтості самостійну сферу об'єктивних цінностей, значення яких виходить за межі окремого суб'єкта. В цій надбіологічній сфері цінностей відображається й індивідуальне життя людини, саме в ній прагне фігурувати кожна окрема людина як індивідуальне «Я».

З погляду вікової психології ми бачимо, що людина отримує це відображення-портрет своїх цінностей завдяки судженням навколишніх людей, і саме цей факт породжує особливу рушійну силу індивідуального буття: жадоба значущості. Якщо егоїзм і жадання влади — прагнення, в яких і далі безпосередньо йдеться про властиві біологічній особині потреби індивідуального буття, і то тією мірою, якою правічна для біологічної особини проблема самозбереження поєднується з чуттям конкуренції та суперництва за умов співжиття з істотами такого самого виду, то в жадобі значущості властива біологічній особині тематика індивідуального буття зникає цілковито. В жадобі значущості людина вже взагалі не переймається, навіть так опосередковано, як в егоїзмі та жаданні влади, притаманним біологічній особині аспектом індивідуального буття, який характеризується боротьбою за

існування (за своє існування як індивіда, що прагне забезпечити своє становище супроти довкілля та навколишніх людей), а зосереджується тільки на впливі на інших людей через те, якою вона є в їхніх судженнях. При цьому в егоїзмі та жаданні влади властива біологічній особині й опосередковано збережена тематика індивідуального буття ще має пріоритет над жадоба значущості, і це стає очевидним у ситуаціях елементарної боротьби за існування, у разі небезпеки для самозбереження, коли більшості людей байдуже, що думатимуть про них інші, якщо буде забезпечене їхнє самозбереження, їхня власність і влада.

Щодо особливої тематики честолюбства, то вона полягає, як ми вже згадували, в намаганні посісти якомога вище місце в судженнях своїх ближніх. Як значущі цінності постають увага, схвалення, слава, честь, визнання, захоплення, повага. Центральну роль, яку значущість відіграє в душевному житті людини і яка характеризує її як одну з первісних рушійних сил людини, В. Джеймс описав так: «Якщо є бажання справді тяжко покарати кого-небудь, то не можна вигадати нічого тяжчого, — якби якась тяжча фізична кара взагалі була можлива, — як дати йому можливість вільно пересуватись у суспільстві, але щоб жоден член суспільства не звертав на нього бодай найменшої уваги. Якби, коли ми заходимо до кімнати, ніхто не повернув би навіть голови, а на наші запитання ніхто б не відповідав, а всі наші дії лишалися б без уваги, кожен трактував би нас як пусте місце й поводився так, ніби ми взагалі не присутні, невдовзі б у нас з'явилися лють і безсилий розпач, поряд із якими зблякли б найжорстокіші фізичні муки»[28]. Яскравий приклад значення прагнень уваги і динаміки, що виникає на їхній основі, подає Гамсун в оповіданні «Пан», зобразивши сцену, де Ґлан разом з Едвардою, яку він кохав із великими муками ревнощів, здійснює в товаристві кількох інших людей прогулянку на човні: «Ми зайшли у човен, вона сіла на лавку поруч зі мною й доторкнулася до мене коліном. Я подивився на неї, й вона відповіла на мій погляд. Мені було приємно, що її коліно доторкнулося до мого, я почав вважати, що мені вже відшкодовано за гірші дні, й до мене знову стала повертатися радість, як раптом вона змінила позу, повернулася до мене плечима й почала розмовляти з лікарем, що сидів за кермом. Цілу чверть години я був ніким для неї. Й тоді я вчинив те, про що й досі шкодую і ніколи не зможу забути. В неї спала з ноги туфля, а я схопив її і щосили жбурнув далеко у воду, від радості, напевне, що вона сиділа так близько біля мене, або ж від прагнення звернути на себе увагу чи нагадати їй про своє існування, — цього я не знаю».

Отже, хоча жадоба значущості, потреба в шані навколишніх становить природний основний потяг душевного життя людини, воно, звісно, має різні ступені вияву в різних індивідів. У людей з невеликою жадобою значущості існують передумови для тієї душевної настроєності, яку ми називаємо скромністю, стриманістю, простотою. З іншого боку, особливого значення набуває та надмірна й ніби вироджена форма природної жадоби значущості, яку ми — відповідно до уявлень про себелюбство і жадобу влади — називаємо честолюбством.

Честолюбство

Честолюбство завжди формується тоді, коли сильне прагнення почестей і пошани не можна задовольнити реальними досягненнями й вартісними здобутками, проте від нього не відмовляються, а вперто чіпляються за нього. В таких випадках спраглі значущості люди набувають певного ставлення до людей і світу, але це їхнє ставлення і всі позиції, які вони займають, мають неспростовні прикмети необ'єктивності й хибності. Це твердження слушне передусім тоді, коли йдеться про ставлення честолюбця до людей у своєму оточенні. Він удається до різних методів, і ми згадаємо про найважливіші з них.

Один такий метод можна охарактеризувати як підкріплення власної позиції, зокрема тому, що честолюбці намагаються передусім привласнити собі, якщо це можливо, усі засоби здобуття почестей, — адже кожну жадібність характеризує невситимість, її можна порівняти з бездонною діжкою. Засобами, придатними для здобуття почестей, можуть бути гроші, власність, а водночас і знання та поінформованість. Жадібне честолюбство, як і себелюбство, дотримується двох принципів: прагнення «мати все» і нездатності насититися. Якщо себелюбець прагне мати все, щоб використовувати і споживати його для свого самозбереження, честолюбець прагне отримати певну цінність в очах інших людей, нехай навіть тільки на те, щоб стати об'єктом заздрощів. В будь-якій власності, що її спраглий значущості честолюбець бачить у руках інших людей, він унаслідок своєї пристрасті неминуче вбачає можливість здобути почесті. Йому нестерпно бачити, як інші мають якусь власність — чи то матеріальну, чи то інтелектуальну, яка надає їм більшої шани, ніж має, на думку спраглого значущості честолюбця, він сам. Тому й у нього, як і в себелюбця, хоч і з інших причин, сутність натури становлять такі головні риси, як пожадливість, заздрість і недоброзичливість.

Спраглий значущості честолюбець зміцнює позицію власного «Я» і з допомогою імітованих цінностей, тобто вдаючись до створення оманливого враження. Тут ми бачимо всі види настроєності, що їх Клаґес у своїй праці «Основи характерології» характеризує як настроєності роздимання «Я»: хвальковитість, брехливість, пихатість, претензійність. «Видаватися більшим, ніж є насправді», — ось головний принцип самозображення честолюбця[29]. Особливо виразної своєрідності набуває його манера поводитися. Його часто вирізняє пафос бундючності, афектації й манірності. Представляючи себе зовнішньому світові, він надає собі формату, якого не спроможний наповнити душевною субстанцією. Тому формується нещирий і голослівний характер, а спосіб представити себе перетворюється у порожню фразу[30].

Коли через зміцнення власної позиції честолюбцю не вдається здобути визнання своєї цінності й переваги в громадській думці людей, тоді він легко опускається до повсюдного паплюження цінностей, яких він не спромігся виробити в себе.

Ще до одного методу честолюбці вдаються тоді, коли від них вимагають добре порозумітися з людьми в якомусь громадському чи

професійному колективі або в певній сфері діяльності. В таких ситуаціях честолюбство виявляється як свавільність, упертість, непоступливість, прагнення суперечити, сварливість, доктринерська непомильність і намагання видаватись оригінальним. У будь-якому підпорядкуванні чужому авторитетові, нехай навіть та або та людина тільки передає розпорядження інших, честолюбець добачає напад на свій «престиж». Ми не маємо наміру зображувати тут з усіма нюансами характер таких «престижних натур». До притаманних їм рис належать здебільшого примхливість, непримиренність і здатність легко ображатися.

Усі досі названі методи честолюбства належать, власне, до одного типу, бо їм властива певна активність. Поряд із такими активними засобами серед методів честолюбців можна побачити й такі наставлення, в яких на перший погляд аж ніяк не помітно цього мотиву, бо він ховається під личиною слабкості. Але честолюбцеві не досить і слабкості, аби здобути почесті для себе. Тут можна назвати всі ті випадки, коли людина використовує свою хворобу або тільки своє кволе здоров'я, щоб примушувати інших людей із повагою ставитися до них (утеча в хворобу). Честолюбство, крім того, може скористатися маскою покори, скромності та підпорядкування. Звісна річ, скромність і покору воно видає за риси щирої самовідданості. Отже, потрібна пильність, щоб відрізняти ці справжні риси від намагань зовнішніми жестами скромності й самовідданості сяяти перед іншими людьми та відсувати їх у тінь. Добрим літературним прикладом саме такого пасивного методу честолюбства є образ Хоми Хомича в творі Достоєвського «Маєток Степанчиково». Хома, марнославний і пустоголовий, сповнений невситимого честолюбства, спромігся, маневруючи посеред своїх ближніх, значною мірою зосередити у своїх руках їхні інтереси та проблеми, бо саме цього вимагало його пожадливе прагнення здобути почесті. І він досягає цієї мети якраз тим, що, без усякого сорому викривляючи й перекручуючи факти, не проминає жодної нагоди, щоб представити себе як упослідженого та покривдженого, як мученика за праведну справу.

Стиль і способи поведінки, охарактеризовані як методи честолюбства, мають свої особливі соціально-психологічні наслідки. Вони призводять до ізоляції індивідів від суспільства та громади, а отже, і до ослаблення всіх соціальних прагнень і емоцій. Оскільки думки честолюбця завжди зосереджені на забезпеченні почестей для себе, й він усякчас переймається враженням, яке справляє на інших людей, він ніколи не доходить до того, щоб думати про інших. Він поводиться вкрай егоцентрично. Ми називаємо людину егоцентричною, коли вона дивиться на речі і зважає на них лише тоді, коли вони мають значення для її індивідуального «Я». Натомість про егоїзм ми говоримо тоді, коли людина прагне мати якомога більше для себе й намагається втілити це прагнення у своїй поведінці за умов конкуренції з іншими людьми. Егоцентризм виявляється тільки у сфері сприйняття та уявлень. В егоцентричних людей фантазія і мислення постійно переймаються власним «Я» і його потребами, его стоїть у центрі, з яким пов'язане геть усе, що людина сприй-

має навколо. Така людина нездатна поставити в центрі іншу людину, інше «Я» і уявити собі, якими видаватимуться речі та події, коли дивитися з того центра. Тим часом егоцентрист ладен обтяжувати інших людей своїми справами. Отже, честолюбець є одночасно й егоцентричний. Крім того, звичайно, для нього, як і для себелюбця, відданість, ерос і натхнення майже не існують. Честолюбство має певну спорідненість з почуттями недовіри та підозри, з позиціями обережності та обрахунку, хитрощів і лукавства. Оскільки честолюбець завжди дбає про підтримання свого «престижу», прагнучи забезпечити завдяки цьому постійний доказ своєї значної цінності та переваги, в загальній картині його особистості бракує й таких рис, як невимушеність, задоволеність і природна веселість.

І, нарешті, слід ще зазначити, що честолюбство впливає і на ставлення людини до об'єктивного зовнішнього світу. Честолюбець перебуває під владою уявних, ідеалізованих картин особистого впливу, що діють на нього ніби гіпнотично, і тому, зрозуміло, він схильний узагалі недобачати дійсність тією мірою, якою вона завдає шкоди ідеалізованим візіям його честолюбства (психічна селекція), і внаслідок цього стає жертвою небезпеки фальшувати дійсність відповідно до ідеалізованих картин, створених його честолюбством. Саме тут доречні вже цитовані слова Ніцше: «Пам'ять каже мені, що я вчинив це. Проте моя гордість каже, що я не міг цього вчинити, й лишається невблаганною. Зрештою, пам'ять поступається». До того ж честолюбець від самого початку має ще й пристрасть до фальшу та ошуканства. Вона завжди ладна ошукати себе саму та інших людей, бо не наважується зазирнути у вічі реальності життя, боячись зазнати розчарувань, коли її претензії на почесті будуть відкинуті.

Те, що серед форм реалізації честолюбства є й прояви поведінки, вже згадувані у зв'язку з владолюбством, свідчить про існування тісного зв'язку між владолюбством і честолюбством. Звичайно, почесті внаслідок володіння вартісними й важливими об'єктами, що їх цінують інші люди, теж є засобом утвердження владолюбства. Проте владолюбство — тією мірою, якою спрямоване на людей, — прагне не визнання власної цінності в судженнях інших людей, а реального впливу на волю, діяльність і життя інших людей. «Владолюбні особи прагнуть [...] порядкувати у вольовій сфері іншої людини»[31].

Отже, характеризуючи рушії індивідуального самоствердження, ми виявили існування виразної різниці між себелюбством, владолюбством і честолюбством. З іншого боку, досвід засвідчує, що себелюбство, владолюбство і честолюбство споріднені між собою, тож на основі цієї внутрішньої спорідненості їх часто можна виявити усі разом в однієї людини.

Екскурс у рівень претензій

Пояснена вище взаємна близькість егоїзму, жадоба значущості і влади, їхня спільна належність до рушіїв індивідуального самобуття проявляються з усією виразністю в уявленні про претензії. Ми говоримо про претензії там, де людина, усвідомлюючи своє цілком

очевидне й незаперечне право, вимагає від довкілля та навколишніх людей того, чого вона потребує для реалізації своїх прагнень, пов'язаних з індивідуальним «Я». Таке домагання може бути спрямоване на засіб підтримки суто біологічного існування (поживу, одяг, житло), на економічну безпеку (власність), на життєві блага, що уможливлюють наш добробут і затишок, на увагу й піклування про себе з боку інших людей, а водночас і на почесті та визнання, на владу і керівництво. Кількість і якісну висоту таких домагань ми називаємо рівнем претензій людини[32]. Якщо він невисокий, ми говоримо про непретензійність, скромність, а якщо високий, тоді ми називаємо людину претензійною. Уявлення про невибагливість означає низький рівень претензій в окремій сфері матеріальних споживчих товарів (пожива, одяг тощо). Зарозумілість — це те підвищене домагання почестей, що становить гостру суперечність із фактичними підставами для них. І, нарешті, нескромність — це підвищений рівень домагань у людини, що не може досить загарбати й думає тільки про себе, не визнаючи за іншими людьми права мати такі претензії, але вважаючи при цьому, ніби вона має всі підстави, щоб її претензії задовольняли.

У зв'язку з домаганнями і рівнем претензій перебуває й те, що ми називаємо добродушністю. Добродушна людина має незначний рівень претензій, бо всі прагнення, спрямовані на матеріальний добробут, власність, владу або почесті, в неї так слабко виражені й такі неактивні, що добродушна людина в процесі природного суперництва людей за безпеку життя, власність, вплив і почесті терпить геть усе: дозволяє легко відбирати в себе власність, на яку має обґрунтовану претензію, вкрай рідко ображається на те, на що інші реагують з особливою чутливістю свого честолюбства, легко скоряється керівникам, отже, її без труднощів можна спонукати підпорядкувати свою волю наказам іншої людини. В усіх цих випадках вона анітрохи не чинить опору вимогам, що їх ставлять до неї інші люди, та обмеженню своїх справедливих претензій. Протилежністю добродушної людини є людина, яка надто зосереджується на особистих перевагах, владному становищі, почестях і завжди, коли навколишні люди перешкоджають її претензіям або їй тільки здається, ніби вони перешкоджають, чинить енергійний опір і захищає свої претензії. Отже, добродушна людина, як і скромна, має невисокий рівень претензій. Але характерною рисою добродушної людини — і саме це відрізняє добродушність від скромності — є те, що вона легко відмовляється від своїх невеликих претензій, тільки-но за них починають сперечатися навколишні.

Рівень претензій може бути природженим або набутим. Розбещеністю ми називаємо високий рівень претензій, сформований довкіллям (вихованням, прикладом тощо), якого, до того ж, міцно тримаються.

г) Жадоба реваншу (помсти)

Взаємна спорідненість егоїзму, жадоба влади і честолюбства, яка виявляється в уявленні про претензії, проступає ще й у тому, що ці потяги, щоправда, не в кожному випадку, а за певних обставин можуть витворити особливий рушій, в разі, якщо вони не мають змоги реалізуватися або постають перед перешкодами у своїх претензіях на добробут, власність, владу й почесті. Цей рушій має назву жадоби помсти, або прагнення реваншу*. Звісна річ, прагнення реваншу може мати й позитивне значення як реакція на добро і сприяння, що їх отримала людина від інших людей. У такому разі вона породжена почуттям вдячності і прагне відплатити добром за добро. Проте аж ніяк не випадково — адже цей факт проливає світло на людську натуру — термін «жадоба реваншу» ми звичайно пов'язуємо з уявленням про відплату за відмови та перешкоди, що їх бачать на своєму шляху егоїзм, владолюбство і честолюбство. Якщо ці потяги не реалізовані або ж претензії, властиві їм, натрапили на перешкоди, тоді вони шукають собі компенсації в усвідомленні, що й інші люди, через яких реалізація цих потягів зазнала краху або які поставили перешкоди на шляху їхніх претензій, зазнали такої самої шкоди. Око за око, зуб за зуб — ось гасло жадоби реваншу, яку ми знаємо передусім як помсту. Помста — це завжди нагода поквитатися. Її мотиви такі: ти завдав мені мук, тож мусиш тепер спокутувати за них. Тільки завдяки усвідомленню, що інша людина зазнала такої самої невдачі, такої самої шкоди, можна витягти жало переживання власної шкоди.

Витонченішою і складнішою формою жадоби реваншу є озлоблення (Ressentiment). Воно відрізняється від помсти не лише мотивами і приводом, а й способом відплати.

Щодо мотивації, то жадоба реваншу, зумовлена озлобленням, виникає, власне, не внаслідок шкоди, заподіяної власним інтересам діями інших людей, а через усвідомлення, що інша людина досягла саме того або володіє саме тим, у чому відмовлено цьому індивідові. Помста має певне виправдання в тому, що з ініціативи та через дії іншої людини наші потреби постали перед перешкодами, отже, інший фактично винен у заподіянні нам шкоди. Натомість із позиції озлоблення провина іншого полягає в тому, що він володіє вартостями, яких не дано цій конкретній людині.

Скажімо, мотивом озлоблення може бути факт, що інший має матеріальні блага, яких сам індивід мусить зрікатися, а також факт, що інший має більші успіхи, ніж сам індивід, наприклад, у розвитку кар'єри або в царині суспільного визнання, а також у своїй сфері впливу і влади. Те, що дістається іншому в реалізації його бажань і потреб, відображається в претензіях власної егоїстичності індивіда, що перебуває в конкуренції та суперництві з іншими людьми. Отже, об'єктом заздрості і причиною озлоблення можуть стати суто життєві вартості, на яких зосереджуються потяг до насолод, лібідо і потяг до переживань, та й то саме тоді, коли людина бачить, що ті життєві вартості дісталися іншому, натомість її

індивідуальному «Я» в них відмовлено. Хоча таке озлоблення неможливе без впливу рушіїв життєвості, воно все-таки аж ніяк не є безпосередньою реакцією цього потягу, бо становить реакцію егоїзму, прагнення «мати-для-себе». У такому разі претензії потягу до життя стають компонентом егоїстичності й відображаються в ній через погляд на іншого. Отже, завжди лише до іншого звернена заздрість і тільки на іншого спрямоване озлоблення. Тому відчуття конкуренції та суперництва становить одну з суттєвих передумов рушія озлоблення.

Щоб подати ще один приклад озлоблення, слід пригадати, що існує і озлоблення старих проти молоді. Його мотив полягає в утраті всіх шансів, що їх тепер має молодість у порівнянні зі старістю: ще не прожите й не усталене життя, оптимізм, готовність радіти і пафос становлення, які надихають молодість. Це все пробуджує почуття заздрощів і породжує озлоблення до тих, хто ще має властиву молоді повноту сподівань.

Отож озлоблення завжди постає на основі усвідомлення, що індивідові ведеться гірше, ніж іншим людям, що він живе в нестатках та упосліджений долею, і зокрема якщо це усвідомлення супроводить почуття заздрощів. Із цього почуття формується прагнення помститися щасливішим. Проте помсті у вузькому і справжньому значенні цього слова не притаманне почуття заздрощів. Отже, вище ми обговорили відмінність мотивів озлоблення від мотивів помсти.

Помста і озлоблення як різновиди прагнення реваншу розрізняються між собою і з огляду на форму, в якій відбувається відплата. Помста завжди відплачує однаковим за однакове, одним учинком за інший, оком за око, зубом за зуб. З озлобленням ситуація інша. Адже людина, на яку спрямоване озлоблення, в буквальному розумінні нічого не заподіяла індивідові, що виявляє озлоблення. Отже, їй не можна відплатити однаковим за однакове. Отож озлобленню нічого не лишається, як псувати радість щасливішим. Наприклад, тим, що індивід як керівник сікається до своїх підлеглих або як стара людина тиранізує молодь серйозністю життя. Нерідко зовнішніми формами озлоблення є навіть релігійний і моральний фанатизм*.

Якщо озлоблення не має змоги активно перешкоджати іншим, тоді воно часто знаходить задоволення в паплюженні тих вартостей, яких прагнув, але не спромігся досягти певний індивід, — точнісінько так само, як у байці про лисицю, для якої виноград надто зелений. У цьому мотиваційному зв'язку озлоблення виявляється передусім як наслідок честолюбства. Коли честолюбцеві не щастить здобути визнання у ціннісних судженнях навколишніх людей, тоді він легко скочується до паплюження (і то всюди, де тільки побачить) тих високих чеснот, яких він сам не спромігся досягти. При цьому, щоб мати змогу практично розпізнати озлоблення, важливо знати, що ця тенденція

---

* Турецький автор Орган Памук пояснює озлобленням той релігійний фанатизм, притаманний частині населення мусульманських країн. Див.: *Р. Трач* і *Г. Балл.* Гуманістична психологія.— Т. 2.— Київ: Пульсари, 2005.— С. 14.— *Ред.*

ПОМСТА З МОГИЛИ

Ассошієйтед прес. 15.10.1980.
У містечку Алентаун, що у штаті Пенсильванія, помер місцевий політичний діяч Домінік Фалькон. У своєму заповіті він пропонує 10 000 доларів особі, яка боротиметься проти колишнього мера Джозефа Даддони, «найгіршого ворога» покійника, щоб не дати йому можливості бути обраним на яку-небудь посаду в місті, штаті чи де-небудь у США.

знецінення намагається будь-що надати собі подоби об'єктивності, та й то зокрема завдяки тому, що ставить перед дійсністю ідеальні вимоги, догматичні принципи і такі скрижалі цінностей, у порівнянні з якими дійсність неминуче блідне. В таких випадках за усвідомлене або неусвідомлене гасло править формула: «Ти також не такий славний, а отже, такий самий, як я». Отож, всі ідеали, моральні вимоги, обурення, кожен протест і будь-яку критику слід перевіряти, чи не ховається за ними витончена помста, зумовлена незадоволеною жадобою значущості індивіда, нездатного набути цінностей.

Звичайно, з погляду характерології важливо, якою мірою індивід у своєму ставленні до навколишніх людей керується мотивом можливості поквитатися і відплатити. Є люди, які, вочевидь, прагнуть помсти і схильні до озлоблення. При цьому має велике значення, яка саме сфера їхнього індивідуального «Я» повинна бути вражена, щоб спонукати їх до відплати: чи стається це навіть за незначної шкоди, заподіяної їхнім потягам до самозбереження, самопідтримки й самоекспансії, а чи до відплати доходить тільки тоді, коли йдеться про їхню честь, цю головну цінність жадоби значущості.

Характерологічною протилежністю мстивості й готовності до озлоблення є добродушність і великодушність. Якщо ми вільні від емоцій мстивості, то вільні й від будь-якого озлоблення. Добродушним людям властиво не тільки, як ми вже згадували, те, що вони не чинять опору, коли їхні претензії заперечують, а й, крім того, ще те, що вони не відповідають відплатою на перешкоди своїм претензіям, а терплять усе, вільні від гіркоти й неприязні мстивості та озлоблення. Отже, в цьому розумінні добродушним людям властива така риса, як пасивність, натомість великодушними звичайно називають тих, хто активно діє задля добробуту та інтересів навколишніх людей, не керуючись при цьому принципом розрахунку, отже, не запитуючи, чи інші люди варті того, що їм чинять із ласкавості та зичливості, чи заслужили вони те, що зроблено для них і подаровано їм, а отже, чи слід сподіватися, що їм подякують або що ті люди спроможні й готові відплатити їм добром. Великодушності властива байдужість, можливо, навіть зневага до всілякого роду обрахунків, характерних для тієї риси, яку ми називаємо дріб'язковістю. На відміну від добродушності, великодушність виявляється в діях, тоді як добродушність засвідчує себе тільки пасивно — терпінням, дозволом, допуском.

д) Прагнення самоповаги

Якщо дійти висновку, що передусім честолюбство може перетворитися в озлоблення, то саме цим воно відрізняється від рушійної сили, яка є останньою в низці потягів індивідуального самобуття і якій слід надати найвище місце, — прагнення самоповаги.

Пояснюючи жадобу значущості, ми зазначали, що з погляду вікової психології людина шукає і знаходить картину цінностей свого «Я» передусім у дзеркалі суджень навколишніх людей. Це твердження слушне й щодо дітей, хоча лише до дванадцятого року життя. Далі поступово відбувається зміна. Однією з рис психічної метаморфози, яка відбувається в період зрілості, є те, що людина у своєму ставленні до світу відкриває себе, ніби метафізичне «Я», незмінно відокремлене та відрубне від усього, що протиставлене їй у світі, відкриває себе як істоту, яка існує для себе і з себе. Тепер картину цінностей свого «Я» вона шукає не тільки в судженнях навколишніх людей, а ще й у собі й для себе: поряд із жадобою значущості з'являється нова рушійна сила, яку найкраще охарактеризувати як прагнення набути самоповаги. В обох випадках виявляється здатність людини озиратися на себе. Проте в жадобі значущості людина все-таки шукає картину своїх цінностей в дзеркалі суджень навколишніх людей, натомість у прагненні самоповаги — в дзеркалі власних суджень. У цьому прагненні йдеться про індивідуальне буття людини як особи.

Щодо буття людини як особи, то йому притаманні три моменти. Передусім це чуття незамінності, унікальності та неповторності людської індивідуальності, супроти якої речі, рослини і тварини людина сприймає тільки як повторювані приклади одного типу. Людина як індивід завжди живе тільки власним життям або принаймні їй здається, ніби вона живе таким життям. Вона живе ним — і тут постає другий фактор поняття про особу — усвідомлення свободи можливостей самовибору і самовирішування. Проте з самовибором і самовирішуванням завжди пов'язане — і це становить третій фактор — поняття особи як усвідомлення завдань і відповідальності. Унікальність індивіда, свобода самовибору та відповідальність за своє існування становлять тісно переплетену єдність змісту того, що ми називаємо індивідуальним буттям у статусі особи.

Саме на основі факту, що для людини індивідуальне буття є ще й особистим буттям, або принаймні має бути таким, виникає рушійна сила прагнення набути самоповаги, що виявляється в усіх зусиллях самовиховання, самоформування і праці над собою. Воно має цілком іншу тематику, ніж жадоба значущості, дарма що генеалогічно безперечно пов'язане з ним. З погляду вікової психології цілком очевидно, що картину своїх цінностей людина шукає передусім у дзеркалі суджень навколишніх людей і саме від нього повинна починати, перш ніж почне покликатися на себе, і на запитання, ким вона є, відповідатиме, спираючись уже не на навколишніх людей, а на себе як особу. Але тематично жадоба влади і прагнення самоповаги цілком відмінні одне

від одного. На відміну від жадоби значущості, в прагненні самоповаги йдеться про те, що людина на основі себе самої, тобто з погляду на ієрархію цінностей, відкриту їй ніби зсередини неї, надає собі певного рангу. При цьому цілком може бути (і здебільшого так і є), що цю ієрархію цінностей вона переймає в суспільства. Вирішальний момент полягає в тому, що цінності, чинні у світі, вона робить своїми, здійснює їхню «інтроцепцію», і в прагненні самоповаги судження про себе вже не полишає іншим людям, а робить його справою власної особи. Жадоба влади завжди містить претензії до навколишніх. Натомість прагнення самоповаги виявляється у вимогах людини до себе самої. Те, що складає зміст жадоби влади, є картиною — за словами В. Джеймса — соціального «Я», тобто того, чим ми є для інших людей. А в прагненні самоповаги йдеться про ціннісний сенс особистого «Я», тобто того, чим наша індивідуальність є для нас самих.

Крім того, ми показали, що індивідуальне буття має три різні аспекти, потрійну тематику. В потязі до самозбереження, в егоїзмі та жадобі влади активними є властиві біологічній особині аспект і тематика індивідуального самобуття, тією мірою, якою ці потяги безпосередньо або опосередковано пов'язані з первісним становищем, у якому перебуває людське існування, а саме: зі становищем індивіда, що бачить проти себе довкілля й навколишніх людей і водночас звертається до них унаслідок необхідності утверджуватися всупереч їм. В потязі до самозбереження ця властива біологічній особині тематика індивідуального буття засвідчує ще таку саму активність, як і в кожній живій істоті. В егоїзмі та жадобі влади вона модифікується завдяки відчуттю свого «Я», наявності «Его», в дзеркалі якого відображається суперництво та конкуренція з істотами такого самого виду. Відображені в дзеркалі «Его» суперництво та конкуренцію з істотами такого самого виду ми називаємо соціальним аспектом і тематикою індивідуального самобуття. Вони відчуваються не тільки в егоїзмі та жадобі влади, а й у жадобі значущості. І все-таки відмінність між, з одного боку, егоїзмом і жадобою влади, а з іншого — жадоба влади полягає в тому, що в прагненні значущості зникають властиві біологічній особині аспекти індивідуального самобуття, з якими в егоїзмі та владолюбстві ще, хай там як, існує опосередкований зв'язок. У жадобі значущості вже не йдеться, щоб безпосередньо та опосередковано забезпечувати існування біологічної особини, а йдеться тільки про піднесення до статусу шанованої цінності відчуте у формі «Его» індивідуальне «Я», протиставлене навколишнім людям. Натомість соціальний аспект і тематика індивідуального самобуття в жадобі значущості ще й як активні. Жадоба значущості можливе лише на тлі навколишніх людей, у середовищі, де є інші люди.

Щодо прагнення самоповаги, то тут зникає навіть соціальний аспект. У цьому прагненні індивідуальне «Я» не фігурує ані у тій тематиці, властивій біологічній особині, ані в соціальному аспекті жадоби значущості. Адже тут ідеться про третій аспект і тематику індивідуального буття — особистий аспект.

Щоправда, це твердження потребує важливого доповнення. Звісно, це правда, що особисте буття може реалізуватися тільки в індивіді. Адже до особистого буття належить і момент незамінності та унікальності індивіда. А водночас воно виходить за межі індивідуального самобуття. Адже особою ми можемо бути тільки тоді, коли відчуваємо світ як духовне середовище і отримуємо з цього середовища сенс і завдання свого існування. Отже, лише в реалізації трансперсональних прагнень буття індивідуального «Я» стає ще й буттям особистого «Я». Ґвардіні у своїй праці «Відмінні риси християн» висловився про це так: «Я не можу стати самим собою, не присвятивши себе тому, чим я не є, об'єкту [...] я можу активно реалізувати себе тільки тоді, коли виходжу за свої межі і йду до того, чим я не є, до сутнього, протиставленого мені: до речей, людей, ідей, до праці й завдань. Я стаю самим собою лише тоді, коли перетворюю це сутнісне в об'єкт, у зміст свого життя і живу на ньому, в ньому і з нього»[33]. Немає сумніву, що Ґвардіні під своїми словами про «себе самого» мав на увазі не соціальний і не властивий біологічній особині аспекти, а тільки особовий аспект індивідуального буття. Отже, завдяки притаманній йому особовій тематиці прагнення набути самоповаги як потяг індивідуального самобуття становить міст до тих прагнень, що їх ми, як третю загальну групу, виокремили під назвою трансперсональних рушіїв.

З позиції вікової психології прагнення набути самоповаги виявляється в підлітків та юнаків передусім як ті прагнення самостійності, незалежності та свободи, що в період зрілості надають індивідові своєрідного революційного пафосу. Тут ідеться про незалежність від суджень навколишніх людей та від опіки з їхнього боку, зокрема цієї незалежності підлітки прагнуть у відчутті власної унікальності та незамінності, а також свободи самовибору і самовирішування. Водночас у період зрілості виникають питання та пошуки духовних цінностей, від яких набирає сенсу і власне існування. Тільки тоді, коли до прагнення свободи долучається тематика питань, пов'язаних із сенсом існування, формується прагнення набути самоповаги. Отже, потяг до незалежності є тільки попередньою генетичною формою прагнення самоповаги. Проте це необхідна форма, бо без свободи немає ніякої особистої самореалізації. Щоправда, перехід у процесі розвитку до прагнення самоповаги (завдяки поєднанню проблеми сенсу існування з потягом до свободи) інколи може не відбутися, і тоді цей потяг, відповідно до закону функційної автономії, тематично унезалежнюється й переходить до стану опозиції й революційного пафосу, що притаманні йому під час виникнення в період зрілості.

В. ТРАНСПЕРСОНАЛЬНІ РУШІЇ

Імпульси самозбереження, егоїзму, жадоба влади і значущості прирікають свідомість на певну ізоляцію від довкілля та інших людей та певне протиставлення їм. Зрозуміло й те, що досвід індивідуального самобуття ніби провокує і стимулює розвиток на власній основі нової

групи прагнень, а саме трансперсональних прагнень. Вони є частиною нашого «буття-у-світі», проте не в розумінні володіння, прагнення «мати-для-себе», а в розумінні належності індивідуального «Я» світові, завдяки чому твориться противага свідомості індивідуації. З генетичного кута зору досвід індивідуації є передумовою того, що людина починає запитувати й шукати чогось поза собою. Ці запитування і шукання мають власну оригінальну тематику. Адже йдеться вже не про егоцентричні цінності, не про цінності доцільності та корисності, владу й почесті. В трансперсональних прагненнях, власне, вперше йдеться про те, що людину кличе щось, що лежить по той бік індивідуального «Я». Тому трансперсональні рушії певною мірою протистоять також рушіям життєвості в соціальній тематиці індивідуального самобуття. Тільки прагнення набути самоповаги може бути пов'язане з ними і зорієнтоване в той самий бік, бо саме в собі шукає людина власної автентичності як істота, що вбачає сенс свого існування як особистості в тому, щоб долучатися до поза- й понадіндивідуальних духовних цінностей і відчувати співвідповідальність за їхній стан.

Поняття трансперсональних рушіїв, як і згадувані раніше поняття рушіїв життєвості та рушіїв індивідуального самобуття, описує велике розмаїття потягів, яке потребує подальшого поділу та класифікації.

а) Соціальні прагнення

Якщо світ у найширшому розумінні цього слова є тим, на що спрямована наша діяльність, то у трансперсональних прагненнях із нього слід насамперед виокремити як окрему конкретну сферу людське співбуття. Обрієм людського буття є передусім людське оточення, воно є тією сферою, яка притягає до себе людину як індивіда. Усі прагнення, які мають цю мету, об'єднані тут під спільною назвою «соціальні прагнення». Вони зумовлені тим фактом, що наше людське буття нас безпосередньо пов'язує і орієнтує на спільне існування з істотами, належними до одного з нами виду. У соціальних прагненнях людина переживає своє буття як первинно і раціонально пов'язане з іншими людьми, вона сама усвідомлює себе як ζωον πολιτικόν*, як елемент множини, зумовленої цією дійсною цілістю.

α) Прагнення товариства («бути разом»)

Соціальні прагнення поділяються на прагнення товариства (прагнення «бути разом») і прагнення «бути-одним-для-одного».

Товариськість

Ми не будемо дискутувати, якою мірою потреба життя в товаристві є результатом певного досвіду: досвіду безпорадності в ранньому дитинстві, а також досвіду залежності вже дорослої людини від інших

---

* «Зоон політікон» — людина як суспільна, політична істота.— *Ред.*

людей. У будь-якому разі слід визнати прагнення спілкуватися з іншими як одне з основних прагнень людини. Це прагнення виражається у бажанні жити на обрії свідомості інших людей, поділяти свій життєвий досвід з ними і бути частиною обрію їхнього світу. Його тематику можна визначити як бажання не бути самотнім, бажання знайти іншу особу, яка є тим полюсом, у якому наше буття знайде свій відгук і для якого ми самі будемо цим відгуком. Так прагнення товариства приводить людину на спільну сцену, на якій кожен повинен грати свою роль, і створює те, що ми називаємо суспільством. Прагнення товариства виявляється в пошуку контактів з іншими людьми, у спробах започаткувати з ними душевне спілкування, повідомити про себе, а також дати їм свій відгук. У процесі життя в громаді з'являються такі типи поведінки, як соціальне пристосування, про яке ми вже говорили, а також поведінка наслідування. Саме наслідуючи, людина живе в товаристві. Коли Арістотель назвав людину ζωον πολιτικόν, його слова тільки підтверджують зв'язок між потягом до товариства і наслідуванням, бо він назвав її ще й ζωον μιμητικώτατον, тобто істотою, найвищою мірою схильною до наслідування. Про те, якою мірою людина є істотою, що живе в товаристві, можна виснувати з ролі, яку відіграє наслідування в душевному розвитку. Людина, зростаючи, розвивається до багатства своїх дій і ставлень, здебільшого керуючись тим, що вона перейняла у своїх ближніх[34].

Напрошується думка побачити у стадному інстинкті тварин прообраз властивого людині прагнення товариства. Проте, коли придивитися пильніше, між ними існує істотна різниця. Тварина аж ніяк не живе так, як людина — як індивідуальне «Я». Тварина розчиняється у своєму довкіллі й живе в колективі. Причиною є те, що тварина не здатна до мови. Завдяки мові відбувається не тільки фіксація і взаємне виділення подій. Мова становить водночас передумову того, що відчуття відокремленості індивідуального буття від фізичного та соціального оточення дедалі більше усвідомлюється і що, у свою чергу, знову ж таки мова долає цю відокремленість і стає засобом людського спілкування, мостом між людськими індивідами.

Рівень потреби товариства

Хоча необхідно визнати, що прагнення товариства є основним прагненням душевного життя людини, не можна забувати й про те, що товариськість не завжди з однаковою силою присутня в усіх людей і не завжди однаково постійна у однієї і тієї самої особи. Існують різні ступені у прагненні товариства собі подібних і в потребі людського оточення як предметі душевної наставленості. Тому ми говоримо про ступені потреби в контактах з людьми і готовності їх підримувати. Вони змінюються в однієї і тієї самої людини залежно від того чи іншого душевного стану. Скажімо, у веселому настрої бажання людських стосунків є набагато більшим, ніж у настрої смутку. Крім того, досвід свідчить, що в багатьох людей існує періодично-ритмічне чергування між прагненням

бути в товаристві і прагненням усамітнитися, що людина часу від часу відчуває потребу взяти «канікули від товариства» й заглибитись у себе.

Ступінь прагнення товариства різний у різних людей, унаслідок чого існують істотні характерологічні відмінності. Ми знаємо натури із сильним потягом до товариства. Все їхнє життя відбувається в діалогах з іншими людьми; таким натурам їхні ближні потрібні як обрій та відгук власного існування, і тому вони постійно шукають інших людей. Хоча потяг до спілкування вкрай важливий у соціально-психологічному аспекті, а вміння пристосуватися до життєвих звичок інших, до їхніх способів мислення, до їхніх цілей і цінностей, їхньої поведінки є дуже важливим для людського співжиття, все ж беззастережне й безумовне пристосування може стати небезпекою. Це відбувається тоді, коли люди стають простим віддзеркаленням та відлунням своїх ближніх, і це спонукує їх відмовитися від власної своєрідності і свого обличчя задля тісного зв'язку з ними, якомога більше позбавленого тертя й конфліктів, і плисти в кільватері буденного, пересічного і звичного.

Ступінь прагнення товариства постає передусім як характерна прикмета різних психологічних типів, визначених у характерології. Високий ступінь прагнення товариства характерний для людей типу, що його Л. Ф. Клаус назвав «середземноморським», або «демонстративним» (Darbietungsmensch). Така людина все особисте буття проектує назовні, ближні становлять для неї властиві декорації її життя. Вона живе, по суті, в спілкуванні. Це твердження слушне передусім щодо людей європейського півдня, яких іспанський філософ Ортеґа-і-Ґассет назвав колись «людьми агори»*. Так само й циклотиміки, що їх описав Кречмер, та екстраверти К.-Ґ. Юнґа мають за свою характерну прикмету високий ступінь потягу до товариства, життя в спілкуванні з іншими людьми**.

Якщо в названих вище випадках загальнолюдське прагнення бути в товаристві виявляється з максимальною силою, є й ситуації, коли воно зводиться до мінімуму. Такий стан характерний для тих натур, що до більшості своїх ближніх не знають, «як підступитися», не мають що сказати їм, не цікавляться ними, прагнуть знати про них якомога менше й не хочуть, щоб вони заважали їм. Здебільшого їм краще жити для себе, вони відгороджуються, а їхнє звертання до світу переважно має форму монологів. Опинившись у якомусь велелюдному товаристві, вони відчувають дратливість. У таких випадках ми говоримо про відлюдкуватість і боязнь контактів, що їх бачимо передусім у колі тих форм особистості, що їх Кречмер загалом охарактеризував як шизотимний тип. Притаманні їм «життя-в-собі» й «для-себе», тенденція «відокремлюватися» та «відрубність» від інших людей Кречмер позначив запозиченим у Блойлера терміном «аутизм». Відлюдкуватість і боязнь контактів характерні й для тих людських типів, що їх К.-Ґ. Юнґ назвав інтровертами. Звичайно,

---

* Агора — у стародавній Греції — народні збори, а також місце, де вони відбувались.— *Ред.*

** Сюди належать також вісцеротоніки В. Шельдона.— *Ред.*

у названих вище випадках говорити про відлюдкуватість і недостатнє прагнення бути в товаристві можна тільки відносно. Люди такого типу ніколи не є радикально нетовариськими, проте, як висловився Кречмер про шизотиміків, їхня товариськість має «еклектичний характер»*.

Поряд із такими феноменами, як боязнь контактів і відлюдкуватість — феноменами, які базуються на первісній слабкості прагнення до товариства, — існує ще й ухиляння від контактів, яке ми бачимо в гордих і зарозумілих людей і в людей засмучених або із незадоволеним честолюбством. Цілком можливо, що в таких випадках присутнє прагнення товариства пригнічене іншими прагненнями.

Наприкінці слід зауважити: як надмірний потяг до товариства може стати небезпечним, бо може призвести до відмови від власної індивідуальності, але не менш небезпечна є й протилежна ситуація. Тут небезпека є не менш серйозна, вона криється в тому, що при недостатньому потягу до товариства особа заперечує свою належність до суспільства та самоізолюється. Діалектичний характер людського існування виявляється в пошуках компромісу між життям у товаристві і збереженням власної індивідуальності.

β) *Прагнення «бути-одним-для-одного»*

На відміну від товариськості, тематика прагнень «бути-одним-для-одного» зумовлена переживанням тих зобов'язань, які буття інших, їхнє благополуччя та їхні печалі накладають на власне буття. В «бутті-для-іншого» душевний стан іншого нам не байдужий, він ставить перед нами певні завдання, стає для нас імперативом наших дій і поведінки. Прагнення бути в товаристві, потяг до товариства також виводить людину за вузькі обрії індивідуального «буття-для-себе» і сповнює її відчуттям співучасті в якомусь понадіндивідуальному цілому. Проте в «бутті-для-іншого» це відчуття набуває ваги співвідповідальності індивіда за іншого у єдності з тим цілим. Тут маються на увазі такі онтично дані людські спільноти, як родина, рід, народ і людство, які у прагненнях «буття-для-іншого» розкриваються як підвалини існування окремого індивіда як цілості, підвалини, у які є вбудований і для розвитку та збереження яких він має співпрацювати.

Прихильність і прагнення допомагати

Прагнення «бути-для-іншого» відомі нам як зичливість, прагнення допомагати і любов до ближніх. В індивіда ці форми «буття-для-іншого», знову-таки, відрізняються своїми характерними рисами. Те, що ми називаємо прихильністю, є більш реактивним, тобто воно діє і реалізується тільки тоді, коли від іншої особи чуємо прохання допомогти. Так, наприклад, ми кажемо, що можемо розраховувати на прихильність якоїсь особи. З цією реактивністю прихильності, либонь, пов'язане

---

* Тут треба додати тип церебротоніка В. Шельдона.— *Ред.*

і те, що вона — як відповідь на заклик до нас — за певних обставин може виступати у формі покровительства і вищості над кимось. Натомість прагнення допомагати, що виявляється у доброті, не чекає того заклику, воно безпосередньо спрямоване на допомогу іншим і використовує кожну нагоду, щоб діяти в такому напрямі, та й то навіть тоді, коли інші люди не виявляли потреби в такій допомозі й не сподівалися на неї. Тому доброта має спонтанніший характер, а прихильність — реактивніший. Прихильність задовольняє прохання, прагнення допомагати дарує добро.

Різновиди любові між людьми

Щодо любові як рушія, то тут передусім слід вказати на те, що принаймні в німецькій мові поняття любові використовується у потрійному значенні: як статева любов, як кохання і як гуманна любов, яку ми бачимо у формі батьківської, а передусім материнської, любові, дружби і любові до людей взагалі. Об'єднання цих трьох форм любові в одну категорію виправдане тому, що в усіх трьох формах ідеться про вихід за межі індивідуального самобуття. Та коли придивитися пильніше, побачимо, що існують істотні відмінності у переживанні та способі подолання цих меж.

У статевій любові вихід за межі індивідуального самобуття — так, як це метафізично тлумачили Геґель та Е. фон Гартман* — є поверненням життя до себе самого, до своєї безпосередності та недиференційованості. Діяльна і творча ще у тварин життєва сила, яка проявляється у зачатті і народжуванні, так само переходить через індивіда у його статевій любові і розриває його межі. Але рух, що відбувається при цьому, має водночас і зворотний напрямок. Статева любов реалізується у зануренні в анонімні, доіндивідуальні основи життя, причому межі індивідуальності також втрачаються. Отже, з огляду на її первісну тематику статева любов є виявом рушіїв життєвості. Їй як суто природному феноменові бракує спрямованості на «Ти». Її мета — не інша особа, не особистісне «Ти» партнера в його унікальності та неповторності, а занурення в могутній потік анонімного доіндивідуального життя, в якому немає ані власного «Я», ані «Ти» партнера.

Саме цим статева любов відрізняється від кохання і гуманної любові. Спільним для цих обох форм потягів є саме спрямованість на індивідуальне «Ти». Саме у цьому проявляється їх суть як прагнення «буття-для-іншого», до якого належать також прихильність і доброта. Проте їхня тематика виходить за межі прихильності і доброти, бо тут не йдеться про те, що інший потребує нашої прихильності й допомоги, а про те, що ми шукаємо та відчуваємо його як ідею.

Щоб розтлумачити, про що тут ідеться, спершу треба сказати, що в цьому контексті слід розуміти під «ідеєю». Кожна ідея репрезентує певну

---

* Eduard von Hartmann (1842–1906) — німецький філософ.— *Ред.*

КОХАННЯ

Ассошіейтед прес. 11.12.1936.
Король Великої Британії Едуард VIII відмовляється від престолу. Причина не в політичній боротьбі, а — в коханні: парламент та церква не схвалили його наміру одружитися з розлученою американкою Волліс Ворфілд-Сімпсон. Новим королем стає його молодший брат — Ґеорґ VI.

духовну цінність. Вона постає перед нами як цінність, що завдячує своїм статусом, на відміну від цінностей доцільності, не своїй придатності для видимого поступу на шляху земного існування, для успіхів, почестей і влади, а своїй позиції у царстві того, що стоїть над потоком людського життя і метушні щоденних турбот і творить картину повноти позачасового світу цінностей та її місця в ньому. Кожна ідея є носієм певного сенсу, вона є покликом, який долинає до глибини людського серця і проголошує, що щось має бути, тому що добре, коли воно є. І цей поклик є водночас закликом до людини брати участь у реалізації цієї ідеї, щоб вона була й діяла. І в цьому людина набуває сенсу свого життя.

Отож, у коханні та гуманній любові саме якесь одне індивідуальне «Ти» є тією ідеєю, котру ми шукаємо і пізнаємо. Тому можемо сказати, що ці обидві форми «буття-для-іншого» мають ідеєтворчу силу. Метою кохання та гуманної любові є ідея «Тебе», чи точніше «Ти» як ідея у особистій унікальності та неповторності. Кохання та гуманна любов є рушіями прагнення «бути-для-іншого», завдяки яким у часовому бутті іншого ми усвідомлюємо і шукаємо метафізичну вічність. З такої перспективи вони є спробами збагнути вічність.

Проте поряд із цією характерною спільною рисою існують відмінності, які спонукають нас розрізняти кохання та гуманну любов. У коханні, яке, подібно до статевої любові, виникає зазвичай між чоловіком та жінкою, присутній ще відтинок тематики життєвості. Вона покликана через участь у «Тобі» спричинитися до розквіту спільного життя і у цій зустрічі започаткувати нове життя. У коханні життя теж ще прагне відчути себе через зачаття і запліднення, та все ж кохання вже не є суто вітальним феноменом, не є просто жагою життя, а має в собі риси одухотворення, бо розквіт життя можливий лише через участь у «Тобі» як своєрідній ідеї. Тож також зачаття та творення, як вітальна частина кохання, стоять під знаком ідеї, а саме ідеї третього, що його творить любов. Ці аспекти кохання є свідченням того, що людина не може бути вповні людиною, живучи в однині свого «Я», і що це можливо лише тоді, коли вона живе поряд із і у противазі до «Ти». Крім того, ця двоєдиність охоплює чоловіче та жіноче і щойно у діалозі статей здійснюється єдність людського. Символом цієї єдності у двоїстості є дитина, і навіть тоді, коли кохання залишається бездітним. У коханні також присутнє статеве начало, тому що саме зі статевої любові народжується дитина. Проте тут воно підноситься із суто вітальної сфери у сферу духовного. У цьому одуховленні у коханні вже не йдеться про

анонімне поєднання життєвості, а про ідею третього, що не нівелює індивідуальність «Я» і «Ти», а піднімає їх на вищий ступінь єдності*.

Гуманна любов, яка виникає між людиною та людиною, як і кохання, спрямована на «Ти» як ідею. Проте вона вільна від наявного у коханні відлуння тематики рушіїв життєвості, а прагне тільки справді «бути-для-іншого» і якомога збільшити його цінні можливості. В цій любові йдеться винятково про іншого як цінність, яка є уособленням ідеї, а присутній у кожній ідеї заклик працювати задля її реалізації та існування є етичним аспектом гуманної любові. Кохання прагне ще чогось для себе, а саме пафосу збудженого життя, а гуманна любов хоче лише чогось для іншого. Тому зрозуміло, що піклування, турбота, вірність і особиста відданість, що доходить до жертовності, — суттєві характерні риси гуманної любові. Як вже говорилося, метою гуманної любові є благополуччя людини, яку люблять. Звичайно, гуманній любові притаманна також тематика прихильності й прагнення допомагати. Проте її специфічна мета йде далі. Вона постулює іншого як ідею і прагне допомогти йому в його реалізації як ідеї. Тому гуманній любові притаманний виховний аспект, так само, як справжнє виховання неможливе без гуманної любові. Проведена тут різниця між коханням і гуманною любов'ю, про яку ми говорили досі, містить в собі певну стилізацію у формі «ідеальних типів». Тому варто зазначити, що цю відмінність не слід розуміти так, ніби якась одна форма людської любові виключає інші і що теж у кожному окремому випадку існує тільки той або той різновид любові. Насправді в любовному «бутті-для-іншого» в одному випадку є більше рис кохання, в іншому — більше рис гуманної любові.

Отже, ми розповіли про прагнення «бути-для-іншого», і серед них розрізнили прихильність, прагнення допомагати й любов. Те, що вони тематично відрізняються від прагнення товариства, потреби спілкуватися з іншими низкою аспектів, можна унаочнити прикладом пихатої і честолюбної людини, яку тягне до спілкування з іншими, оскільки вона шукає публіки, яка б їй аплодувала, не керуючись при цьому бажанням «бути-для-іншого».

Різновиди соціальної налаштованості

Прихильність, прагнення допомагати і любов є основними рушіями душевного життя, і така характеристика відповідає й постанові питань у загальній психології, яка висвітлює розмаїття душевних процесів і станів як фактів й можливостей людського буття загалом, незважаючи на індивідуальні вияви чи відхилення.

Проте досвід вчить, що тематика прагнень «бути-для-іншого» — прихильність, прагнення допомагати й любов — не конче притаманні

---

* Геї і лесбіянки теж здібні до кохання. Деякі з них прожили разом усе життя, не звертаючи на себе увагу. В країнах, де їм можна легально одружуватись і адоптувати дітей, досвід свідчить, що вони успішні в завданні виховання дітей.— *Ред.*

кожній людині. Там, де ці імпульси існують і активно діють, ми говоримо про «соціальну налаштованість», а там, де вони відсутні — про «асоціальну». При цьому під налаштованістю ми розуміємо ставлення людини (базоване на власних оцінках) до якогось об'єктивного носія вартостей, та й то бачене з позиції, що саме цей носій вартостей сподівається від тієї людини. Такими носіями вартостей можуть бути не лише люди, а й живі істоти загалом, а також предмети та ідеї. Наприклад, можна говорити про налаштованість до праці (трудову налаштованість). Коли ж ми говоримо про нашу налаштованість до міжлюдських стосунків, то маємо на увазі ступінь нашої пов'язаності зі способом буття інших, з їхніми радощами і турботами, а також те, що вони потребують з нашого боку прихильності й уваги до їхньої діяльності та поведінки. Так поняття соціальної налаштованості розглядає спрямовані на людей прагнення з особливого погляду, а саме із врахуванням того, чого очікують інші від носія цих прагнень (від нас самих). Так, тлумачення прагнень, спрямованих на людину, з погляду загальної психології перетинається тут зі сферою соціальної психології, бо, очевидно, що наша налаштованість у спілкуванні з людьми вирішальною мірою впливає на наше співіснування з ними. Враховуючи сказане, прагнення «бути-для-іншого», передусім прихильність, прагнення допомагати (доброта) і гуманна любов постають як соціальна налаштованість. А про асоціальну налаштованість ми говоримо там, де людина, співіснуючи з іншими, залишається незворушеною і байдужою до їхнього життя, радощів і турбот.

Асоціальна налаштованість може базуватися на різних внутрішньодушевних зв'язках. Він може виникати лише з байдужості до тих людських цінностей, на які націлені прагнення «буття-для-іншого», оскільки ця байдужість до чужого «Я» звільняє простір для безперешкодного вияву егоїзму, владолюбства і честолюбства. Те, що ми називаємо «безжалісністю», є формою асоціальної налаштованості, яка у психіатричному діагнозі «безсердечного психопата»[35] набуває крайнього ступеня «морального ідіотизму». Поняттям «немилосердності» описують сліпоту до усіх зобов'язань і тоді це поняття стає, власне, тим, що називають безжалісністю. Уявлення про безжалісність характеризує сліпоту до усіх соціальних зобов'язань, виконання яких ми беремо на себе в прагненнях «бути-для-іншого». Особливими формами цієї сліпоти є грубість і брутальність.

Інший характер має та форма асоціальної налаштованості, коли, власне, йдеться не про нечутливість і душевну сліпоту до добробуту іншого, а тенденцію завдати йому шкоди. Брутальна людина теж шкодить іншому, проте вона чинить це з бездумності, через брак фантазії, через сліпоту до іншого як особи, як окремого «Ти». Проте існує й інший різновид асоціальної налаштованості, коли провідним мотивом стає завдання шкоди іншому, а не, як це притаманно брутальності, коли не зважають на добробут іншого. Цей вид є цілковитою протилежністю прагнення «бути-для-іншого» і тенденції турбуватися про долю і печаль іншого як члена однієї спільноти. Отже, ми бачимо не лише втрату

прагнення «бути-для-іншого», як за брутальності, а його безпосереднє перетворення у ворожість. Людина, налаштована вороже, не є сліпою до зобов'язань, які бере на себе у своїй соціальній налаштованості, вона просто поводиться так, що всюди, де вона ті зобов'язання бачить, постає проти них. Із формами ворожості, а саме зі злобою та мстивістю, ми познайомилися при розгляді рушіїв індивідуального самобуття. Злоба, ми говорили, — є дитям владолюбства, спробою довести свою перевагу коєнням зла. Ми спостерігаємо злобу як обернений вияв прагнень «бути-для-іншого» в інтриганів, які задоволено потирають руки, коли їм вдається нацькувати людей один на одного і цим зашкодити спільноті, а інколи навіть зруйнувати її. Одним з найкращих літературних зображень злоби, коли вона набуває формату просто-таки диявольського начала і веде до повного руйнування людської спільноти, є образ Петра Степановича в романі Достоєвського «Біси».

На підставі сказаного можемо зрозуміти, що імпульси реваншу, відплати і озлоблення нівелюють прагнення «бути-для-іншого» і становлять їхню пряму протилежність. Мстивість і озлоблення з погляду соціальної психології також є асоціальною налаштованістю, спрямованою на шкоду іншим. І якщо налаштованість дріб'язкової озлобленості може бути типовою для егоїстичної та честолюбної людини, то це є особливо виразним проявом суперництва рушіїв, пов'язаних з індивідуальним самобуттям, з одного боку, і трансперсональними прагненнями «бути-для-іншого» та притаманними їм налаштованостями, з іншого.

У повсякденній мові ворожа налаштованість, що корениться в первісній злобі, або у прагненні реваншу, у мстивості та озлобленні, часто позначають словом «ворожість», яке, у свою чергу, суттєво відрізняється від того, що ми характеризуємо словом «ненависть». Ненависть з погляду суспільства також є антисоціальною налаштованістю. Проте, як рушій, ненависть, не є протилежністю прихильності й доброти (що можна сказати про прагнення пошкодити, яке стоїть за налаштованістю ворожості), вона є протилежністю людської любові. Ненависті не притаманна тенденція завдати шкоди іншому, а потім насолоджуватись її споглядання, тенденція тут — знищити іншого. Так само, як в любові ми прагнемо сприяти існуванню улюбленої істоти і почуваємось відповідальними за розвиток і збереження її буття, так у ненависті, навпаки, ми прагнемо повністю знищити ненависну істоту, викреслити її зі сфери наявного. Ненависть є протестом, щоправда, не висловленим суто теоретично, а повністю втіленим у реальність, — проти факту, що можлива дійсність, у якій існує ненависна істота. Причому важливою суттєвою рисою ненависті є те, що закладена в ній вимога відібрати у ненависної істоти ласку існування доходить аж до готовності пожертвувати існуванням самого ненависника. Ненависть не запитує чи загрожує щось власному існуванню*. Саме цим ненависть відрізняється від ворожості.

---

* Прикладом такої ненависті є поведінка терористів-самогубців.— *Ред.*

Серед форм недоброзичливості слід, нарешті, згадати і цинізм. Цинізм — це свідома, виражена словами чи вчинками зневага до системи цінностей і зобов'язань інших людей з наміром образити почуття інших осіб. Цинізм є формою глибокої зневаги. Прикладом цинізму є, коли хтось у релігійній громаді свідомо і навмисно висловлює глузливі безбожні зауваження, щоб образити почуття віруючих. Мотивом цинізму є або первісна злоба, тобто хотіння зашкодити іншому через руйнування повноти і безпеки його життя, яку він черпає зі своєї віри, або озлоблення, тобто помста за те, що ми самі не маємо тієї повноти життя та опори у своєму житті й тому хочемо позбавити її й інших.

Від цинізму слід відрізняти сарказм. Сарказм є тенденцією ставити під сумнів чи розхитувати визнані іншими цінності і вірування, нещадно викриваючи їх слабкі сторони і висуваючи їх на перший план, при цьому робиться це безжально, без огляду на почуття інших. Сарказм завжди спрямований на руйнування ілюзій інших людей або ілюзій загальноприйнятих у людей світоглядних цінностей. Його мета — примусити інших захищати прийняті на віру цінності, поставлені під сумнів, причому критик переконаний, що такий захист не витримає наведених ним аргументів. Сарказм може мати різні мотиви. Він може поставати у формі прагнення істини, і тоді його слід розуміти як боротьбу з усіма самообманами, життєвими неправдами та ілюзіями. Наприклад, фанатично відстоюючи правду, саркастичними зауваженнями можна затаврувати забріханість і слабкість суспільної системи цінностей, які є для всіх недоторканними. Проте сарказм, як і цинізм, може черпати свої мотиви у нездатності людини вірити у цінності й породжуватись прагненням зруйнувати ці цінності у інших, щоб їм велося краще, ніж їй самій. Коли мотивом сарказму є прагнення істини, тоді він завжди має відтінок гіркоти з тої причини, що стало необхідним викривати обмани і фальшування цінностей. Якщо сарказм зумовлений озлобленням, тоді за ним стоїть очікування отримати задоволення від споглядання безпомічності і збентеження інших, спричинених цим викриттям обману.

Від цинізму сарказм відрізняється тим, що послуговується об'єктивними аргументами, щоб зневірити і похитнути людей у вірі в достовірність їхніх цінностей. Натомість цинізм відмовляється від аргументів, для нього головне образити людей у їхній вірі у цінності. Об'єктом цинізму завжди є інша людина, тому він є формою асоціальної налаштованості; сарказм, як уже сказано, може виступати у формі прагнення правди й об'єктивності.

Говорячи про людську налаштованість, ми не оминемо питання про агресивні потяги, про які говорить передусім Адлер. Без сумніву, поняття агресії несе в собі певну налаштованість. Воно характеризує поведінку людини з огляду на те, що ми очікуємо від цієї поведінки і в який спосіб вона нас вражає. Точніше кажучи, агресія є поведінкою іншої особи, яка шкодить нашим інтересам і поведінці. Тобто агресія завжди спрямована на шкоду і може навіть призвести до руйнації.

Постає запитання, чи можна припустити існування потягу, первісна тематика якого спрямована на порушення чи руйнування життєвих сфер інших людей? Ми спробуємо відповісти на це запитання, розглянувши конкретні випадки, у яких доходить до агресії.

Спочатку згадаймо про агресію, зумовлену самообороною, тобто потягом до самозбереження. Така агресія притаманна кожній тварині, яка захоплює здобич, керуючись потягом до самозбереження. Агресія в цьому випадку зумовлена внутрішньою ситуацією голоду. Далі слід вказати, що в ситуаціях зовнішньої загрози, відповіддю на неї є, крім втечі, ще й атака (напад). У цьому випадку агресія теж є формою вияву потягу до самозбереження, і тому немає потреби постулювати наявність якогось окремого потягу до агресивності.

Це саме стосується й агресії, яку тварина виявляє у стані статевого збудження. Законом природи є те, що у статевих зносинах звичайно самець є активною, а самиця — пасивною стороною. Досвід свідчить, що внаслідок дії статевого потягу агресія виникає тоді, коли самка є недостатньо покірливою або коли самець хоче її зробити такою. Агресія тут є виявом статевого потягу. Так само й агресія самця в період статевої хіті, спрямована проти інших самців, є не чим іншим, як виявом статевого потягу, оскільки, борючись за самку, самець є конкурентом і суперником інших.

Крім імпульсу самозбереження і статевого імпульсу, агресію можуть викликати егоїзм і жадоба влади. Це стається тоді, коли реалізація цих потягів постає перед перешкодами. Про егоїзм йдеться, коли він хоче чогось для себе, проте мусить змагатися і суперничати з іншими, які оспорюють у нього те, що він хоче мати. Тоді іншу людину егоїзм розглядає як перешкоду і опір, а агресія є нічим іншим, як засобом усунення цієї перешкоди для досягнення поставлених егоїзмом цілей. Може навіть дійти до того, що люди з надмірним егоїзмом і себелюбством вже апріорі вважають інших людей своїми суперниками і роблять їх об'єктами агресії.

Так само, як егоїзм, причиною агресії може стати жадоба влади. Прагнення домінувати над іншим, ропоряджатися і панувати над ним, неминуче призводить до агресії, коли інший не має наміру коритися. Тож існує агресивність, яку слід розуміти як пробу сили. Вона виявляється в тому, що ми називаємо войовничістю й задерикуватістю, і вона зустрічається також серед тварин у боротьбі за ієрархічну зверхність. Навіть сам вигляд слабкості іншого, про яку свідчить страх чи переляк, може стати стимулом для прояву владолюбства і спровокувати агресію. І якщо злоба є дитям владолюбства, саме нею прагнучи довести свою перевагу в коєнні зла, то й притаманна злобі агресивність є засобом реалізації владолюбства, яке знаходить своє задоволення в насолоді перешкоджати й руйнувати. Раніше ми вже казали, що мотивом садизму є також бажання дати іншому відчути свою перевагу. Агресивність садизму теж є виявом владолюбства, і тому немає ніяких підстав вважати, як інколи чинять, що саме садизм становить первісну форму імпульсу агресії.

Агресія виявляється також у поривах мстивості, реваншу і заздрості. Проте і тут не слід вважати її тематично самостійним і первісним потягом. Заподіяння шкоди й чинення перешкод іншому — необхідний засіб потягу до відплати. Хто прагне мети — помсти, мусить прагнути і її засобу — агресії.

Проте існує ще один різновид агресії, який, на перший погляд, дозволяє припустити тематично специфічний і первісний імпульс агресії. Це та агресія, котра виявляється у стані гніву, розлюченості і роздратуванні. Вона без розбору виливається на всіх, хто трапиться на дорозі, і виникає враження, що тут ідеться про агресію задля агресії. Проте коли придивитися пильніше, то в усіх цих випадках йдеться про зсув агресії, яка не досягає своєї первісної мети. Людина як індивід постійно перебуває у стосунках зі своїм довкіллям. Ці стосунки не завжди безпроблемні. Ми знову і знову натрапляємо на перешкоди та опір на своєму шляху до того, чого прагнемо. Наша мета може належати до тематики рушіїв життєвості або індивідуального самобуття, передусім до тематики імпульсу самозбереження, егоїзму, владолюбства й жадоби значущості. Для подолання цього опору передусім спонтанно і первинно виринає тенденція до агресії, що має подолати його. Проте у багатьох до агресії не доходить, оскільки власне безсилля її припиняє. І тоді накопичені імпульси агресивної поведінки переносяться із об'єктів, які власне й чинили опір й були первинними цілями агресивних імпульсів, на інші об'єкти. Виникає загальна, неспецифічна, анонімна агресивність проти всіх. Ця агресивність шукає собі об'єкту-ерзац. Роль, яку така агресивність відіграє у повсякденному житті і про яку ми навіть не здогадуємось, стане зрозумілою, коли подумаємо, скільки неподоланого опору ми мусимо терпіти впродовж дня. Така нереалізована агресія інколи може навіть стати мотивом скоєння певних злочинів насильства. Але навіть у разі цієї неспецифічної і анонімної агресивності немає підстав говорити про тематично первісний і самостійний потяг до агресії. Адже, як уже сказано, таку агресію слід розуміти як перенесення агресії, яка первинно мала на меті усунення конкретної перешкоди при переслідуванні конкретних цілей і яка не розрядилась, а тому спрямувалась на інші об'єкти[36]. Як перенесення такого різновиду слід, зрештою, розуміти й ті різновиди агресії, які мають своє коріння у витісненні (у психоаналітичному розумінні.— *Ред.*). Ми не погоджуємося із собою, нерішучі, ми переживаємо себе як опір і перешкоду тому, чим ми, керуючись прагненням самоповаги, власне, хотіли б бути. Проте ми не беремо у фокус цей внутрішній опір, ми не роз'яснюємо ситуацію, а переносимо енергію цього конфлікту на наше оточення, робимо його громовідводом, офірним цапом нашого невдоволення собою[37].

Цим завершуємо наш розгляд налаштованостей у відносинах між людьми. Саме на тій чи тій спрямованості виявляються і прагнення «бути-для-іншого», і також їх протилежності та заперечення.

Прагнення до участі в житті ближніх, прагнення товариства і прагнення «бути-для-іншого» творять першу окрему групу трансперсональних рушіїв саме тому, що ми хочемо брати участь у світі, в якому існують

наші сучасники. Проте, вийшовши поза часткову сферу людського співбуття і тлумачачи поняття «світ» у найзагальнішому сенсі слова, бачимо, що існують сфери «не-Я», які теж є частиною нашого світу і на які спрямовані інші трансперсональні рушії.

б) Прагнення творчої діяльності

У прагненні творчої діяльності виявляється властиве людині ще одне трансперсональне прагнення. Крім того, це прагнення — ще й рушійна сила участі в житті ближніх. Його тематика полягає в тенденції власними діями додати що-небудь до світу «не-Я», з яким межує індивідуальне «Я», збільшивши таким чином цінність світу. Отже, в прагненні до праці й творення буття людини однозначно спрямоване на щось позаіндивідуальне, вірніше, понадіндивідуальне. Воно не вичерпується пафосом живого існування і турботою про потреби індивідуального «Я», а прагне своєї реалізації як елемент вищої смислової структури. Людина прагне брати участь у творенні цілого об'єктивного плетива цінностей, за стан якого вона відчуває співвідповідальність.

Завдяки такій цілеспрямованості прагнення творчої діяльності виразно відрізняється від потягу до активності (рухливості), який ми вже розглядали як один із рушіїв життєвості. Звичайно, і продуктивну працю, і творення чогось можна здійснити тільки в результаті активності. Проте прагнення творчої діяльності відрізняється від потягу до активності спрямованістю на мету, тобто на такий результат дій, що втратив індивідуальне значення для самого творця й ніби набув власного життя і становить наділндивідуальну смислову цінність. А мета потягу до активності — лише відчуття активності як життєвої функції. При цьому за певних обставин можуть навіть бути якісь об'єктивні результати цієї активності. Або ж вони є лише ніби випадковим побічним продуктом потягу до активності. З іншого боку, потяг до активності може виявлятися і в руйнуванні. Скажімо, в романі Жана Поля «Титан» (4-й цикл) ми читаємо про стан посиленого потягу до життя, в якому перебуває герой роману Цезар: «Тепер його опанувала та властива молодому здоровому організму гарячка, через яку з ним траплялися всі лиха, в кожній частині його тіла ніби билось окреме серце... В тій пересіченій на електризованій хмарі він відчув особливий потяг до руйнування. Коли був молодший, він часто зараджував собі тим, що викочував на вершину гори величезні уламки скель, а потім пускав їх звідти, або ж мчав щодуху так довго, скільки вистачало йому сили». Потяг до активності і прагнення творчої діяльності суттєво різняться ще й таким феноменом, як ретельність. Про ретельність можна говорити тільки там, де працюють над чимось. Ретельність — це вияв внутрішнього зобов'язання реалізувати якусь наділндивідуальну смислову цінність.

Охарактеризована вище відмінність між потягом до активності (як рушієм життєвості) і прагненням творчої діяльності (як трансперсональним рушієм) досить виразно проступає в процесі душевного розвитку. Потяг до активності передує потягові до творчої діяльності. Коли

діяльність людини, яка зростає, позбувається дитячо-грайливої форми, що для неї характерна така цінність, як насолода від функціонування, і мало-помалу починає керуватися наміром отримати результати, в розвитку душевного життя відбувається вирішальний перелам, що означає прорив до чогось принципово нового. Те, що психологія дитини характеризує як конструктивні ігри, — вже не гра у справжньому значенні цього слова, вона вже не визначена тільки насолодою від функціонування, а пронизана першим пробудженням прагнення творчої діяльності і творення.

У своїй специфічній тематиці прагнення творчої діяльності може набувати двох різних форм, які ми розмежовуємо, назвавши їх потягом до результатів і потягом до формування. Прагнення результатів виявляється в тому, що результати власної праці фрагмент за фрагментом додаються до якоїсь вищої об'єктивної структури. Але чим більше власна творчість містить у собі віртуальну картину якоїсь цілісної концепції і намагається своїми силами реалізувати цю концепцію, тим більше потяг до творення набуває особливої форми потягу до формування. В цьому аспекті можна стверджувати, що, скажімо, для державних чиновників можливості їхньої творчості полягають здебільшого в результатах, натомість для керівника держави — у формуванні. Тож Момзен, характеризуючи Цезаря («Історія Риму»), написав: «Про окремі досягнення Цезаря, власне, нічого не можна сказати, чогось окремого він не створив». Потяг до формування потребує для своєї реалізації творчого генія, а прагненню результатів вистачає таланту і ретельності.

Що ж, коли ми говоримо про прагнення результатів як варіант прагнення творчої діяльності, це означає, що результатів тут прагнуть задля них самих, а водночас і задля збільшення цінності світу. На цьому твердженні слід наголосити ще й тому, що результати можуть бути на службі прагнення значущості. У такому разі ми говоримо про честолюбство результатів, яке аж ніяк не можна ототожнювати із, власне, прагненням результатів. За честолюбства результатів прагнення не закінчуються самими результатами, а завертаються назад, спрямовуючись на індивідуальне «Я». Результат не є чимсь самостійним, становить не самодостатню вартість, а тільки засіб досягнення певної мети. Всяке честолюбство, по суті, — це честолюбство результатів, прагнення збільшити шановану цінність індивідуального «Я» завдяки результатам. Звичайно, честолюбство результатів може створювати високі об'єктивні цінності. Але за своєю внутрішньою природою, а саме за тим, про що в ньому йдеться тематично, воно все-таки становить потяг індивідуального самобуття, а не потяг «буття-понад-собою». Прагнення результатів, як, зрештою, і потяг до формування, є незалежним і від прагнення значущості, і від егоїзму. Адже певні завдання, спрямовані на досягнення результатів або забезпечення формування, часто якраз і вимагають відмови від почестей і задоволення егоїзму. Проте і для вимог потягу до насолоди лишається тим менше місця, що активніше прагнення творчої діяльності.

Під час класифікації трансперсональних прагнень, оскільки вони спрямовані на світ у найширшому значенні цього слова, прагнення працювати й творити, диференційовані залежно від своєї спрямованості на прагнення результатів і потяг до формування, були названі передусім тому, що в історії розвитку прагнення творчої діяльності становить першу й тематично найзагальнішу форму, в якій постають ці потяги. Активність як основний процес живого існування взагалі, яку ми в потязі до активності відчуваємо ще як чисту функцію життєвості, в прагненні творчої діяльності проектується на надсуб'єктивний і надіндивідуальний горизонт смислового світу. Тому потяг до творчої діяльності як у формі прагнення результатів, так і формі потягу до формування, ми спостерігаємо навіть у шестирічної дитини. Звичайно, згодом, у процесі розвитку, потяг до активності зазнає диференціації і розвиватиметься у дорослих до тих форм, які ми описали.

в) Прагнення знання (інтереси)

З погляду вікової психології після появи потягу до творчої діяльності згодом формується наступний трансперсональний потяг — прагнення знання, яке можна охарактеризувати ще й простішим терміном — «інтереси»[38].

Щоправда, слово «інтереси» при цьому набуває особливого значення. Адже в повсякденній мові ми говоримо про інтереси в широкому та вузькому значенні. Інтереси в широкому розумінні тотожні з прагненнями взагалі, якщо з їхньої динаміки випливає спрямованість свідомості на певні об'єкти. Тому Кершенштайнер і пише у своїй «Теорії освіти»: «Про кожен засіб, який слугує реалізації нашої індивідуальної системи цілей, ми кажемо: нас це інтересує». В цьому аспекті й Клапес[39] застосовує терміни «рушійна сила» та «інтерес» як рівнозначні. Так він дотримується ще донаукового уживання термінів, коли говорили про матеріальні інтереси, інтереси до гри та зайнятості. Під цим розуміли динаміку потягів до насолоди, егоїзму та потягу до активності, бо ж вони спрямовували свідомість на певні об'єкти.

Але навіть донауковий мовний вжиток, з властивою для нього гостротою розрізнення, визнає й відмінності, говорячи, з одного боку, про наявність інтересу, зацікавленість у чомусь, а з іншого, — про наявність інтересу до чогось, зацікавленість чимось. У другому випадку уявлення про інтерес постає у своєму вузькому значенні, якого дотримуємося й ми. Тут ідеться про прагнення розширити свої обрії світу у формі знань, про те, що дасть змогу пізнати ситуації і взаємозв'язки. Інтерес у значенні, якого ми дотримуємося тут, — це прагнення пізнавати, потяг до знань, прагнення знання. Щоправда, не слід розуміти, ніби тут ідеться лише про суто теоретичні знання, ми маємо на увазі знання в загальному, повсякденному значенні цього слова. Завдяки інтересам ми прагнемо дізнатися про справжній стан світу, у повному значенні слова «стан». Суттєвим для інтересу є зміст прагнення, а саме — брати участь і співпрацювати у відкритті та висвітленні

певної сфери знань. Інтерес — це прагнення брати усвідомлену участь в об'єктах і ситуаціях дійсності у специфічній формі знань самих по собі. Тож існує інтерес до математики, історії, політики, мистецтва та ін.

Коли ми, як сказано, визначили інтерес як прагнення знання, це все-таки аж ніяк не означає стверджувати, ніби знання в кожному випадку є цінністю, якої шукають лише в трансперсональних прагненнях. Відомий вислів Гоббса «Знання — це сила» яскраво увиразнює, що знання може бути й засобом владолюбства, а отже, може належати до потреб індивідуального самобуття. Крім того, знань дуже часто прагнуть, щоб використовувати їх як засіб до самозбереження й самоутвердження. Але те, про що йдеться в цьому випадку, є трохи іншим, ніж те, на що спрямовані прагнення знання. Адже в першому випадку знання є засобом досягнення мети, і то такої мети, як зумовлена владою перевага, отже, мети, що слугує самозбереженню й самоутвердженню. Знання в цьому випадку є егоцентричною цінністю, цінністю індивідуального самобуття, і пов'язані з його тематикою. Натомість у справжньому інтересі, в прагненні знання, знання шукають як смислову цінність, як розкриття обріїв світу, зміст якого як певний об'єктивний стан має власну значущість. У процесі реалізації прагнення знання сутнє розкривається нам як витвір Логосу, що визначає закони й порядок. Нас зворушує, власне, диво існування, в якому сила, що творить дійсність, проявляє метафізичну основу буття. Щоправда, згодом потяг до знань розвивається до чистоти тематики, щодо якої, зрештою, стають реальністю слова Спінози про amor intelectualis dei, інтелектуальну любов до Бога. Якщо дивитись у генетичному аспекті, то здається, що знань спершу прагнуть як засобу самозбереження і влади, засобу, який забезпечує перевагу й можливість порядкувати, і тільки згодом прагнення знання унезалежнюється, становлячи значущий зміст сам по собі й для себе.

Слід ще запитати, що спільного між цікавістю та інтересом. Якщо розуміти інтерес в охарактеризованому вище вузькому значенні прагнення знання, тоді те, що ми називаємо цікавістю і що, на перший погляд, можна було б вважати за форму інтересу, перебуває за межами його сфери. Цікавість загалом — аж ніяк не трансперсональний феномен, бо це феномен потягу до переживань. Адже те, про що кінець кінцем ідеться в цікавості, — не висвітлення речі як факту дійсності, а сенсаційність, гострота відчуття, якою тішаться у знанні про факт та в обізнаності з ним[40]. При цьому навіть у цікавості може діяти мотив жадоби влади, бо знань можуть прагнути як можливості мати перевагу над іншими людьми.

Ми тут не маємо змоги описувати все розмаїття можливих інтересів і пов'язані з ними відмінності душевних структур. Скажімо, відмінність структур характерів чоловіка і жінки відповідає докорінній відмінності властивих їм інтересів. Хай там як, інтереси є головним визначальним чинником для того, як саме людина бачить світ і як вона формує своє буття. Тож коли ми спостерігаємо в людини той чи той інтерес або говоримо про багатство чи вбогість інтересів, цей факт завжди має характерологічне значення.

Ми охарактеризували інтерес як прагнення знання і сказали, що в ньому шукають сутнього, ніби витвору Логосу, що визначає закони й порядок, і тому це прагнення може піднестися до форми, за якої знання намагається убачити в пізнаному якусь ідею, певний смисловий зміст, що — визначений наднидивідуальною інстанцією — повідомляє, мовляв, щось повинно бути і добре, коли воно є. Так постає вже нове трансперсональне прагнення — Платонів ерос, любов до чогось.

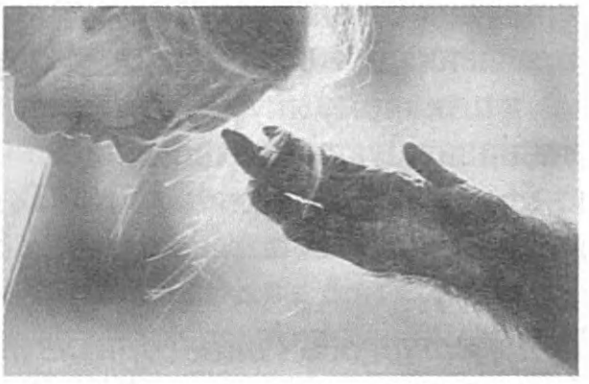
г) Любов до чогось (іншого, ніж люди)

Поняття любові вже мало своє пояснення як одне із прагнень участі в житті своїх ближніх (соціальні прагнення). Людська любов спрямована на «Ти» в його унікальності та незамінності, тобто бачене як ідея. Проте на обрії любові є не лише істоти такого самого виду, а й інші істоти та речі світу, і любов до ближніх є тільки окремим випадком любові взагалі, про яку ми тепер говоритимемо.

У любові до чогось ми прагнемо пробити світ емпірично випадкового та минущого й дійти до дійсності вічної сутності, що тривкіша за час. Платон незабутньо увиразнив це твердження у своєму метафізичному тлумаченні любові (еросу) як прагнення, спрямованого на сутнє взагалі. На думку Платона, в еросі прагнуть справді сутнього, όντως όν, царства ідеї, що сягає своєї вершини в ідеї добра. Людина, яку надихає любов до чогось (до батьківщини, свого народу, мистецтва та ін.), постулює цей об'єкт як ідею справжнього. Той, хто охоплений любов'ю до чогось, не хоче припускати можливості світу, в якому немає об'єкта цієї любові. Тут найвиразніше проступає пункт, у якому інтерес до чогось, властивий прагненню знання, перетворюється в любов до чогось. У ній теж діє, як в інтересі, прагнення знання об'єкта дійсності в особливій формі знання про його існування. За словами Ґете, ми пізнаємо тільки те, що любимо, і це пізнання тим досконаліше, що більша любов. А від інтересу до чогось любов до чогось, Платонів ерос, відрізняється тим, що в любові, на відміну від інтересу, йдеться не тільки про пізнання того, яким є буття чогось сутнього, а й про саме це буття, отже, про те, що об'єкт любові є, що він узагалі існує, бо добре, що він існує. Любов до чогось має намір завжди докладати зусиль задля існування свого об'єкта. Любов надає своєму об'єктові сутності й сили, бо ніби наділяє носія любові променем світла, що підносить об'єкт любові з пітьми незначущості, висвітлює з усіх боків його контури, щоб він був тут і маніфестував себе як дійсність, що надає сенсу.

Зі сказаного про любов слід зробити однозначний висновок, що вона великою мірою виходить за межі індивідуального самобуття як суто «буття-для-себе». Адже любов до чогось — це завжди готовність пожертвувати існуванням за ідею, згідно з якою постулюють сенс світу та існування в ньому, і ця готовність становить найвищу для людської натури можливість розірвати й скасувати обмеженість і гріхопадіння «буття-для-себе». Любов виводить людину за межі вимог потягу до самозбереження, егоїзму, жадоби значущості й влади. Любов є

ВОНА ЛЮБИТЬ МАВП



Про англійку Джейн Ґудолл можна сміливо сказати, що вона любить шимпанзе, бо ж більшу частину свого життя прожила з ними, зокрема 38 років у східноафриканській країні Танзанії, на узбережжі озера Танґаньїка. Там у африканських джунглях вона спостерігала життя і поведінку людиноподібних мавп шимпанзе. Виявилось, що шимпанзе набагато більше, ніж гадалось, подібні до людей.

Ґудолл є першою дослідницею, яка обсервувала життя шимпанзе в природі – досі їх досліджували в клітках (як Келер), зоопарках чи лабораторіях.

Між дослідницею та обсервованими мавпами розвинулись добрі взаємини. Хто бачив фільм про ці зустрічі, абсолютно переконаний, що Джейн Ґудолл любила цих мавп.

Щоб зберегти мавп від втрат, що їх несе собою «розвиток» цивілізації, вона створила «Джейн Ґудолл Інститут», який сьогодні має близько 150 000 членів у понад 120 країнах. Вони працюють на тим, щоб наша Земля творила кращі умови для життя тварин і людей.

найрадикальніша, тобто така, що сягає самого коріння існування, форма, в якій людина пов'язує не світ із собою, а своє існування зі світом. У цій динаміці любов радикальніша за всі інтереси, що не мають такого провідного значення для характеру особи. Інтереси надають набагато більшого простору тематиці потягу до самозбереження, егоїзму, жадоби влади й значущості. Любов набагато менше переймається ними. Цінності, якими бодай трохи переймається любов, не долучаються, як в інтересі, до решти цінностей існування, а становлять головний смисловий зміст існування взагалі. Щоправда, коли об'єкт інтересів шукають і прагнуть як ідею, як факт, що суттєвою мірою належить до смислового змісту світу, тоді відбувається поступовий перехід від інтересу до чогось до любові до нього. Коли Пліній Старший під час виверження Везувію пожертвував своїм життям, щоб мати змогу якомога ближче спостерігати це природне явище, то тут, власне, слід уже говорити не про інтерес, а про любов до пізнання. Отож, науковий інтерес підноситься до наукової любові, педагогічний інтерес — до педагогічної любові, мистецький інтерес — до мистецької любові.

Різниця між інтересом до чогось і любов'ю до чогось виразно проступає в душевному розвитку людини. У віці десять – дванадцять років у дитини здебільшого формуються інтереси. Вони слугують об'єктивному пізнанню світу. В періоді статевого дозрівання ця спрямованість прагнень на світ набуває нової форми. Молода людина вже

не спрямована лише на практично здійснюване пізнання матеріальних обставин світу, бо шукає тепер і смислового змісту, прагне підпорядкувати світ вищій структурі ідей та ідеалів. Саме тоді, якщо взагалі коли-небудь, у неї зароджується любов до чогось. Щоправда, в процесі душевного розвитку вона виявляється спершу у формі того ендотимного пориву, який ми називаємо тугою. «Я не знаю дитини, що відчувала б тугу. А от юнака без туги я не можу собі уявити; адже в такому разі він не мав би внутрішнього життя»[41]. Але туга — це не що інше, як особлива форма вияву любові до чогось. Туга завжди виникає тоді, коли об'єкт любові не присутній біля того, хто відчуває любов, тож душевна динаміка, спрямована в еросі на об'єкт, не спроможе справити свого впливу. Якщо об'єкт любові присутній біля того, хто відчуває любов, тоді його світло осяває все «тут-і-тепер», натомість туга відвертається від «тут-і-тепер» і занурюється у затінок незначущості.

І все-таки туга — не просто форма, в якій у юнака відповідно до стадії розвитку зароджується усвідомлене питання про любов, Платонів ерос, бо це безоб'єктна туга. А це означає: в юнакові прагнення люблячої участі діє ніби ще не реалізована схема, якій бракує змісту. Це пошуки змісту любові й натхнення, і на ці пошуки світ повинен дати певну змістовну відповідь. Цілком розвинена любов до чогось містить і знання певної смислової цінності, й це знання стає ніби закликом узяти участь у творенні цінностей і виявити готовність пожертвувати собою задля них. Саме цього знання об'єкта й бракує тузі юнацьких літ. Юність чує в душі якийсь заклик, проте не знає, звідки він походить, тобто до якої певної змістовної цінності він належить. Безоб'єктна туга юності — це любов до чогось in statu nascendi, у стані народження, і це означає, що в юнака починається пошук смислових цінностей, який означає щось цілком нове в порівнянні зі ставленням до світу, властивим дитині. Безоб'єктна туга перетворюється у форму, власне, «любові-до-чогось» і захвату перед чимсь тільки тоді, коли з густого туману пошуків проступатимуть контури якоїсь смислової цінності, й людина починає входити з нею ще й у відносини обізнаної участі.

Між іншим, безоб'єктна туга має значення не тільки для фази розвитку юності, а й у характерологічному аспекті. Існують люди, що не виходять за межі пубертатної форми любові, безоб'єктної туги, і тому не знаходять свій раціональний світ, а отже, свій центр і ґрунт-опору свого існування. Ми маємо на увазі не ті натури, що в невпинному пориванні вперед живуть і формують кожну мить лише як вступ до майбутнього, а ті, що в пасивній байдужості відчужені від «тут-і-тепер» і не визнають ніяких зобов'язань цієї миті й конкретних життєвих обставин, бо завжди дивляться на туманний обрій невизначеної туги.

Активна в любові тематика прагнень має свою інверсію у вигляді ненависті. Ще пояснюючи ненависть до ближніх, ми зазначили, що ненависть завжди спрямована на знищення свого об'єкта. «Хто ненавидить якусь річ і не хоче знищити її?» — запитує Шейлок у «Венеціанському купці»[42]. Гаслом цілеспрямованості ненависті є переконання,

що світ, у якому є те, що ненавидять, абсурдний і не повинен існувати. В ненависті йдеться про смисловий зміст світу, за який ми разом зі своїм існуванням відчуваємо співвідповідальність.

г) Почуття обов'язку і «голос сумління»

Любов до чогось завжди спрямована на щось визначене, окреме й конкретне, але сприймає це окреме не як емпірично випадкове, а як вияв певної ідеї справжнього, від якої воно суттєво залежить у бутті та подіях світу. Любов ніби надає своєму конкретному об'єктові метафізичної ваги.

Що ж, ідеї можуть стати трансперсональною метою навіть у своїй загальній, ненаочній формі, тож у цьому разі вони не пов'язані ні з яким конкретним об'єктом, а стають метою як те, що повинно бути і повинно стояти понад усією такою в досвіді дійсністю. До таких ідей належать ідеї істини, правдивості, справедливості та обов'язку. Вони теж породжують заклик, що може перетворитись у трансперсональне прагнення. Ми позначимо їх як почуття обов'язку і «голос сумління». Любов до чогось набуває характеру зобов'язаності внаслідок виняткового екзистенційного зв'язку між носієм любові та її конкретним об'єктом. Натомість почуття обов'язку і «голос сумління» слугують надособистим і знеособленим вимогам, абстрактно визнаним як слушні та принципові для всіх, тобто як обов'язкові для кожної людини без огляду на її індивідуальну унікальність та неповторність, обов'язкові внаслідок її належності до людського роду. Прототипом таких вимог є Кантів категоричний імператив: «Чини так, щоб максима твоєї волі завжди могла водночас бути і принципом загального законодавства». Проте визнання нормативного імператива не слід тлумачити суто як розумовий акт. Ідеї істини, правдивості, справедливості та обов'язку тільки тоді стають обов'язковими для людини, коли їх відчувають у глибинах ендотимної основи як вимоги, що стоять понад існуванням «людини». Тільки тоді, коли розуміння нормативних вимог сягає ендотимної основи, людина, спираючись на них, розвиває динаміку прагнень і виступає як оборонець тих вимог, бо саме їм вона присвячує своє життя, а у виконанні їх реалізуються сенс і гідність людського існування, що абстрактно осмислиться як слушне для всіх.

У випадку нормативних прагнень ще справедливіше твердження, яке певною мірою стосується всіх трансперсональних прагнень: вони пронизані усвідомленням, що буття з властивим йому смисловим змістом не просто дане людині, а завдане їй. Саме це усвідомлення завдань і обов'язковості й надає почуттям обов'язку і «голосу сумління» таких своєрідних рис, як серйозність і сила. Говорячи загалом про дитину, мовляв, їй бракує серйозного ставлення до життя, ми виражаємо думку, що вона ще не дізналася, що її буття підпорядковане вимогам загальнообов'язкових норм. Дитина знає тільки заборони. А ідейну автономію почуття обов'язку і «голос сумління», з якими пов'язане підпорядковане законам буття людини, людина визнає — якщо взагалі визнає — тільки на порівняно пізній стадії розвитку.

ДЛЯ НЬОГО ВІЙНА ЗАКІНЧИЛАСЬ НА 29 РОКІВ ПІЗНІШЕ

Ассошіейтед прес. 10.06.1974. Лейтенант Гіру Онода не знав, що війна закінчилась, і продовжував воювати в густих лісах філіппінського острова Лубанг, де його залишила японська армія восени 1944 р. з наказом вести партизанську війну. Онода харчувався кокосами, бананами і час від часу коров'ячим м'ясом, убивши фермерську корову. Хоча він читав у листівках, скинутих з літака, що Японія програла війну, проте не вірив їм, гадаючи що це ворожий підступ. Японський уряд, зрештою, послав туди колишнього командира Оноди, генерала Томоюкі, і той через гучномовець наказав йому вийти з лісу і здатися. Це сталося у 1974 р.

Щодо почуття обов'язку і «голосу сумління», теж зберігає слушність твердження, що вони протиставлені рушіям індивідуального самобуття як «буття-для-себе». Що сильніші почуття обов'язку і «голос сумління», тим менший лишається простір для вияву потягу до самозбереження, егоїзму, владолюбства і жадоби значущості. Навіть рушії життєвості перебувають у конкурентних відносинах із почуттям обов'язку і «голосом сумління». Якщо серйозність — головна риса почуття обов'язку і «голосу сумління», то гра, як зовнішня форма вияву чистого потягу до життя, є протилежністю серйозності. Та й потяг до насолоди має дуже незначне виправдання з боку почуття обов'язку і «голосу сумління». Такий стан характерний передусім для людей, життя яких підпорядковане ідейній вимозі виконання обов'язку. «Людина обов'язку аскетична, бо з недовірою ставиться до всіх схильностей, що видаються їй суто індивідуальними, а отже, довільними і випадковими. Вона прагне мати принципи і виразно сформульовані, слушні для всіх моральні імперативи й відкидає насолоду, радість і веселість, прагне мети, що мала б абсолютну слушність для всіх. Така людина сильна, дотримується правил, послідовна, дисциплінована... Вона притлумлює все особисте, щоб стати прикладом людської особистості загалом»[43].

д) Ностальгія за абсолютним

Досі названі трансперсональні прагнення доводять, що людині не досить жити, мов тварина, для себе як індивідуального центру буття, бо вона є істотою, яка відчуває спонуку запитувати й шукати понад собою, трансцендувати себе.

Якщо спробувати точніше визначити, на що спирається ця нездатність задовольнитися, ми помітимо дві очевидні причини: відчуття усамітнення, скінченності в просторі, і відчуття минущості, усамітнення в часі. Обидва названі моменти становлять те, що можна назвати ексцентричністю людського буття. У прагненнях участі в житті своїх ближніх, у потязі до праці і творення, в прагненні знання, в любові до чогось і в почутті обов'язку і «голосі сумління» людина здебільшого намагається подолати індивідуалізацію, усамітнення в просторі й людина підноситься над нею до обріїв світу, частиною якого вона стає. Проте коли ми говорили, що любов прагне піднести свій об'єкт із випадковості та емпіричної минущості його існування до метафізичної, позачасової сфери, то й там ми бачили прагнення вийти за межі минущості, тож з огляду на це навіть любов можна охарактеризувати як спробу увічнення. Але в любові тематично акцентоване не так подолання часового виміру й минущості власного існування, як часової обмеженості об'єкта, на який спрямована любов. З позиції того, хто любить, любов є прагненням вийти за вузькі рамки власного «Я» та його усамітнення в просторі світу і перейнятися чимсь іншим або іншою людиною: любов — це подолання самотності.

Проте існують і такі трансперсональні прагнення, тематика яких породжена здебільшого тим, що окреме «Я» відчуває не тільки своє усамітнення у просторовому вимірі світу, а й минущість на часовому обрії світу. Ці прагнення ми пропонуємо позначати терміном «пошуки абсолюту». Саме з їхньою допомогою ми шукаємо у світі сферу сутнього, яка стоїть вище від релятивності та минущості індивідуального буття і звільняє людину від тієї релятивності та минущості. При цьому завжди шукають і прагнуть абсолюту. Уявлення про абсолют якраз і містить момент позачасності. Абсолют — це не те, що є «тут-і-тепер», він не підпорядкований законові сьогочасності, мінливості та минущості, бо він понад часом, вічний. Тому можна стверджувати: коли пошуки абсолюту набувають форми, в якій людина відчуває свою відкритість світові, трансперсональні потяги мають тематику подолання (усунення) часу. Вони відомі нам як художній потяг (або ж потяг до мистецтва), як метафізична потреба й релігійне шукання.

Щодо мистецького потягу, то спершу можна відчути спокусу підпорядкувати його прагненню праці і творчості. В певному розумінні це бажання виправдане, бо ж ми говоримо і про художню творчість та формотворення. В потязі до художнього формотворення людина з себе самої, зі свого внутрішнього світу заново створює світ, що має власну цінність і сенс. Отже, тут ідеться про те, що належить до об'єктивної сфери світу. Однак якщо придивитися пильніше, потяг до мистецтва виходить за рамки тематики потягу до творчості. Тематика потягу до мистецтва полягає в прагненні зобразити й представити чуттєво-феноменальне не як випадкове й минуще, не як звичайне «тут-і-тепер», а як унаочнення і оповіщення певного понадчасового змісту. Ця понадчасовість має виявитись у чуттєвій формі та чуттєвому зображенні.

Таке ми бачимо у справжнього поета. Для нього сутнє «тут-і-тепер», минуще є лише символом вічно значущого. Художник намагається зобразити пейзаж або портрет такими мазками, які підносять їх понад значенням минущого та випадкового «тут-і-тепер». А композитор прагне передати слухачам не просто вираз особистих переживань, своїх миттєвих почуттів і настроїв, а щось вічно людське, розкривши свій внутрішній світ. А й справді, ми вважаємо за художній твір тільки той витвір, що, маючи чуттєво-конкретну форму, пов'язану з «тут-і-тепер», саме отак і виражає щось понадчасове.

Щоб надати переконливості твердженню, що прагнення до мистецтва містить тематику усунення часу, можна покликатися на авторитет Германа Гессе. У його романі «Нарцис і Ґольдмунд» чернець Нарцис, що в монастирському усамітненні та відгородженості від світу присвятив усе своє життя філософсько-релігійним роздумам, запитує свого приятеля Золотоуста, митця, що, підвладний палкому потягові до переживань, бурхливо пізнає світ: «Що тобі дало мистецтво і що воно означає для тебе?» І Ґольдмунд відповів: «Воно дало мені змогу подолати минущість. Я побачив, що з людського життя, яке полягає в блазенській грі й танці мертвих, щось лишається і триває — твір мистецтва. Навіть він інколи може загинути, згоріти, пропасти або розбитися. Але все-таки він існує впродовж життя багатьох людських поколінь і утворює по той бік миті спокійне царство образів і святощів. Тому причетність до цього видається мені справою доброю і втішною, бо мистецтво — це щось близьке до увічнення минущості».

З іншого боку, що стосується метафізичної потреби як пошуку абсолюту, її характерну особливість можна найзрозуміліше пояснити, вказавши на душевну зміну, яка відбувається в людини під час переходу від дитинства до зрілості й пов'язана з часом. Час для дитини — аж ніяк не неперервний і невпинний рух нашого існування та існування всього іншого по одній лінії, жодна точка якої не повторюється, не рух, неминучий і незворотний, що тягнеться з пітьми дійсності і знову зникає в цій дійсності[44]. Дитина сприймає час радше як низку митей, кожна з яких безкінечна в собі і кожною з яких інтенсивно насолоджуються, тож усвідомлення незворотності й безкінечності часу ще немає. Цей безпечний душевний стан, захищеність у «тут-і-тепер», у процесі розвитку від дитини до дорослого зазнає струсу. Людина враз бачить себе — саме це відбувається в періоді зрілості — як скінченну істоту в безкінечності часу. Наївна впевненість і захищеність у «тут-і-тепер» поступаються усвідомленню, що людина перебуває в невблаганному потоці становлення і зникнення. Водночас із цією зміною в зрілої людини виникають запитання та пошуки, що їх ми характеризуємо як метафізичну потребу. А шукають при цьому абсолютного буття, абсолютної дійсності як основи мінливих феноменів, даних в індивідуальному досвіді. Питання про абсолют — це водночас і питання про ціле, яке розгортається й виявляється в окремих феноменах. Тому це питання знову-таки пов'язане з питанням про сенс власного життя, яке

відбувається в непевному, безкінечному й мінливому світі. Людина запитує себе: «Звідки я прийшла, куди я йду, в чому полягає сенс мого життя?» Саме ці запитання і становлять тематику метафізичної потреби. Адже абсолютного буття шукають як сутнісної основи буття всього світу, буття, яке дане в індивідуальному досвіді і з яким тісно пов'язане й буття самого індивіда. Отже, під впливом метафізичної потреби людина запитує про скінченність, випадковість і минущість усього земного і прагне досягти участі в тому, що трансцендує земне і часове. Бо, як каже Діотима Сократові в діалозі Платона «Бенкет», «над усе люди люблять безсмертя».

Головне філософське питання, яке править за основу метафізичної потреби людини, Кант одного разу сформулював так: «Усе пропливає повз нас у єдиному потоці, а мінливі вподобання й розмаїття людських постатей надають усій грі непевності та оманливості. Де можна знайти в природі тверду точку опори, якої людина ніколи не зрушить, і де можна побачити орієнтири, якого берега їй слід триматися?»[45] Шопенгауер ще точніше й безпосередніше зіпер метафізичне прагнення на відчуття минущості, і то на досвід, у якому минущість людського життя відчувають найгостріше, — на досвід смерті. «Безперечно, — казав він, — знання про смерть, а поряд із ним спостереження життєвих страждань і нужди забезпечують найсильніший поштовх до філософських розважань і метафізичної інтерпретації світу»[46]. В іншому уступі Шопенгауер назвав смерть Музагетом* філософії.

З відчуття минущості та мінливості всього земного випливає не тільки пошук філософсько-метафізичної формули абсолютного буття, а, кінець кінцем, і питання про Бога. Це питання — теж пошуки вічного, що стоїть вище від усякої пов'язаності з часом. Скажімо, святий Авґустин у своїй «Сповіді» говорить про «вічно незмінне світло Господа». «Той, хто знає істину, знає це світло, а хто знає це світло, знає вічність. Він знає любов. О вічна істино, справжня любове, люба вічносте. Це ти, мій Господи, це ти, я дихаю тобою день і ніч».

Що ж, потяг до мистецтва, метафізична потреба й питання про Бога як пошуки абсолюту однаково наповнені тематикою пошуків сутнього, яке існує поза часом. На тлі цієї спільності проступають і певні відмінності. Метафізична потреба і релігійний пошук відрізняються від потягу до мистецтва тим, що шукають абсолют по той бік конкретних феноменів, тоді як потяг до мистецтва прагне виявитись у чуттєво сприйнятому і доступному сприйнятті. Натомість метафізична потреба і релігійний пошук різняться між собою передусім джерелами пізнання, в яких абсолют стає доступним та відкритим для людини. Філософія шукає цього доступу на шляху мислення, вдаючись до понять та висновків, пов'язаних з буттям і загальною структурою світу. Філософія завжди спирається на lumen naturale, природне світло розуму та мислення, вона шукає абсолюту на шляху міркувань і роздумів. На відміну

---

* Музагет — одне з імен Аполлона як мецената мистецтва і науки.— *Ред.*

від неї, релігійне пізнання слід розуміти як безпосереднє знання про Бога. Релігія претендує на особливий різновид пізнання — одкровення, закорінене, з погляду психології, у сфері почуттів. Проте релігійне пізнання аж ніяк не треба психологізувати. Адже цілком слушна думка, що існують різні стани свідомості, а отже, й душевні процеси, які тільки й можуть зробити доступними для нас певні сфери дійсності.

Що ж, межі між філософією і релігією не такі вже непрохідні. Прагнення бути причетним до абсолюту може полишити форму філософських пошуків і перейти у сферу релігії, і то саме тоді, коли філософські роздуми спонукають до переконаності, що абсолют, якого шукають, не доступний зусиллям мислення і може розкритися тільки надраціональному досвідові. Саме в Канта філософія як критична перевірка здатності людини пізнавати доходить до межі раціонально пізнаваного й розкриває горизонт, на якому за збагненним можна відчути незбагненне; іншими словами, на якому знання, доступне мисленню, переходить у релігійну свідомість. Скажімо, в передмові до другого видання «Критики чистого розуму» Кант стверджує: «Я змушений відмовитись від знань, щоб забезпечити місце для віри». Але Кант при цьому аж ніяк не стирає межі між філософією і релігією. Філософські пошуки кінець кінцем полишають своє річище й переходять у царину релігії, передаючи у її віддані руки остаточне питання про абсолют. Навіть у цьому проступає спільність, характерна для філософських і релігійних пошуків. І тут можна сказати, що саме в динаміці релігійності найповніше виявляється пошук абсолюту, що є одним із трансперсональних прагнень. Той, хто обдарований прозірливістю й бодай коли-небудь стояв перед релігійно-архітектурною спорудою церкви, розуміє, що там працювали тисячі рук, і люди докладали зусиль не задля самих себе, а служили високому, яке виходить за межі власних «Я» і кличе їх. Августин десь на початку «Сповіді» звертається до Господа: «Ти створив нас за своєю подобою, і неспокійне наше серце, аж поки спочине в тобі», і ці слова можна вважати за твердження, що саме в ідеї Бога людське трансперсональне прагнення шукає свого останнього горизонту, і це відбувається навіть тоді, коли людина, піддавшись обуренню або відчаю, скепсисові або резиґнації, заперечує реальність Бога.

Розглянувши пошуки абсолюту, ми завершили опис трансперсональних прагнень. Слід наголосити, що навіть вони — точнісінько, як і потяги живого існування та індивідуального самобуття — належать до первісних і правічних потягів людини. Цьому твердженню аж ніяк не суперечить наявність великої кількості людей, які задовольняються тим, що живуть лише задля потреб живого існування та індивідуального самобуття, їм досить відчувати насолоду насиченої плоті, тішитись усвідомленням своєї власності, влади й авторитету та змогою використовувати їх. Такі люди існували та існуватимуть за будь-якої історичної доби. Проте історія свідчить, що людство, коли розглядати його загалом, живе не тільки потребами живого існування та індивідуального самобуття. Вона доводить, що людина прагне запитувати, шукати і

творити понад собою, тобто трансцендує себе. Такі риси властиві людству з давніх-давен. Вони реалізувалися у витворах культури, що дійшли до нас як інститути права і суспільства, як поетична творчість, музика, образотворче мистецтво й такі світоглядні форми, як філософія та релігія. Всі вони свідчать, що людині притаманне невдоволення, яке підноситься над потребами живого існування та індивідуального буття.

4. РІЗНОМАНІТНІСТЬ РУШІЇВ ДУШЕВНОГО ЖИТТЯ

Нарешті ми довели до кінця класифікацію людських прагнень та потягів. Спробували пояснити потяги живого існування, індивідуального самобуття й трансперсональні прагнення як можливі головні напрями душевної динаміки, в тематиці яких людське існування постає як поліфонічне ціле. Ця тематика становить щоразу ще не реалізовану схему запитань до світу, присвячених діяльності, насолоді, переживанню, самозбереженню, власності, владі, почестям тощо, і через посередництво світу ці запитання спрямовані на конкретно визначені в кожному окремому випадку цілі.

Щоб уникнути непорозуміння, слід наголосити ось на чому: під час класифікації сфери можливих прагнень, притаманних людині, ми не стверджували, що кожен тематично окремий потяг наявний у кожної людини однаковою мірою, і так само аж ніяк не можна наперед відповісти на запитання, якою мірою людські прагнення природжені, а коли виникли і сформувалися під впливом навколишнього світу, надто культурного середовища. Проте є безперечним, що всі можливі людські прагнення актуалізуються на різних стадіях загального душевного розвитку. Це твердження анітрохи не суперечить припущенню, що прагнення у своїй тематиці цілком самостійні та первісні. Адже πρωτον ψευδοζ, першою неправдою Дарвінової теорії еволюції є твердження, ніби генетично пізніше слід розуміти лише як перетворення й модифікацію генетично давнішого. Дослідження психології тварин свідчать, що навіть інстинкти як первісні рушії пробуджуються на різних стадіях розвитку, отже, навіть для того, що є психічно можливим, зберігає свою слушність закон наявності певної зрілості, яка є результатом розвитку. Одним з наслідків теорії еволюції Дарвінового штибу якраз і є спроби інтерпретувати все розмаїття людських прагнень як трансформації, модифікації або компенсації лібідо, імпульсу самозбереження і владолюбства.

А у Фройда, крім того, ми відчуваємо ще й вплив мислення, характерного для механістичного природознавства. Згідно з його теорією сублімації всі прагнення, що ми їх охарактеризували як трансперсональні прагнення, передусім прагнення й самому брати участь у примноженні багатств людської культури, є не чим іншим, як дистиляцією і трансформацією лібідо, яке не знайшло природного виходу для себе у формі сексуальних насолод. Така інтерпретація, коли пильніше

придивитися до неї, є не чим іншим, як різновидом мислення, характерного для механістичного природознавства. Вона змодельована за прикладом фізичних процесів, скажімо, перетворення руху в тепло або водної енергії в електричну. У природознавстві запровадження такої редукції виправдане, бо ця наука має справу тільки з кількісними чинниками. За словами Макса Планка, мета фізики якраз і полягає в усуненні всього якісного зі своєї картини світу та вираженні його в кількісних співвідношеннях. Але це є нерозумінням характерної особливості душевного, якщо пробуємо у сфері переживань звести усе якісне до різних кількісних співвідношень. Адже не годиться, наприклад, намагатися виразити багатство вражень, створюваних симфонією, кількісними співвідношеннями звукових коливань, що лежать в основі окремих тонів. Звичайно, кожен тон має фізичну основу у вигляді звукових коливань, які можна виміряти кількісно. Ті звукові коливання становлять умову можливості взагалі чути звуки. Проте умови якогось феномену аж ніяк не тотожні з самим феноменом. Тому особливе багатство вражень, створюваних музичним твором, ба навіть специфічні відмінні враження, породжені мажорними і мінорними акордами, ніяк не можна виразити фізичними співвідношеннями, що лежать у їхній основі. Їх годі зобразити у формі якогось рівняння. Але не що інше, як таке рівняння, й зображує психоаналітична теорія сублімації застояного й невикористаного лібідо. Щоправда, в пізніших працях Фройд спробував виправити свою спершу монотематичну інтерпретацію душевного життя людини, інтерпретацію, яку звичайно називають пансексуалізмом, і поставив поряд із життєвим потягом лібідо ще особливий потяг до смерті. Але цією поправкою він аж ніяк не усунув однобічності свого вчення про потяги.

Проте це вчення нітрохи не применшує заслуг теорії Фройда, а також Адлерової індивідуальної психології. Передусім із властивою їм прозірливістю вони помітили, що душевне життя великою мірою перебуває під впливом динамічних чинників, цей погляд дуже важко утверджувався в історії психології і тільки сьогодні здобув повне право на існування. Крім того, заслуга Фройда й Адлера полягає в тому, що вони продемонстрували фактичне значення лібідо і владолюбства, бо саме цього значення воліло не визнавати ідеалізоване, самовдоволене уявлення про людину. До того ж Фройд і Адлер слушно визнали, що лібідо, а також владолюбство і жадоба значущості можуть виражатись у формах, у яких спершу аж ніяк не можна добачити вияв цих основних потягів, і які справді забезпечують ерзацне задоволення.

І все-таки кожна спроба звести цілеспрямовану динаміку душевного життя людини до тематики якогось одного потягу, до доведеного до краю монізму має своє коріння, як ми вже казали, у звичках мислення і пояснювальних схемах природознавства. Натомість таке методично переобтяжене ставлення до даних досвіду неминуче приводить до погляду, що розмаїття тематично самостійних і первісних потягів розгортається в процесі розвитку. Але в цьому розмаїтті розгортається

водночас і та цілість, яка є людиною, все те, що належить до можливостей її буття, а отже, й до тематики її самореалізації. Людина — учасник доіндивідуального життя, що прагне жити і в ньому, і завдяки йому. Людина — окрема істота, що в процесі боротьби за існування утверджується і визначає свою позицію в навколишньому світі й серед своїх ближніх. Водночас за своєю суттю людина — споконвіку духовна істота, спроможна підноситись над собою і ставити запитання, які трансцендують її, вона відчуває прагнення створювати смислові цінності. Отже, якщо тематика живого існування, індивідуального самобуття і трансперсональних прагнень загалом спрямована на реалізацію людського існування в його цілості, то й тематично різні потяги аж ніяк не ізольовані одні від одних, мов окремі елементи. Конкретна поведінка людини зумовлена здебільшого не якимось одним рушієм, а цілим пучком, комплексом, поєднанням різних потягів. В душевних процесах потяги діють спільно точнісінько так само, як поодинокі музичні інструменти, що формують оркестр, а гравці на них об'єднуються у процесі голосоведення задля створення цілого музичного художнього твору. Є обґрунтовані підстави повести це порівняння далі й говорити про концерт прагнень у загальній композиції людських потягів. Потяги, що їх ми розрізняємо, належать до поліфонічності душевного життя. Кожен потяг має власне голосоведення й тематику і становить один з елементів концерту потягів, і в різні миті, чи фази життя, під впливом спільної дії різних чинників навколишнього світу на передній план може виходити й керувати тематика того чи того потягу, тобто в процесі перебігу життя можуть тематично панувати окремі прагнення.

5. КОНВЕРГЕНЦІЯ І ДИВЕРГЕНЦІЯ РУШІЇВ

Щоправда, твердження про концерт рушіїв не слід розглядати як безумовну гармонію, завжди наявну співзвучність. Як і у сфері музики, в концерті рушіїв постають і дисонанси. Всі можливі розмаїті рушії перебувають між собою у відносинах, або конвергенції, або дивергенції. Для кожного рушія існує низка інших рушіїв, спрямованість яких на формування життя і спосіб життя збігається з власною спрямованістю або, принаймні, не заважає їй. Але існують і рушії, спрямовані в протилежні напрями. Скажімо, тематика рушіїв активності може гармонічно поєднуватися з тематикою рушіїв індивідуального самобуття і з тематикою трансперсональних рушіїв. З іншого боку, рушії насолоди й жадоба переживань конвергентні з егоїзмом, владолюбством і жадобою значущості набагато більше, ніж із трансперсональними прагненнями, а надто з нормативними прагненнями, продиктованими почуттям обов'язку. Передусім егоїзм і трансперсональні прагнення перебувають у відносинах яскраво вираженої дивергенції.

Якщо дивергентні рушії активно виявляються в однієї людини, вони породжують внутрішню суперечність, душевний конфлікт. Саме можливість появи таких суперечностей і свідчить про фактичне багатство первісно автономних, тобто тематично самостійних потягів. Найпростішим виявом такого конфлікту, породженого дивергенцією потягів, є слова Фауста про дві душі, що живуть у його грудях. «Необхідність наражати себе на ризик зазнавати таких тяжких і виснажливих конфліктів — ось ціна, яку платить людина за те, що з невтомним завзяттям прагне різних цілей та ідеалів. Виходить так, що якраз найобдарованіші натури надто вразливі до цієї небезпеки, їм найбільше дошкуляють такі конфлікти, так би мовити, караючи їх за багатство натури»[47]. Що диференційованіші та різноманітніші прагнення, властиві одній людині, то, з одного боку, ширшим є простір розгортання її буття, а з іншого — більшою є небезпека появи внутрішніх конфліктів, які завжди призводять до посиленого марнування енергії і перешкоджають єдності способу життя й формування власного буття. За певних обставин такий внутрішній конфлікт може призвести до психічного розладу, відомого в психопатології під назвою психоневрозу. Вперше в процесі нашого викладу ми побачили: те, що відрізняє психіку людини від психіки тварин, становить водночас і шанс, і небезпеку, і тому людина набагато більше, ніж тварина, є істотою, схильною до розладів.

З огляду на можливість конвергенції та дивергенції наявних в однієї людини активних рушіїв ми, з погляду характерології, говоримо про цілісні, гармонійні натури і роздвоєні, дисгармонійні натури[48]. З досвіду ми знаємо, що роздвоєні натури постають у найрізноманітніших формах. Скажімо, є люди, що розриваються між імпульсами свого егоїзму та імпульсами йти на жертви задля інших людей, речей або ідей, або люди, що внаслідок багатства своїх інтересів марно намагаються забезпечити єдність свого життєвого формування. Отже, навіть у межах однієї категорії рушіїв — інтересів — можуть існувати відносини дивергенції.

6. ІНДИВІДУАЛЬНА ДОЛЯ РУШІЇВ

Вироблена класифікація рушіїв дає нам змогу зрозуміти в конкретному випадку головний мотив тематики буття певної людини. Адже суттєвим елементом індивідуальних особливостей людини, безперечно, є те, чим вона переймається у своєму житті, до яких цілей прямує, на що зорієнтована: на насолоду, власність, почесті, владу, реалізацію інтересів, соціальну роботу тощо. Проте активність рушія аж ніяк не зменшується, тільки-но він знаходить свою реалізацію. Тож коли ми намагаємося зрозуміти тематику буття певної людини, необхідно ще й запитувати, якою мірою активні в ній рушії справді досягли своєї реалізації, тобто яка доля судилася їм у розгортанні життя. Безпроблемним

є випадок, коли рушії безперешкодно знаходять свою реалізацію. Натомість випадок стає проблематичним, коли рушії, активні в однієї людини, не спромагаються реалізуватись. Тут треба брати до уваги цілу низку можливих варіацій.

Фрустрація

В американській психології неуспіх рушія, а отже, перешкоду на шляху реалізації мети називають фрустрацією. Фрустрації в конкретних ситуаціях досліджували передусім Доллард і його співробітники. Результатом тих досліджень стала теза, що необхідним наслідком кожної фрустрації завжди є агресія. «Передумовою агресивної поведінки завжди є наявність фрустрації, а з іншого боку, наявність фрустрації завжди призводить до агресії»[49]. При цьому під агресією слід розуміти не лише просте застосування фізичної сили, а і як будь-яке планування відплати, може, навіть як звичайні уявні образи бажаного, а також і як можливе спрямування агресії проти самого себе у формі мазохізму, мучеництва або самогубства.

Агресивну поведінку у формі нападу на іншого, що виникає тоді, коли якийсь рушій, — скажімо, імпульс самозбереження, статевий потяг, егоїзм або владолюбство, — натрапляє на шляху до своєї реалізації на перешкоду чи опір, ми вже пояснювали. Крім того, ми зазначали, що навіть пориви потягу до відплати, — помста та озлоблення, — породжені шкодою, заподіяною претензіям індивідуального самобуття внаслідок дій іншої людини, зумовлюють агресію. Наприкінці ми говорили, що агресія може без ніякого розбору спрямовуватися проти навколишнього світу і ближніх, а саме: коли вона не може розрядитися на фактичних призвідцях шкоди.

Отже, безсумнівно, що фрустрація може призвести до агресії. І все-таки твердження, мовляв, фрустрація завжди закінчується тією або тією формою агресії, видається неприпущеним узагальненням. Адже досвід переконливо засвідчує, що за певних обставин людина спромагається дати раду прагненням і цілям, які не мають перспектив на свою реалізацію; враховуючи фактичну ситуацію, вона відмовляється від цілей, яких прагне, і змінює характер своїх прагнень. Тож інші американські автори обмежують претензії на абсолютність Доллардової теорії фрустрації і визнають можливість існування толерантності до фрустрацій[50]. Під нею розуміють здатність змиритися з фактом, що таке прагнення не має змоги довести до його мети. Від нормальної людини сподіваються, що вона має відносно високий рівень толерантності до фрустрацій (Rosenzweig).

Але інколи трапляється, що людина не може дати собі ради своїм фрустрованим, отже, безперспективним прагненням, не може зупинити їхньої динаміки і все-таки не відчуває агресії. Ця третя форма, в якій і далі живуть нереалізовані прагнення, полягає в тому, що енергія потягів переходить у фантазії про бажане, де вони виявляються в ілюзійних

образах марень наяву та уві сні. За приклад тут правлять марення наяву, породжені сексуальним пожаданням, владолюбством і хворобливим честолюбством. У таких випадках дуже легко доходить до порушень ставлення до конкретної, фактично даної дійсності та порушення відносин із нею, натомість ознакою ясного, тверезого розуму, що зважає на факти, завжди є здатність відмовитися від прагнень, тільки-но з'являється розуміння, що їхня реалізація практично неможлива.

Поряд із суто ілюзійним, створеним фантазією ерзацним задоволенням рушіїв, цілі яких годі реалізувати, існує ще й інший вихід, а саме: компенсація. Адлер[51] говорить про компенсацію тоді, коли природжені прагнення людини до почестей і влади не мають змоги реалізуватись у житті завдяки фактичним досягненням та реалізації цінностей і тому шукають свого задоволення кружними шляхами. Пояснюючи хворобливе честолюбство, ми вже називали такі вияви компенсації: хвастання, хвальковитість, зарозумілість, чванькуватість, зневага до людей і світу, упертість, затятість, прагнення суперечити. Всі вони є ерзацним задоволенням владолюбства і честолюбства. У процесі такої компенсації людина може дійти до витворення «фіктивної провідної лінії» (Адлер), до привласнення собі певної — продиктованої владолюбством або честолюбством — життєвої ролі, яку грають, щоб кружними шляхами досягти того, чого не можна здобути з допомогою природних фізичних і душевних обдаровань.

Щодо фрустрації статевого потягу, тут слід нагадати, не стаючи на критичні позиції, про вже згадану теорію Фройда, згідно з якою невикористана енергія лібідо може перетворюватись у духовну діяльність (Фройд називає цей процес сублімацією) або, якщо спроби сублімації марні, відбувається відступ і повернення до інфантильних форм активності лібідо — регресія. Отже, ми розповіли про долю прагнень, реалізація яких натрапила на перешкоди.

Те, чи властиві людині прагнення досягнуть своєї реалізації, залежить від різних умов. Почасти від зовнішніх життєвих обставин, серед яких опиняється людина, частково від певних передумов, закладених у самій людині. До них належить передусім те, що ми характеризуємо уявленням про здібності, або обдарованість.

Прагнення і здібності

Здібності (обдарованість) — це завжди здібності до чогось, тобто матеріальні та функційні передумови, визначені соматично-психічною конституцією людини, оскільки вони призначені для реалізації певних цілей прагнень, як-от, скажімо, ножиці призначені для розрізання паперу або тканини. Отже, здатності і обдарованість становлять, коли вдатися до трохи грубого порівняння, інструментарій прагнень. Про характерологічну важливість співвідношення прагнень і здібностей свідчить уже те, що на практиці ми дуже часто говоримо про невідповідність між змогою і бажанням, щоправда, термін «бажання» тут ужито

в донауковому значенні прагнень. Тут буде доречним подати одну зауважу Ґете з його «Максим і роздумів»: «Ботаніки мають класифікацію рослин, яку вони називають неповною, і так само можна говорити, що існують неповні, незавершені люди. Це люди, жадання і прагнення яких не відповідають їхнім діям і досягненням... Найнезначущіша людина може бути повною, якщо діє в межах своїх здібностей і спроможностей». Характерологічне значення здібностей у зв'язку з прагненнями висвітлив Клаґес, порівнявши здібності з інструментами, на яких рушії грають мелодію індивідуального характеру. Аналогічної диференціації дотримується і В. Штерн, говорячи про «диспозиції устаткування» і «диспозиції спрямування»[52].

Важливість здібностей у взаємозв'язку з прагненнями стає очевидною передусім у сфері інтересів. Не кожен інтерес (до мистецтва, науки та ін.) має супровід у вигляді необхідного обдарування, так само, як і наявне обдарування не завжди йде в парі з рушієм відповідного йому інтересу. При визначенні впливу інтересів на формування характеру з'ясування інтересів людини необхідно доповнювати з'ясуванням її здібностей.

Це твердження слушне не тільки тоді, коли йдеться про інтереси, а й щодо прагнень узагалі. Скажімо, потяг до творчості залежить від творчої сили, потяг до переживань залежить від здатності переживати гострі відчуття, про неї ми ще говоритимемо згодом. Безперечно, є люди, які вирізняються якраз тим, що активна в них сильна жадоба переживань не має відповідного їй супроводу у вигляді здатності до переживань. Навіть для реалізації потягу до товариства, пошуку контактів потрібна, як ми вже згадували, особлива здатність до контактів. Є люди, які відчувають великі труднощі, намагаючись увійти в контакт з іншими людьми, але не тому, що їм бракує потреби в товаристві або стимулів бути в товаристві, а тому, що їм властива невелика здатність до контактів.

7. СИЛА РУШІЇВ ДУШЕВНОГО ЖИТТЯ

Душевне життя визначене притаманними йому активними потягами, але його визначають не тільки типи потягів, їхні внутрішньодушевні відносини і доля, якої вони зазнають унаслідок наявності передумов своєї реалізації, а й сила окремих потягів. Що могутніший той або той рушій, то більше він намагається стати провідним у душевному житті, а що слабший він, то менше має значення для способу життя і формування життя. Це твердження слушне у випадку і поперечного перерізу теперішнього душевного стану, і повздовжнього перерізу перебігу життя. Щоправда, сила потягів не завжди виявляється однаковою мірою в кожному з цих вимірів. Тому слід говорити, з одного боку, про інтенсивність, або силу потягу, а з іншого — про його стійкість. Під інтенсивністю слід розуміти динамічну дію потягу, наявного на поперечному перерізі теперішнього стану психіки, а під стійкістю — силу потягу, що діє на повздовжньому перерізі перебігу життя.

Висока інтенсивність потягу виявляється в тому, що весь зміст переживань — разом зі сприйняттями, уявленнями і думками — визначений і опанований метою потягу. У сфері сприйняття це виявляється як психічний вибір, коли образ, якого шукають, знищує образ, який помічають (Юкскюль), тобто під тиском прагнень, чи імпульсу, сприймають тільки те, що відповідає меті, якої прагнуть, а всього іншого не помічають або навряд чи помічають. Скажімо, честолюбець може так сильно піддатися уявним картинам особистого впливу, що фальшує дійсність відповідно до мети свого хворобливого честолюбства. Що інтенсивніше заявляє про себе потяг, то більшою мірою сприйняття «байдужіє до решти збудників, узагалі до всього, що може відхилити потяг від його мети. Коли мій собака, що звичайно слухається моїх команд, біжить до мене й натрапляє на кролика, він стає щодо мене сліпий і глухий. Принаймні мої крики і жести не мають ніякого очевидного результату, не можуть утримати або відхилити собаку від його інтенсивної, зосередженої діяльності...

Легкоатлет, що прагне перемоги в забігу на коротку дистанцію, протягом тих нечисленних секунд не менш сліпий і глухий, ніж мисливський пес, до всього другорядного, що може діяти на нього»[53].

Що ж, досвід засвідчує, що окремі люди різняться між собою не тільки мірою інтенсивності, з якою виявляються в них певні потяги, бо є й випадки, коли можна загалом, тобто не посилаючись на певні потяги, говорити про натури з сильними і слабкими потягами[54]. В натур зі слабкими потягами інтенсивність загальної душевної динаміки зведена до емпіричного мінімуму. Таким людям бракує активних прагнень і тому їхньому способові життя, їхньому впливу на світ і формуванню їхнього життя бракує рушія і творчої сили. В колі психопатологічного досвіду ця бідність на потяги доходить до втрати рушія, до абулії. В такому випадку людям властива абсолютна байдужість і нездатність до переживань (апатія), ніщо не дає їм насолоди, ніщо не пробуджує їхнього інтересу, вони байдужі навіть до питань самозбереження, самоутвердження і почестей, не реагують ні на матеріальні, ні на духовні цінності, на жодні стимули з боку потягів. Не маючи життєвої мети, життєвого плану, що спрямовує діяльність, вони, безбарвні та аморфні, мляво животіють, для їхнього способу життя характерна цілковита байдужість та відсутність рушіїв.

Від інтенсивності, з якою потяги визначають загальне психічне життя в поперечному перерізі сприйнятого теперішнього стану, слід, як уже сказано, відрізняти стійкість потягів, що в перебігу способу життя й формування життя виявляється як певна єдність і послідовність поведінки. Хоч інтенсивні потяги з могутніми рушіями, як правило, триваліші від слабких потягів, велика інтенсивність рушіїв усе-таки аж ніяк не завжди гарантує стійкості потягів. Скажімо, існують натури, як засвідчує досвід, в яких потяги з могутніми рушіями швидко змінюють один одного, призводячи таким чином до певного коливання спрямованості властивого людині способу життя, а то й до відсутності такої

спрямованості. Почасти це твердження стосується молоді, чиї потяги, з одного боку, часто підвладні надто великому рушію, а з іншого — зазнають відносно швидкої зміни. Звідси можна виснувати, що юнак, часом стаючи жертвою криз, бореться за призначений йому світ цінностей, а отже, за власну ідентичність, прагне розкрити глибинну основу своїх цінностей, щоб, спираючись на неї, жити цілісним і зосередженим життям. Натомість ознакою зрілості є стан, коли властиві людині прагнення, спираючись на нарешті визначену глибинну основу її цінностей, досягли такої стійкості, що, в поєднанні зі свідомо організованим керуванням волею, про яке ми говоритимемо згодом, надають формуванню життя і способу життя цілісної спрямованості й послідовного перебігу, а отже, надають індивідові певної сталості в його живому динамізмі.

Якщо, спираючись на досвід, силу прагнень слід диференціювати, говорячи про їхню інтенсивність і стійкість, то існують, звичайно, й випадки, коли особлива сила прагнень активно виявляється і як висока інтенсивність, і як велика стійкість. Загалом це ми бачимо всюди, де йдеться про манію, пристрасть і фанатизм. При цьому ми завжди застосовуємо ці уявлення до певних різновидів прагнень. Скажімо, ми говоримо про маніакальну гонитву за насолодами, одержимість помстою, маніакальне владолюбство тощо, натомість термін «пристрасть» найкраще лишити для позначення особливої сили певних трансперсональних прагнень. Існує палкий потяг до формування, полум'яна готовність до соціальної жертовності. Особливу силу нормативних прагнень позначають терміном «фанатизм». Тож ми говоримо про фанатиків істини і фанатиків обов'язку. Кляйст у постаті Міхаеля Кольгаса подав взірцевий приклад посиленого прагнення справедливості, доведеного до фанатизму.

РОЗДІЛ 2
ЕМОЦІЇ І ПОЧУТТЯ

1. РУШІЇ ДУШЕВНОГО ЖИТТЯ ТА ЕМОЦІЇ

Ми пояснили потяги та прагнення на початку поданого в цій книжці нарису структури особи тим, що потяги, з одного боку, належать до ендотимної основи, а з іншого — мають головне значення для душевного функційного кола. Тепер покажемо, що те, що помічається у горизонті навколишнього світу, суттєвою мірою визначене потягами і прагненнями, які виходять з ендотимної основи (точніше — визначене тим, чого шукають і прагнуть у тих потягах), а також спробуємо

передусім довести, що рушії впливають на ґештальтне формування сприйманого горизонту (поля), і впливають на нього так, що перетворюють його у значущу цілість. У подальшому викладі матеріалу ми мусимо насамперед припустити, що світосприймання є даністю, відклавши на потім пояснення його процесів і змісту, щоб спершу висвітлити загальну сферу ендотимної основи.

Потяги і прагнення як переживання, що походять із безвимірних і безоб'єктних внутрішніх глибин, а саме з ендотимної основи, структурно стоять попереду сприймання, яке також отримує свій відгук в переживаннях, належних до внутрішності ендотимної основи. Так і мусить бути, бо прагнення — це спрямованість на світ, у якій реалізується поліфонічна тематика людського життя, і це життя неодмінно спроектоване на світ. Під цим твердженням слід розуміти таке: все, що постає перед нами у світі, ми завжди сприймаємо в дзеркалі тематики прагнень, і повідомлення про сприйняте йдуть до центру, від якого походять прагнення. Ці повідомлення відбуваються в супроводі розмаїтих форм емоцій, чуттєвих порухів (Angemutetwerden), окільки розкриваються нам у сприйнятті у горизонті світу. Процеси і зміст цих емоцій теж належать до ендотимної основи. Якщо динаміка і тематика прагнень проектуються на світ, сприйнятий світ у процесі емоційного зворушення набуває відблиску якості, що теж походить від тієї основи, від якої йдуть прагнення. Отже, прагнення і емоції пов'язані між собою.

Зі становленням емоцій ендотимна основа зазнає дальшого висвітлення, і то з боку того, що ми звикли називати почуттям. Щоправда, слід одразу додати, що термін «почуття» ширший за своїм значенням і охоплює більше, ніж емоції. Загальна сфера переживань, до яких ми застосовуємо термін «почуття», поділяється на емоції (Gefühlsregungen) — щойно названі чуттєві порухи — і на почуттєві стани (Gefühlszustände), або стабільні настроєності. Емоції — це різновиди чуттєвих порухів, емоційні стани — різновиди настрою. Емоції і почуття, тобто різновиди чуттєвих порухів, — це душевні процеси, рухи, а стабільні настроєності — відносно сталі стани. Отже, радість — це почуття, а життєрадісність — почуттєвий стан, стабільна настроєність ендотимної основи. І все-таки тут треба виразно заявити: саме в ендотимній сфері термінологічні відмінності слід розуміти не як детерміновані відповідно до схеми просторового розмежування, а як акцентовані, як вирізнення домінантної риси. Особливо слушне це твердження тоді, коли йдеться про диференціацію емоцій та почуттєвих станів у розумінні стабільних настроєностей. Ми побачимо, що всі емоції і почуття, всі різновиди чуттєвих порухів містять у собі й момент стану. Ми характеризуємо цей момент як актуальний, тобто in actu як настроєність, дану в переживанні емоції й належну до неї, на відміну від стабільної настроєності, від відносно тривалого чуттєвого стану. Що ж, оскільки й емоції як процеси містять актуальні настроєності, то, як побачимо згодом, постійні настроєності теж пов'язані з певними емоціями. Крім

того, ми побачимо, що існують почуття, з приводу яких можна сумніватися, чи тут слід говорити про емоції, різновиди чуттєвих порухів, а чи про стабільні настроєності і класифікувати їх таким чином. До таких почуттів належать нудьга, тривожність, хвилювання, переляк і лють. Та якщо йдеться про акцентоване застосування термінів, поділ на емоції і стаціонарні настрої як відносно тривалі емоційні стани не тільки прийнятний, а й необхідний.

Емоції є, отже, чуттєвими порухами. Вони не стабільні стани, а — як і прагнення — часткові процеси ендотимної основи в загальному процесі душевного функційного кола, і в цьому загальному процесі прагнення і емоції пов'язані між собою через посередництво ендотимної основи.

Цей зв'язок стане виразним, коли зосередитися на наявності часового виміру, якому підлягає душевне, як і будь-яке інше життя. В потягах і прагненнях розкривається внутрішність душевного життя в сучасному настільки, наскільки потяги і прагнення спрямовані на реалізацію чогось ще не наявного. Вони розгортають тематику душевного життя у вимірі майбутнього. Це відповідає тому фактові, що душевне життя, як і життя взагалі, має форму буття сучасності, а отже, часовий вимір належить і до внутрішньої сфери душевного життя. Тому душевне життя завжди вібрує потягами, які спрямовані на реалізацію ще не наявних станів і пронизують спосіб і формування життя, мов червоною ниткою.

Але душевне життя має повсякчас і свою сучасність, і то не тільки в тому, що саме воно завжди помічає у світі, воно має його також й у внутрішності ендотимної основи, з якого походить динаміка потягів. Це сучасне, як і майбутнє, належить до часового виміру душевного життя, і саме тому, що в сучасності теперішність і майбутнє нерозривно пронизують одне одного. Потяги і прагнення — це переживання, в яких ми відчуваємо ендотимну внутрішність душевного життя в його спрямованості на майбутнє, і тому саме в емоціях, у внутрішньому чуттєвому поруху, тематика потягів у своїй проекції на теперішність, а точніше, неодмінно в зіткненнях зі світом, якраз і отримує відповідь на притаманні потягам запитання й пошуки.

Отже, саме тут і є те місце, яке поєднує емоції з потягами і прагненнями. Якби ми не мали ніяких потягів і прагнень, то не мали б і емоцій. Клаґес теж стверджує, що кожний рушій — це ще й зародок емоції, а кожен зародок емоції — водночас і рушій[55]. Сучасність кожної пережитої миті вставлена у часовість (часовий вимір) душевного життя, а тематика потягів поліфонічно звучить в емоціях. Емоції є складовим компонентом сучасного стану потягів і прагнень. Відносини потягів і емоцій можна охарактеризувати ще й так: потяги і прагнення вбрані в емоції, емоції переплетені з потягами та прагненнями. Отже, з одного боку, динамічні потяги і прагнення, а з іншого — емоції, становлять два окремі аспекти подій, які відбуваються в ендотимній основі. На цьому наш опис відносин потягів і емоцій закінчується.

2. РОЛЬ ЕМОЦІЙ У ДУШЕВНОМУ ЖИТТІ

Глибше усвідомлення фактів допомагає дійти висновку, що переживання емоцій набагато більше переплетені з процесами сприймання світу, ніж ми схильні визнавати, з огляду на повсякденне життя. Світ як сукупність речей, істот і подій, що їх ми пізнаємо на об'єктивному горизонті життя, аж ніяк не дано нам як чисту об'єктивність, тобто без участі ендотимного внутрішнього ядра. Конкретний досвід людини, в якому вона, перебуваючи у світі, сподівається і боїться, кохає і ненавидить, захоплюється і розчаровується, радіє і сумує, зазнає відмови і впадає у відчай, дає змогу виразно усвідомити: те, що завдяки актам сприймання, уявлення та мислення формує для нас об'єктивну картину світу, впливає, навіть якщо й слабенько, і на інтимну сферу ендотимної основи. Отже, те, що видається нам об'єктивно цим світом, завжди є ще й ендотимно пережитим, сприйнятим світом, тобто його зміст справляє на нас враження, доходить безпосередньо до ендотимної основи. Так відбувається, коли поглянути на гарний краєвид, в хвилини радості або смутку з приводу чого-небудь, страху перед чимсь, любові до чогось. Навіть у процесі суто теоретичного вивчення, під час пізнання якихось фізичних явищ чи історичних подій, певного закону фізики чи логіки або спроби уявити собі їх, коли свідомість видається ніби периферією, ніби дзеркалом об'єктивної предметності, — навіть тоді відчуття в ендотимній основі та емоції резонують тією самою мірою, якою прагнення знання, його питання і пошуки, становлять передумову того знання і правлять йому за основу. Це є відчуття значущості, яка промовляє до нас у протиставленому нам предметі пізнання.

Коли дивитися з погляду сприймання світу, саме це і є характерною рисою будь-якого емоційного зворушення: коли зміст світу справляє на нас враження, світ розкриває нам особливий аспект своєї дійсності. Він повертає до нас своє обличчя значущості, обличчя вартісності або безвартісності, набуває значення для нас, має для нас валентність. Саме в цьому емоції постають як зворотний звіт про відповідність зустрітого і знайденого у світі внутрішній сфері ендотимної основи, з якої походять потяги. А точніше, у процесах емоційного зворушення ми переживаємо відношення між змістом об'єктивно відкритого світу і тематикою прагнень. В емоційних зворушеннях побачене та знайдене у світі виступає під знаком цінності, значущості, яку воно має для тематики потягів. Побачене та знайдене у світі віддзеркалюється в ендотимній основі, пронизаній тематикою прагнень. Якщо потяги і прагнення — різновиди спрямованості на цінності, то процеси емоційного зворушення — це різновиди цінностей, сприйняття цінностей, переживання вартісного або, залежно від обставин, й безвартісного. В цій своїй функції емоції становлять особливий спосіб, яким світ постає на горизонті переживання, самостійний спосіб дізнаватися про світ, і то в цілковитій згоді з твердженням Лотце, що у «відчутті цінності речей та відношень між ними наш розум отримує цілком серйозне одкровення, так само,

як у принципах керованого розумом дослідження він має необхідний інструмент досвіду»[56].

Щоправда, було б завеликим узагальненням, якби об'єктивний зміст емоційних зворушень ми охарактеризували як цінність. Адже, ще класифікуючи потяги і прагнення як різновиди спрямованості на цінності, ми розрізняли життєві цінності, цінності доцільності і трансперсональні цінності. Така диференціація має своє значення, коли характеризувати емоції як різновиди переживання цінностей. Адже емоції, між іншим, зокрема розрізняються і за характером цінностей, що вони їх переживають.

Тож існують такі різновиди емоцій, характерною особливістю яких є те, що в них ми дізнаємося про цінності життєвості, тобто ті риси світу, що нам відкрився, які пов'язані з тематикою рушіїв життєвості, тобто риси, завдяки яким ми переживаємо буття як чисту життєвість. Натомість цінності доцільності ми переживаємо тоді, коли дійсність у процесах почуттєвого зворушення засвідчує риси, важливі для тематики індивідуального самобуття, передусім для потягу до самозбереження, егоїзму, жадоби влади. МекДуґалл припускає, що емоційне переживання доцільних цінностей існує і у психічному житті тварин[57]. Навіть дослідження фон Юкскюля [Uexküll] можна інтерпретувати в цьому напрямі. Тварина «переживає» свій світ як плетиво осередків сил і елементів, які або сприяють життю, або шкодять йому, і притягають її до себе або відштовхують. Тварина сприймає світ винятково у розрізі індивідуальних значущих цінностей.

Та й людина, безперечно, сприймає доцільні цінності, які сприяють або шкодять збереженню та підтримці її індивідуального «Я» і задоволенню її потреб. Коли ми боїмося або злякалися чогось, тоді саме те, чого ми боїмося або чого злякалися, має цінність, пов'язану з тематикою імпульсу самозбереження.

Але людські емоції не вичерпуються сприйняттям життєвих і доцільних вартостей, а виходять за межі цього кола й повідомляють нам ще й про те, що ми охарактеризували як смислові цінності. Якщо цінності доцільності є «життєвими відносинами» (Дільтай), у яких світ постає перед нашими очима тільки як довкілля і які сприяють забезпеченню та підтримці буття індивідуального «Я», то в смислових цінностях світ розкривається як цілісна структура, в якій людина як духовна істота сама собі призначає місце і завдання, обов'язкові для її діяльності і творчості. Поки що це все про диференціацію життєвих, доцільних і смислових цінностей. Отже, процеси емоційного зворушення завжди є ще й процесами переживання цінностей, які спостерігаються під час зустрічі зі світом. Вони інтенційні, тобто є актами, спрямованими на об'єкти, і тому їх можна охарактеризувати як спрямовані почуття[58].

Так само, як у випадку потягів і прагнень, емоціям теж припадає особлива роль у цілості людського життя. Завдяки тому, що в них зміст об'єктивних горизонтів переживання стає безпосереднім елементом нашого внутрішнього єства як цінності життєвості, доцільності і як

смислові цінності, постають своєрідні відносини між навколишнім середовищем, а отже, світом і власним буттям. Внутрішнє відчуття світу в чуттєвих порухах утворює між людським буттям і об'єктивним горизонтом, на якому воно відбувається, зв'язок, який слід трактувати як споконвічно дану, незнищенну полярну єдність, яку можна порівняти з двома полюсами магніту, що саме у своїй двоїстості становлять нерозривну єдність. У нашому досвіді ця єдність виявляється в тому, що у внутрішніх відчуттях емоцій не тільки об'єктивний зміст світу, а отже, й довкілля розкриває свою значущість й насиченість цінностями, а водночас і наше існування реалізується як творення цінностей або необхідність відмовитися від них. В емоціях до свідомості доходить не тільки зміст об'єктивних горизонтів буття як структура цінностей, а й наше буття як можлива цінність.

3. ПРО ФЕНОМЕНОЛОГІЮ ЕМОЦІЙ

Оскільки виявилося, що емоції — це процеси ендотимної основи, їх треба передусім точніше феноменологічно визначити та охарактеризувати. Але це завдання має свої труднощі. Якщо характерна особливість душевної дійсності полягає в тому, що її зміст даний нам у постійному русі й повсюдних переходах і він ніколи не постає перед нами з виразними і незмінними контурами, це твердження є ще більш слушним щодо емоцій, як і взагалі щодо всіх почуттів. Емоції такі мінливі й мають такі туманні контури, що описати їх досить важко. Безпредметний, атмосферний і перехідний характер емоцій можна почасти зрозуміти завдяки тому фактові, що ми часто саме тоді, коли не знаємо, що можна сказати про якийсь об'єкт, бо він незрозумілий нам, змушені зауважити: ми маємо «якесь почуття щодо нього». Всюди, де нам щось незрозуміле, виникає думка про почуття, і це, вочевидь, свідчить, що саме почуття поняттєво важко охарактеризувати (схопити). І справді так здається, що «найінтимніше і найглибше переживання, яке ми отримуємо від почуття, полягає в тому, що воно від самого початку не піддається науковому дослідженню»[59].

Як наслідок, деякі психологи взагалі не хочуть визнавати, що почуття — самостійні факти душевного життя, й інтерпретують почуття як супровідні явища інтелектуальних процесів або, як Герберт і його послідовники, прагнуть вбачати в них щось похідне від уявлень. Почуття у своїй безпредметності, коли розглядати їх як самостійні феномени душевного життя, не дають, здається, ніякої опори для наукового підходу, і тому згадані теоретики намагалися здобути якусь опору, пов'язуючи почуття з процесами, які легше розмежувати між собою і легше збагнути: процесами уявлення і мислення. Але це все — лише намагання обминути труднощі. Слід таки спробувати охарактеризувати почуття — попри їхню атмосферну плинність — як самостійні, значущі в собі події душевного життя.

Ми спробуємо це зробити щодо емоцій, чуттєвих порухів. Кожен різновид емоції можна диференціювати передусім двома способами (див. рис. 5): як певний вміст горизонту переживання і як певний вміст глибинної основи переживання, тобто ендотимної основи. Вміст горизонту переживання — не що інше, як ціннісна якість того, що постало перед нами у світі у чуттєвому порусі, обличчя світу, побаченого та знайденого у світі, звертаючись до нашого внутрішнього єства. Те, з приводу чого ми радіємо, має інше обличчя, ніж те, що звертається до нас у релігійному переживанні, а те, що захоплює нас, виглядає інакше, ніж те, що обурює. Коли ми говоримо про страшне, про дивне, про те, що породжує гнів чи обурення, про приємне, гарне, святе або «нумінозне» (R. Otto), то тут ідеться про якість об'єкта певного емоційного процесу. Те, що так постає перед нами у світі, в емоційному процесі безпосередньо потрапляє до внутрішності ендотимної основи, що означає, що цьому процесові завжди підпорядкований ще й певний вміст серцевини переживання (див. рис. 5). Та й у цьому вмісті при кожній емоції знову треба розрізняти два аспекти: аспект ендотимного забарвлення і аспект імпульсу[60] — два аспекти, що так само тісно пов'язані між собою, як вміст горизонту переживання і вміст серцевини переживання.

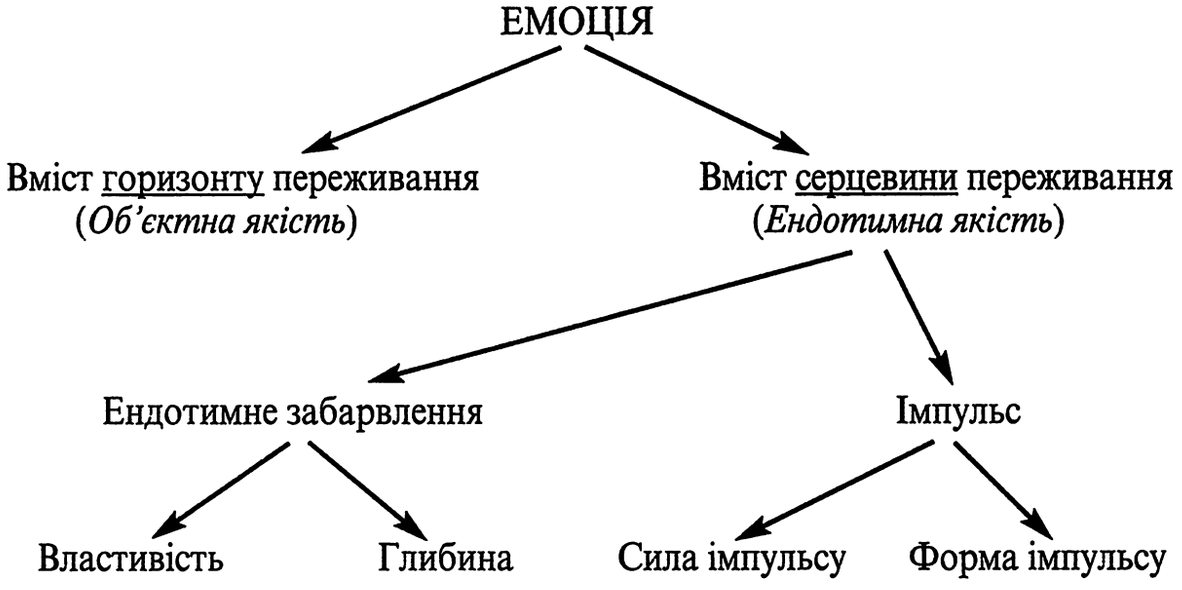


Рис. 5

Якщо розглянути аспект ендотимного забарвлення спершу теоретично, стає очевидним, що цей аспект має один характер, коли ми радіємо з якогось приводу, та інший, коли сумуємо; один, коли ми роздратовані, інший, коли гніваємось; один, коли сподіваємось, інший, коли відчуваємо зневіру; один, коли ми пронизані релігійними почуттями, інший, коли сприймаємо художній твір. Цей характер ми називаємо ендотимною властивістю, актуальною настроєністю, притаманною кожній емоції і характерною для неї.

З огляду на забарвлення емоції різняться не тільки характером ендотимної властивості, а й мірою глибини їх активності, а точніше,

мірою, якою конкретні ендотимні властивості, притаманні окремим емоціям — радості, роздратуванню, жалобі тощо, пронизують і ніби насичують усе душевне життя (див. рис. 5). Емоція має тим глибший характер, чим більше секторів усього душевного життя втягнені в її коло й набувають від неї забарвлення. Якщо емоції глибокі, тоді і в поперечному, і поздовжньому перерізі нашого душевного життя всі часткові вмісти набувають усвідомленої змістовної повноти і пов'язуються між собою. Скажімо, можна слухати музичний твір так, що він, як каже народна приказка, в одне вухо заходить, а з іншого — виходить. У такому разі рівень сприйняття неглибокий. Але можна бути настільки опанованим музикою, що ми одразу ніби перебудовуємось, наше мислення набуває нового напряму, а все минуле, так само, як і майбутнє, постає в новому світлі, тож усі сектори нашої душі, а також наші уявлення та сприйняття, цілі, які ми ставимо перед собою, пронизуються й забарвлюються переживанням цінності, яка опанувала нас. Саме в такому розумінні Крюґер[61] говорить про «властиву глибоким почуттям широту, яка заповнює свідомість», і загалом йому належить та заслуга, що він наголосив цілісно-психологічне значення глибини почуттів. На думку Крюґера, почуття справляють тим більшу структуротворчу дію, чим більша глибина їм властива. Що глибші почуття, то повніше вони охоплюють «душевну субстанцію структури нашої особистості. Вони несуть на собі відбиток того, що лишається й триває, бо формуються на основі характерних особливостей і єдиної визначеної форми нашого єства, найглибше пов'язані з його основною структурою, що наділена цінністю й визначає цінності. Переживання, які виникають при цьому [...] знову доходять до основної структури нашого душевного життя і впливають на її розвиток... Відповідні глибокі переживання зміцнюються внаслідок більшої тривалості причин і щоразу тісніше пов'язуються зі структурою душевного життя»[62]. Отже, глибина почуття виявляється в пронизаності ним самої особи, як сила, що насичує все наше душевне життя. Глибина становить феноменологічно важливий аспект емоції, і це стає очевидним для нас, коли порівняти радість із задоволенням або кохання із закоханістю. З іншого боку, ті самі емоції можуть поставати і в глибокій, і неглибокій формі. Тож існує неглибокий гнів, який швидко минає, а водночас і глибокий гнів, що пронизує всю особистість і залишає по собі стійку настроєність, яку ми називаємо озлобленням, як і взагалі кожна емоція фіксується у формі стаціонарної ендотимної настроєності як наслідок глибини її реального перебігу.

Якість і сила проникнення (глибина) становлять два аспекти, на базі яких можна розрізняти емоційні процеси з огляду на їхнє забарвлення. Поряд із цим загальний перебіг емоційного процесу в серцевині переживання завжди набуває, як ми вже згадували, ще й компонента імпульсу (див. рис. 5), і під цим треба розуміти, що потяги і емоції корелятивно пов'язані між собою. Щоправда, кожну емоцію передусім характеризує міра, якою в ній переживається імпульс. З огляду на сказане вище, ми розрізняємо, з одного боку, почуття, а з іншого —

почуттєві збудження, які здебільшого фігурують під назвою афектів. Отже, гнів з огляду на притаманну йому велику силу потягу є афектом. Натомість смуток і резиґнація внаслідок незначної сили властивого їм потягу є почуттями. Водночас існують і емоції, як-от, скажімо, радість, що можуть виступати в обох аспектах. Існує спокійна, зосереджена в собі радість і радісне збудження, яке може піднестися найвище аж до захвату.

Афекти вирізняються кількома характерними рисами. Однією з їхніх характерних особливостей є те, що афекти порушують рівномірний перебіг, нормальний ритм сукупності психосоматичних подій, і їх, на відміну від почуттів, незмірно високою мірою переживають як посилену, збуджену діяльність, породжену автономною (вегетативною) нервовою системою. Афекти поділяються на примітивні афекти (страх, переляк, лють), що їх ми бачимо і в тварин, і афекти розвиненого душевного життя, які ми спостерігаємо тільки в людей (жах, захват, обурення, гнів). Людські примітивні афекти мають одну спільну характерну рису. Під час афектів звужується і тьмяніє ноетичний горизонт, тобто горизонт виразно розмежованих сприйнять, уявлень і думок, завдяки яким людина упорядковує свою картину світу, закладає основу усвідомленого, цілеспрямованого способу життя та унаочнює її, а інколи цей горизонт зникає цілковито, мов у тумані. Тоді ми говоримо, що людина «сліпа від люті» або «втратила самовладання» з переляку. Під час примітивних афектів людина втрачає свою позицію як мисляча істота, позицію, завдяки якій вона відрізняється від суто тваринної істоти тим, що здатна ставити світ перед свідомістю як певний порядок об'єктів і зв'язків і усвідомлено організовувати своє ставлення до цього порядку. Зникає ноетично-вольовий рівень особистості, відбувається спускання до доінтелектуального, недуховного й неконтрольованого волею стану. З'являється те, що Штерн охарактеризував як «гальмування особистої самостійності»[63].

Проте ми розрізняємо не тільки почуття й афекти з огляду на силу імпульсу, який відчувають при цьому, а й самі почуття залежно від властивої їм конфігурації (ґештальта) імпульсу[64]. Кожне почуття містить ніби віртуальний образ ставлення до сприйнятої вартості чи безвартісності, образ, що не конче має поєднуватися з виразністю уявлення, а засвідчує свою активність тільки в більш або менш виразних поведінкових стимулах. «Кожне почуття містить стимул до певної поведінки, і дієвість цього стимулу не залежить від того, чи відіграє тут свою роль усвідомлення сенсу і мети цієї поведінки»[65]. Отож у співчутті вже є активним жест піклування, надія віртуально містить похід у майбутнє, в люті вібрує ґештальт імпульсу до нападу, а в радості — імпульсу до обіймів. На цьому ми закінчуємо опис суттєвих феноменологічних рис емоції.

4. РІЗНОВИДИ ЕМОЦІЙ ТА ПОЧУТТІВ

Те, що з метою класифікації можна охопити загальним уявленням про чуттєві порухи, емоції, в реальності душевного життя постає в приголомшливо розмаїтих формах: як радість із приводу своїх успіхів або доброго самопочуття, як захват або смуток із якогось приводу, як горе, скорбота і турбота, як боязнь, переляк і жах, як самовдоволення і гнів на самого себе, як страх і надія, як резиґнація, розчарування та відчай, як відраза та огида, як гнів і обурення, як співчуття і заздрість, як повага і зневага, як подив і зачудування, як захоплення, зворушення, як релігійне й мистецьке піднесення.

Уже навіть ця, подана для прикладу і аж ніяк не вичерпна низка емоцій, може знеохотити кожного, хто б надумав упорядкувати по змозі їхнє розмаїття. І справді, класифікація емоцій — один з найсуперечливіших розділів психології. Через те Е. Бехер ще сорок років тому був змушений сказати, що «психологія почуттів, незважаючи на численні зусилля провідних психологів, перебуває майже в хаотичному стані»[66]. Вона, за словами Крюґера, «відносно бідна на певні результати»[67].

Довгий час задовольнялися тим, що визначали почуття тільки на основі їхнього вмісту, що полягав або в приємності, або в неприємності, тобто феноменологічне визначення надзвичайного розмаїття емоцій та їхня класифікація вичерпувалися завданням з'ясувати, про що в них ідеться, а саме: про почуття приємності або неприємності. Навіть сьогодні ще багато професійних психологів міцно дотримуються переконання, що почуття в науковому значенні цього слова тотожне приємності або неприємності. Банальність цього погляду стає видною, як на долоні, коли застосувати його, скажімо, до феномену мистецького натхнення. Отже, мистецьке натхнення було б таким самим почуттям приємності, як задоволення від гри в карти або від келиха доброго вина. З іншого боку, такі пориви, як гнів і каяття, були б змішані в одну купу неприємних почуттів. А от коли йдеться про релігійні почуття, так само, як і про такі почуття, як повага і пошана, визначення на основі приємності чи неприємності було б узагалі неможливим.

В. Вундт визнав, що в науковій психології визначення і класифікація почуттів на основі приємності і неприємності мають надто обмежений характер. «Від 1874 р. він дедалі рішучіше обстоює своє відоме вчення про три головні напрями почуттів: приємність – неприємність, збудження – заспокоєння, напруга – розрядка. Він експериментально з'ясував, що певні кольорові і звукові враження, маючи однаковий ступінь приємності або неприємності, дають підстави припустити, що вони породжують різні почуття: червоний, жовтий кольори, яскраве світло, а також високі тони діють збудливо, натомість «холодні» кольори, пітьма й низькі тони діють більш-менш заспокійливо. Згодом досліди в царині акустичного ритму та відчуття часових проміжків

спонукали Вундта визначити як третій характерний аспект почуттів їхній зміст, що полягає або в напрузі, або в розрядці»[68]. Отже, так звана теорія почуттів Вундта спирається на таку думку: ми достатньо спроможні класифікувати та впорядкувати розмаїття почуттів, тобто відповідно до їхньої сутності, якщо визначатимемо їх за вмістом, що полягає в насолоді і неприємності, збудженні і заспокоєнні, напрузі й розрядці.

Щодо цієї класифікації можна критично зауважити, що вона розглядає почуття в чистій суб'єктивності та внутрішності[69], отже, зважає тільки на їхню ендотимну якість та ступінь вияву потягу, а фактичне розмаїття та характерні особливості почуттів не можливо достатньо зрозуміти, користуючись лише категоріями приємність – неприємність, напруга – розрядка, збудження – заспокоєння. Причина незадовільності Вундтової класифікації полягає в тому, що почуття розглядають і розуміють тільки як процеси і стани в суб'єкті, а не як те, чим вони є насправді, а саме: як часткові процеси діалогу між душею і світом, як душевні явища. Вундт, крім того, зовсім не звернув уваги на те, що емоції пов'язані зі світом подвійно: по-перше, завдяки покликові з боку цінності, що завжди має певне обличчя, а по-друге, у формі руху, в імпульсах поведінки, в яких емоція проектується на світ. Класифікація емоцій не повинна лишати без уваги відносини зі світом. Бо якщо душевність і світ становлять одну цілість, тоді і емоції як процеси переживання слід розглядати в межах цієї цілості. Їх треба розглядати у двобічності та полярності, з одного боку, того, що у світі постає перед нами як цінність (об'єктна вартісна якість), а з іншого — ендотимного забарвлення, з яким сприймають цю цінність (ендотимної якості). Коли підійти загалом і принципово, то внутрішні теорії емоцій, до яких належать і теорія приємність – неприємність, й Вундтів розширений варіант цієї теорії слід замінити польовою теорією, згідно з якою почуття є процесами, які відбуваються в полі подій між душевним суб'єктом і світом. Коли розглядати емоції в їхній фактичній пов'язаності зі світом, а не як суто внутрішні душевні стани, тоді набуває значення і уявлення про форму імпульсу. Адже у формі імпульсу виявляється динамічний аспект полярних відношень, що існують в емоції між середовищем сприйняття і сприйнятим горизонтом світу.

У теорії почуттів Вундта, а також у давній теорії приємності і неприємності, ці всі міркування полишено без уваги. Саме цим можна, напевне, пояснити, що Вундт своєю теорією почуттів не створив ніякої школи, навіть серед психологів, які були особливо близькі до його психології.

Але навіть там, де теорію Вундта не визнали, нічого кращого не запропонували. Тільки Ф. Крюґер зробив дальший вирішальний крок у розвитку психології почуттів, і то завдяки тому, що збагатив розгляд почуттів важливою думкою про глибину, про яку ми вже згадували[70]. Але класифікації розмаїття почуттів Крюґер, власне, й не подає. Натомість плідний внесок до феноменології та систематики почуттів ми знаходимо в М. Шелера, передусім у його поділі на відчуттєві (сенсорні) почуття, вітальні почуття, душевні почуття, або Я-почуття, і духовні

почуття[71], і в Людвіґа Клаґеса, що найдокладніше подав своє розуміння почуттів у праці «Основи науки про форми експресії (виразу)»[72].

Отож, якщо тепер у нашому викладі, дотримуючись уже визначеного поділу на емоції та емоційні стани, спробувати виробити власну систематику почуттів, визначальною має бути думка, що завдяки такій систематиці ми здобудемо небагато, якщо вона задовольнятиме тільки логічно-класифікаційну потребу, бо реальні здобутки ми матимемо тільки тоді, коли ця класифікація вкаже на глибші й ширші функційні і структурні зв'язки душевного життя. Але такі зв'язки слід розглядати у внутрішніх відносинах між емоціями і прагненнями. Якщо погодитись із твердженням, що в емоції ми відчуваємо те, що постало перед нами у світі як вартість або щось безвартісне, але вже відображене в дзеркалі тематики прагнень, тоді в процесах чуттєвих порухів (емоцій) тематика прагнень має повторюватися, а класифікація цих процесів має відповідати класифікації прагнень.

Це твердження слушне не в тому розумінні, що кожну емоцію можна пов'язати з тематикою лише однієї-єдиної вже визначеної вище групи прагнень. Як уже сказано, прагнення аж ніяк не постають ізольовано один від одного, наче окремі елементи, бо конкретна поведінка людини здебільшого становить пучок, комплекс, поєднання різних прагнень, тож і підпорядкування окремих емоцій розмаїтій тематиці прагнень слід розуміти тільки в значенні акцентуації, тобто так, що основний тон емоції відповідає певній темі прагнень, натомість інші мотиви прагнень можуть домішуватись як обертони й побічна тематика і поліфонічно резонувати з ним. Тільки завдяки цьому порівнянню зі сфери музики можна взагалі зрозуміти складний характер багатьох емоцій.

Отже, наша класифікація емоцій орієнтуватиметься на класифікацію прагнень. Щодо феноменологічної характеристики окремих емоцій, поданих у цій класифікації, то тут може стати в пригоді те, що ми, вдавшись вище до феноменологічних пояснень, охарактеризували як конститутивні риси всіх емоцій (рис. 5). Щоправда, не всі згадані там риси мають для нас однакове значення. Такі риси, як глибина і сила потягу, відходять на задній план як differentiae specificae, характерні ознаки, окремих емоцій, як їх позначає наша мова, бо ж існують, як уже сказано, глибокі і неглибокі емоції, але з іншого боку, ті самі емоції можуть виявлятись у глибокій і неглибокій формах. Тож, як ми далі доведемо, радість, радісність — набагато глибша емоція, ніж приємність. Гнів може бути і глибоким, і неглибоким. Отже, критерій глибини не має значення для розмежування радості і гніву. І так само й однакові емоції можуть поставати у формі і відчуття, і збудження. Це твердження слушне, скажімо, про радість. Існує спокійна радість, для якої характерні тривалі періоди вияву, а є й радісне збудження.

Значить, здебільшого саме завдяки предметним якостям («якість обличчя світу»), ендотимним якостям і формам потягу різняться між собою у сфері наших переживань емоції, що по-різному називаються.

Саме ці риси правитимуть за основоположні критерії, на основі яких ми характеризуватимемо окремі емоції. Щоправда, треба додати, що ця феноменологічна характеристика обмежена, бо наша мова інколи не спромагається виразити словом нюанси переживань, створені деякими емоціями. В такому разі не лишається нічого іншого, як посилатися на свідчення переживання, так само, як безпосередньо під час сприймання ми одразу бачимо різницю між жовтим і оранжевим кольорами, дарма що не здатні описати її.

Отже, ми візьмемося тепер до завдання упорядкувати емоції відповідно до тематики прагнень, яка резонує в них, — тією мірою, якою можна виконати це завдання, не вдаючись до надміру докладних і широких пояснень, — та охарактеризувати їх відповідно до їхньої предметної якості, їхньої ендотимної якості та форми імпульсу, пов'язаного з ними.

А. ЕМОЦІЇ ЖИТТЄВОСТІ

Ми дотримаємось нашої класифікації рушіїв і розглянемо спершу емоції, пов'язані з тематикою життєвості.

Біль

Біль (Der Schmerz) однозначно слід розуміти як почуття, що має таку назву, і то однаково, чи йдеться про фізичний, чи про душевний біль. Переживання болю ми називаємо стражданням. Під час болю ми завжди страждаємо як індивід, і саме біль є одним з переживань, у яких ми сприймаємо своє існування як індивіда. Але під час болю властивим акцентом переживання аж ніяк не є індивідуальне буття в тій тематиці, що формується внаслідок вирізнення на тлі навколишнього середовища і близьких людей та протиставлення їм. Проте біль може бути пов'язаний з імпульсом самозбереження, може мати сигнальний характер, правити за знак, що ті або ті дії, спрямовані на самозбереження соматично-душевного організму, натрапили на перешкоду; біль може бути осторогою, спираючись на яку жива істота уникає повторення шкідливого досвіду. Але не це становить властиву сутність переживання болю. «Сутність болю полягає в тому, що він дезорганізує... всю внутрішню вітальну і душевну структуру людини»[73]. Під час болю ураження зазнає ріка життя, що тече і в нас, і саме на неї припадає акцент переживання болю. Під час болю живе існування для нас — уже не подарунок, не ласка, отримана з руки творця. Біль навчає нас, що «життя приховує в собі можливість стати ворогом самому собі»[74]. «Біль — найреальніше зло, яке годі відкинути чи спростувати, що постає перед життям з власних глибин, перешкоджає й загрожує йому»[75]. Той, хто довго і важко хворів, знає, яка це ласка — мати змогу дихати, не відчуваючи болю при кожному вдиховi. Саме дихання є процесом, у якому ми відчуваємо своє існування як потік життя. Навіть той, що відчував колись душевний

біль, — скажімо, пережив смерть дорогої людини або нещасливе кохання, — пережив цей біль як шкоду й загрозу тій основі існування, завдяки якій ми стаємо посудом життя і в якій відчуваємо пафос життєвості. Саме це становить ендотимну якість, актуальну настроєність болю.

Що ж, можна запитати, чи біль страждання слід розуміти ще як емоцію, а чи, може, це вже чистий почуттєвий стан. Біль, безперечно, відчувають здебільшого як стан. Але він містить водночас і об'єктний момент. У ньому завжди переживають те, що спричинило біль. Це однозначно відбувається під час фізичного болю. Ми кажемо, що нам болить шлунок або голова. «Тривалий біль створює в уражених враження, ніби він живе власним життям»[76]. Фізіолог фон Кріс обстоює погляд, що «соматизацію» відчуття болю слід інтерпретувати як «попередній етап об'єктивації»[77]. Але не тільки у фізичному, а й у душевному болю присутнє щось протиставлене нам, від чого ми страждаємо, і це об'єктивне має свою особливу якість, яку, щоправда, можна описати тільки метафорично, назвавши, скажімо, жалом або скалкою в тілі. Проте об'єктивна й ендотимна якості під час переживання болю надзвичайно тісно пов'язані між собою, тож навіть важко визначити, де закінчується одна й починається інша.

Про те, що навіть під час болю переживають щось об'єктне, свідчить пов'язана з ним форма потягу. Вона полягає у вивертах, у «дифузній реакції втечі, зосередженій навколо постійного й несхитного осередку»[78], ніби кілка в нашій плоті. Крім того, під час болю переживають те, чого людина прагне позбутися, хоча насправді не може знайти виходу. З іншого боку, саме в цьому безсиллі та безвихідності стає очевидним, що біль — це ураження людини у сфері тематики живого існування. Бо, поки живемо, ми не можемо позбутися життя. Під час болю життя стає безвартісним. Тому в метафізичних і морально-філософських теоріях наявність болю і справді завжди вважали за доказ, що життя не має сенсу.

Приємність (насолода)

Болеві протистоїть чуття приємності («кайф»; Die Lust), яку слід розуміти не в туманному значенні, характерному для теорії про приємність і неприємність, а тільки як конкретний вміст почуття, в якому, на відміну від болю, відчувають не перешкоду, а реалізацію властивої потягові до життя тематики живого існування. Ендотимну якість насолоди становить специфічний пафос життєвості. Якщо переживання болю ми називаємо стражданням, то переживання приємності — насолодою. В усіх процесах насолоди, в усіх переживаннях приємності ми відчуваємо в собі посилений потік життя, зростання його інтенсивності. «В кожній приємності нам дарують щось таке, що заповнює порожнечу»[79]. Під час такої насолоди переживають і відчувають стани, породжені зустрічами зі світом. Якоюсь стравою можна насолоджуватися не менше, ніж художнім твором. Проте слід додати, що художній твір як

об'єкт насолоди становить щось набагато більше за страву. Насолоджуючись художнім твором, ми відчуваємо реалізацію того, на що був спрямований потяг до насолоди як один з часткових елементів потягу до життя. Але можна насолоджуватись і переживанням узагалі. Отже, можна з повним правом розуміти переживання приємності, насолоду, як почуття, в якому реалізується тематика потягу до життя. Саме тому, як уже сказано, насолода становить протилежність болю.

Ця протилежність виявляється і у формі потягу, пов'язаного з переживанням приємності і насолоди. Якщо форма потягу під час болю — справді безрезультатна реакція захисту і втечі, формою потягу при приємності є жести прийняття, засвоєння, вдихання, всмоктування, насолоджування. Натомість об'єктну якість того, що відчувають у насолоді, можна найкраще охарактеризувати уявленням про приємне.

Так само, як і біль, насолоджування може відбуватись у різних формах відповідно до міри, якою акцент при цьому припадає на тілесну (соматичну) сферу. Отже, існують суто чуттєві емоції, під час яких акцент припадає на насолоджування станами тіла і його органів. До них належать опосередковані через так звані нижчі органи чуття переживання смаку, запаху й дотику, а також такі чуттєві переживання, як статеві контакти і злягання, коли життєвість відчувають в особливій формі сексуальної насолоди. Але насолода відбувається не тільки на основі тіла та його органів. Адже є ще й інтелектуальна і духовна насолода. Проте для всіх процесів насолоди є слушним твердження, що в них реалізується тематика потягу до життя, і то в напрямі, в якому життя сприймає само себе в переживанні внутрішніх станів.

Нудьга

Якщо в насолоді приємності чи втіхи ми відчуваємо реалізацію тематики потягу до життя, нудьга (Die Langeweile) становить емоцію, під час якої ця реалізація випаровується і припиняється або взагалі зникає. Об'єктивна якість нудьги вирізняється тим, що те, що навіває нам нудьгу, — байдуже, чи це якась лекція, чи життєва ситуація, — взагалі не має ніякого значення для тематики потягу до життя, але потреба в насолоді зберігається. Об'єктом нудьги є щось пісне й позбавлене смаку. В стані нудьги ми саме буття відчуваємо як порожнечу і спустошеність, як абсолютну безрадісність, як відсутність усякого пафосу життєвості. Саме це і становить специфічну ендотимну якість, актуальну настроєність нудьги. Щодо сили потягу, пов'язаного з нудьгою, то її можна охарактеризувати тільки негативно: в стані нудьги ми взагалі не відчуваємо ніяких потягів.

Нудота і відраза

Від нудьги неперервна лінія веде нас далі, до нудоти ((Überdruss) і відрази (Widerwille). Їх теж слід розуміти як емоцію, в якій ідеться про тематику живого існування. Нудьга становить ніби нульову точку

насолоджування, є абсолютною безрадісністю, але все-таки вона завжди пронизана чеканням насолоди, натомість ендотимну якість нудоти можна охарактеризувати належно лише як відразу. Знудитися чимнебудь можна тільки після того, як ти насолодився ним. Об'єктну якість нудоти можна найкраще охарактеризувати як щось обтяжливе, набридливе, а форму потягу, пов'язаного з нею, — самозакриванням, отже, рухом, протилежним прийняттю та вбиранню в себе як під час переживання приємності.

Актуальна настроєність відрази, яка міститься в нудоті, полягає у спротиві посиленню дії чинника, що став об'єктом неприємного та відразливого, в намаганні його відкинути та усунути. Водночас наявний ще й жест відвертання.

Огида й огидливість

Саме цей жест відвертання й домінує як форма потягу в огиді (Ekе) та огидливості (Abscheu). Огида й огидливість породжені бажанням уникати контакту з тим, на що вони спрямовані. Так трапляється при відчутті огиди і до якоїсь страви, й до людини. Предметна якість огиди й огидливості — це якість огидного. У відразі ми відкидаємо, в огиді та огидливості відчуваємо, що відсахнулися, ніби матерія, з якої ми складаємося, прагне вберегтися від зараження внаслідок контакту з огидним і гидким.

Ми згадали біль, приємність, нудьгу, нудоту і відразу, огиду і огидливість, вони пов'язані з тематикою потягу до життя, і саме на його основі і слід розуміти їх. Попри всі свої відмінності вони мають і дещо спільне. Хоча ці всі емоції спрямовані на якийсь об'єкт, слід усетаки сказати, що їхній акцент падає на особливий тип суб'єктивного стану і елементом цього стану є *відчуття зосередження й зафіксованості на собі*. Це все, вочевидь, пов'язане з тим, що в цих емоціях ідеться тільки про тематику потягу до життя, саме вона акцентована в них. Їм протиставлені інші емоції, що теж, як і щойно названі, пов'язані з тематикою потягу до життя, проте здебільшого зосереджуються на речах, належних до зовнішнього світу. До таких емоцій відносяться задоволення і роздратування, радість і смуток, захват і обурення. Щоправда, і в них безпосередньо й переважно йдеться про тематику потягу до життя, але водночас у них ще й резонує як обертон тематика індивідуального буття або й трансперсональна тематика.

Утіха і досада

Якщо твердження, що розважання — емоція життєвості, слушною тоді видається думка, що в утісі (Vergnügen) реалізується передусім потяг до гри. Ми тішимось тим, що дає нагоду виявитися нашому потягові до гри, який ми охарактеризували вище як особливий вияв потягу

до життя. Як ендотимна якість втіхи їй відповідає відчуття вільного, нестримуваного розгортання. Утіха завжди має ще й компонент насолоди й містить, як і кожна втіха, приємність. Під час утіхи ми відчуваємо насолоду від функціонування, насолоду, якої прагнемо і яку відчуваємо в грі. Форма потягу під час утіхи — самовіддача і самозабуття. Ми навіть кажемо, що «допадаємось» до втіхи, «занурюємось» у неї. Проте самовіддачу й самозабуття слід розуміти не тільки суто соматично, як-от у випадку, коли дитина хлюпочеться у воді. Адже можна мати утіху й від чистого споглядання. Та й тоді людина зі своїми органами сприйняття віддається об'єктові споглядання й забуває про себе, тішачись розгортанням потягу до гри.

Утіха — теж, безперечно, емоція, визначена тематикою потягу до життя. Водночас у ній резонує тематика індивідуального самобуття. Утіха потребує й шукає навколишнього світу, щоб мати змогу відбуватись у ньому. Отож у втісі ми схвалюємо світ і його об'єкти, проте не їхню цінність саму по собі, а лише з огляду на вимоги нашого індивідуального «Я». Саме в цьому утіха, як ми доведемо згодом, істотно відрізняється від радості.

Негативною протилежністю утіхи є досада (Ärger), роздратування. Те, що називається невдоволенням, є тільки однією, та й то ослабленою формою досади. Як протилежність утіхи досада виявляється в об'єктній якості того, що нас дратує. Якщо об'єктна якість, яку ми відчуваємо в утісі, є нагодою для розгортання потягу до гри, для нестримного функціонування, то якістю того, чим ми роздратовані, є перешкода, яка спричиняє тертя, заважає вільному функціонуванню, псує нам настрій. Ендотимною якістю, актуальною настроєністю досади є не просто прикрість, а відчуття, ніби нас щось гризе. Досада вгризається в нас, мов хробак. Інколи ми навіть і кажемо так. І що більше відчуваємо цей стан, то дужче посилюється в нас настроєність досади, дратливості й озлоблення. При цьому можна досить виразно пересвідчитися, що в роздратуванні йдеться, по суті й передусім, про тематику живого існування. Щось вивело нас зі сфери, в якій хотілося б відчувати існування як пафос життєвості.

Водночас у роздратуванні резонує як обертон і заподіяння шкоди претензіям індивідуального самобуття. Людина дратується через те, що їй щось не вдалося, що вона чогось не отримала, що її претензії на почесті натрапили на перешкоди або задоволені недостатньо. На основі цього резонування вимог індивідуального буття стає зрозумілою і форма потягу у разі роздратування. Роздратування завжди містить певну агресивність, спрямовану проти навколишнього світу і ближніх, її причиною стають незадоволені претензії індивідуального самобуття. З роздратуванням досить тісно пов'язане висловлення фактично безсилих протестів, крім того, воно інколи супроводить і озлоблення. Це все свідчить, що в роздратуванні йдеться про тематику потягів індивідуального буття, особливо егоїзму, владолюбства і честолюбства. Та якщо ми все-таки класифікуємо роздратування як емоцію життєвості, то тільки з тієї причини,

що справжній акцент, суть цього переживання полягає в тому, що ми відчуваємо перешкоду вільному й позбавленому тертя функціонуванню, а вище зазначали, що в потязі до життя якраз і йдеться про розгортання життя в його чистій функціональності.

Радість і смуток

Утіха і досада — це емоції, пов'язані з тематикою потягу до життя, отже, ми сприймаємо щось вартісне або щось безвартісне для життя, і водночас тут як обертон і побічний мотив резонує тематика індивідуального буття, натомість радість (Freude) і смуток (Trauer) із приводу чогось — почуття, пов'язані зі збагаченням та зубожінням існування, і в них як обертон розгортається трансперсональна тематика.

Радість із якогось приводу — це почуття, коли щось помічене або знайдене у світі — річ, істота, подія — безпосередньо стає елементом нашого внутрішнього життя, і ми сприймаємо як подарунок, що воно постає перед нами з обличчям ясності і світла. Саме це і становить об'єктну вартісну якість того, з приводу чого ми радіємо. До ендотимної якості радості належить, власне, те, що завдяки її предметові наше — «тут-і-тепер», наша безпосередня дійсність зазнає осяяння й піднесення. Цю актуальну настроєність можна найточніше охарактеризувати словом «щастя». А різниця між ендотимною якістю, з одного боку, радості, а з іншого — задоволення і приємності в насолоді, виявляється в тому, що наше мовне чуття не дозволяє нам уживати слова «приємність» і «задоволення» тоді, коли йдеться про почуття щастя. Наше мовне чуття надто вимогливе, щоб так уживати ці слова. Те, що називають почуттям щастя, ми звичайно переживаємо з радістю. В акцентуації живого існування, притаманній радісному почуттю щастя, ми напоюємо свою свідомість існуванням і присутністю того, з приводу чого радіємо. Отже, радість, власне, завжди мовчки стверджує «так!»

З огляду на збагачення нашого внутрішнього життя світом, яке ми відчуваємо під час радості, стає зрозумілим, що з радістю відповідно до її сутності пов'язані — і це становить форму потягу в радості — такі риси, як відкритість до всього світу, прагнення обняти його, подарувати себе, в цілковитій згоді зі словами оди «До радості» Шіллера:

Обнімітесь, міліони,
Поцілуйтесь, мов брати!

Переклад Миколи Лукаша

На підставі цих рис досить зрозуміло, що радість є почуттям, у якому йдеться здебільшого про тематику потягу до життя й відчувається посилений пафос життєвості, бо те, з приводу чого ми радіємо, становить цінність живого існування і збагачує його, але, крім того, там резонує як обертон ще й трансперсональна тематика, натомість у задоволенні присутня ще й тематика індивідуального самобуття. Цій відмінності відповідає різниця в сприйнятті об'єктів, що породжують

на душевному горизонті в першому випадку радість, а в другому — задоволення. В стані радості об'єкт постає як горизонт-носій існування, як подарована духовна цінність, тоді як у задоволенні об'єкт має лише значення чогось випадкового й замінного. В задоволенні йдеться про цінності життєвості і доцільності, але аж ніяк не про смислові цінності. Смисловими цінностями не можна задовольнятися, але зате можна радіти з приводу них.

Безперечно, це все пов'язане ще й з тим, що і задоволення, і радість можуть мати і глибокі, й неглибокі форми вияву. Радість глибока тією мірою, якою охоплює душевний центр ваги людини, охоплює її всю, тобто всі сектори її душевного життя як у поперечному перерізі теперішнього душевного стану, так і в подовжньому перерізі перебігу життя. Справжня радість надає нашому сприйняттю особливого полиску, показує всі предметні горизонти існування в новому світлі, по-іншому спрямовує наші думки і нашу волю. Крім того, в момент радості минуле набуває нового сенсу і так само радість надає нового сенсу нашому поглядові на майбутнє. Натомість задоволення пов'язане лише з миттю, акцент припадає тільки на неї, і воно не надає нового сенсу ані минулому, ані майбутньому. Задоволення не охоплює всіх секторів душевного життя, ним переймається тільки одна частина єства людини, і тому воно справляє не загальну, а тільки часткову дію. Людина може шукати сп'яніння від задоволень, щоб осліпити або заглушити певні сектори власного єства, втекти від себе самої. Радість пронизує людину аж до глибин її єства, і саме це є причиною того, що з погляду моралі її цінують вище, ніж задоволення. Оскільки внаслідок своєї глибини радість справляє вплив і на прагнення людини, вона накладає на людину обов'язки перед предметом її радості, дає їй опору в житті. А от задоволення діє тільки мить і завжди потребує для своєї підтримки нових подразнень. Натомість що глибша радість, то довші часові проміжки нашого життя вона осяває.

Якщо в стані радості зміст об'єктного горизонту нашого існування постає у світлі присутності об'єкта, завдяки якій наше буття набуває повноти й осяйності, на об'єктному горизонті смутку відсутність чогось ми відчуваємо як утрату повноти і сенсу існування. Смуток каже: «Цього немає», або «Цього вже немає», і цей стан яскраво зобразив Теодор Шторм у вірші «Небіжчиці»:

І тепер дивитися несила,
Що сонце, як давніше, всюди сяє
І, як тоді, коли ти з нами жила,
І дзиґарі ідуть, і дзвонів чути крила,
І монотонно день і ніч минає.

Й тебе нема, як сутінки наспіли, —
Та ж вечір нас колись єднав! —
І там, де ти колись сиділа,
Вже інший мостить своє тіло,
І за тобою день не сумував.

Ґратчасті двері склепу над тобою, —
І місячного сяйва пелена
Вповзає до підземного покою
І оживає туманною марою
Там, де стоїть твоя труна.

Небуття або припинення буття того, за чим ми сумуємо, порожнечу і втрату у світі, що якраз і становлять об'єктну якість смутку, ми переживаємо в усій глибині й тягарях їхньої абсолютності і незворотності, вони затінюють життя як безпросвітність і як падіння до злиденності й пустоти власного існування. В цьому й полягає ендотимна якість смутку. Коли ми сумуємо з приводу смерті нашої коханої людини, наше буття цілком перебуває в затінку незворотного факту втрати, і смуток полягає якраз у тому, що жало думок про небуття коханої людини завжди роз'ятрює нам душу. Таким чином під час смутку зазнає уражень і власне живе існування, постаючи перед перешкодами, і тому смуток містить у собі й відчуття болю. Проте не кожен біль — смуток. Особливістю смутку є те, що в ньому, як і в радості, резонує трансперсональна тематика.

Між смутком і досадою існує ще одна відмінність. Якщо в стані досади в її обертонах, у побічних мотивах ідеться про вартості доцільності, тісно пов'язані з тематикою прагнень індивідуального самобуття, то смуток — це почуття, в якому живе існування пронизане зникненням якоїсь смислової цінності в усій її тяжкості й незворотності. Через утрату смислових цінностей годі так роздратуватись, як дратуються внаслідок утрати цінностей доцільності або неможливості досягти їх, з приводу втрати смислових цінностей можна тільки сумувати. Звідси стає очевидним, що у смутку, як і в радості, задіяна трансперсональна тематика. Крім того, слід розуміти, що смуткові бракує якраз тієї загостреної напруги й ворожого протиставлення навколишньому світові, які визначають форму потягу, пов'язаного з роздратуванням. Віртуальним жестом смутку є протилежність саморозкриття та прагнення обіймати, характерних для радості, цей жест тепер — прагнення замкнутися в собі, відійти вбік.

Захват і жах

Поряд із радістю і смутком слід розглянути ще й захват (Entzücken) і жах (Entsetzen), що теж є емоціями живого існування. Захват однозначно є такою емоцією. Захват — це екстатична форма радості, а це означає, що предмет захвату захоплює нас у пориві нашого живого існування, який ми відчуваємо як збудження, й підносить нас до інтенсивного життя в іншому.

Щодо жаху спершу може з'являться думка, ніби в цьому випадку, як і в переляку, який ми пояснимо трохи далі, йдеться про індивідуальне самобуття. Однак таке пояснення незадовільне. Адже

можна жахатись і тим, що не має нічого спільного з нашим індивідуальним буттям і його вимогами: якимсь нещасним випадком, убивством, злочином, який стосується іншої людини. Хоч жах може бути пов'язаний і з вимогами індивідуального самобуття, вони все-таки не становлять справжнього змісту цієї емоції. Об'єктна якість жаху засвідчує, що в цій емоції йдеться про тематику живого існування. Те, що нас жахає, завжди має певний зв'язок зі смертю, з запереченням життя. Під час жахання саме голос життя в нас реагує на те, що загрожує життю як такому, а не як нашому індивідуальному самобуттю. Правічним досвідом жаху є обличчя смерті. Жахаючись привида, маски смерті, картини нещасного випадку або злочину, чи повідомлення про них, ми охоплені негативним ставленням до викривлення або руйнування святощів життя. Перед присутністю смерті саме життя зазнає струсу й заточується. Чуття живого існування втрачає свій рушій і загрожує перетворитись у прірву. Жахаючись, ми ніби відчуваємо, що нас скинуто з основи життя, яка забезпечує і наше існування, й існування всього живого. Якщо жестом жахання є здригання, його слід розуміти як символ намагань позбутися життя, розбитого, викривленого і осквернено. Отже, в жаху головне місце посідає тематика живого існування, саме на неї й припадає акцент, проте в ньому резонує ще й трансперсональна тематика, якщо ця тематика спрямована на смислові цінності. Ми жахаємося, коли в тому, що становить духовну цінність, відбулась певна подія, яка руйнує ту цінність.

Б. ЕМОЦІЇ ІНДИВІДУАЛЬНОГО САМОБУТТЯ

Тематика потягів живого існування має пов'язані з нею емоції, під час яких ми переживаємо позитивні або негативні життєві цінності, реалізацію, відмову в реалізації або перешкоди на шляху реалізації того, про що йдеться в тематиці життєвості, але є й емоції, сутнісний зміст переживання яких слід розуміти на основі тематики індивідуального самобуття. Передусім тут слід назвати ті емоції, в яких ідеться про тематику самозбереження.

а) Емоції самозбереження

З погляду вікової психології на першому місці перебувають переляк, хвилювання й лють.

Переляк

Своєрідність переляку (Das Erschrecken), який ми спостерігаємо ще в тварин, полягає в тому, що на горизонті засвоєння світу нас приголомшує якась раптова й несподівана загроза. Саме в ній полягає

об'єктна якість того, чого ми злякалися. Раптовість приголомшеності під час переляку ми відчуваємо як шок, пов'язаний із паралічем усіх рухів. Переживання цього шоку становить суттєву рису специфічної для переляку ендотимної якості. Йдеться про раптову зупинку психосоматичних життєвих процесів, перешкоду їхньому неперервному органічному плинові. Саме цією мірою під час переляку завжди бувають уражені й переживання живого існування. Але властивий акцент переляку, суть його переживання полягає в загрозі індивідуальному самобуттю, а точніше, в ураженні всього, що пов'язане зі самозбереженням.

Щодо шоку, притаманному переляку, він поширюється на всю психосоматичну цілість, уриваючи рухи і процеси — і фізичні, і душевні. Перешкоджання моториці тіла поширюється і на довільні, й мимовільні рухи: від переляку ми ціпеніємо, нам забиває дух, порушується ритм серцебиття. За певних обставин переляк може призвести й до смерті. В душевній сфері шоковий стан, спричинений переляком, виявляється передусім у формі, яку найкраще назвати апперцептивним шоком. Під апперцепцією ми розуміємо упорядкування змісту засвоєного світу, який припливає до нас, в послідовності сприйняттів, причому окремі змісти спостережень, які щомиті визначають наше становище, ми ніби збираємо в ланцюг уявлень, що — походячи зі сфери давніших життєвих сприйняттів — кожної миті нашого життя розгортаються в напрямі певної цілі й вказують напрям нашої поведінки. Тож під час апперцептивного шоку, спричиненого переляком, цей ланцюг раптом розривається, зникають уявлення та поєднання уявлень, із допомогою яких ми за звичайних умов у цій життєвій ситуації орієнтуємось і починаємо діяти, маючи перед собою цілком або наполовину усвідомлені цілі.

Саме цим і характеризується форма імпульсу під час переляку. Ця форма — заціпеніння як негативна форма руху. Вільна рухливість, із якою ми за звичайних умов зустрічаємо кожну ситуацію, пристосовуємось до неї або пристосовуємо її до нас, або уникаємо її, тепер утрачена, під час переляку ми ніби прикипіли до землі.

Хвилювання

Хвилювання (die Aufregung) споріднене з переляком. Під час хвилювання ми теж переживаємо щось загрозливе. Але об'єктна якість того, що спантеличує нас у хвилюванні, має інший характер, ніж під час переляку. Те, чого ми лякаємося, — це загроза, що бере над нами гору, приголомшує нас і позбавляє змоги рухатися. Натомість під час хвилювання ми переживаємо загрозу, яка дратує й спантеличує нас, бо ми не здатні оцінити її повною мірою. У стані хвилювання, як і в стані переляку, теж порушується провідна лінія нашої цілеспрямованої й доцільної поведінки. Проте не у формі заціпеніння й паралічу, а у формі неспокою, збентеженості та дезорганізації нашої поведінки. Отже,

неспокій, передусім прискорене серцебиття і часте дихання, становить суттєву складову частину ендотимної якості хвилювання, і характерною рисою форми імпульсу в цьому випадку є надмір рухів, не спрямованих на єдину ціль.

На користь того, що хвилювання становить емоційну реакцію, а точніше, афект, емоційне збудження, в якому, як і в афекті переляку, йдеться, по суті, про тематику самозбереження, промовляє його паралель із тваринною примітивною реакцією на небезпечні ситуації, яку ми знаємо як бурю рухів. Таку бурю рухів можна спостерегти, коли покласти інфузорію у ділянку теплої води. При цьому відбувається безліч найрізноманітніших рухів, що тривають доти, доки завдяки якомусь рухові або сукупності рухів тварина випливає з небезпечної зони. Здається, саме ця реакція примітивного типу виявляється під час хвилювання у людини. Високорозвинена людина звичайно відрізняється від примітивної інфузорії тим, що завдяки зіпертій на мислення оцінці та усвідомленому вибору вона знаходить засоби і шляхи уникнути ситуації, в якій життю загрожує небезпека, або належно зустріти її. Але цей контроль, здійснюваний завдяки особовій надбудові, під час хвилювання зникає і поступається місцем хаотично-анархічній мішанині найрізноманітніших рухів. У соматичній сфері це невпорядкована суміш довільних рухів, які звичайно перебувають під контролем усвідомленої волі, а також буря пов'язаних із вегетативною нервовою системою мимовільних рухів (дихання, діяльність серця, травного тракту тощо). У душевній сфері характерна для хвилювання буря рухів виявляється у вигляді порушення упорядкованих процесів уявлення та мислення, а також зникнення фіксованих уявлень про мету, і такому станові дано досить влучну характеристику, бо ж кажуть, що людина «втрачає голову». Ми потрапляємо в безвихідь і хапаємося за те або те, бо вже не знаємо, що саме буде доцільним. Отож схвильована хатня господиня під час пожежі свого будинку рятує мишоловку та каструлю й лишає цінні предмети. Фактичний стан загальної бурі рухів, характерної для хвилювання, описується ще й з допомогою звороту «втратити самовладання». Ми вже не здатні бути господарем своїх рухів, не спроможні серед загалом можливих рухів обрати деякі з них, а решту пригальмувати. Отже, буря рухів представляє критичне порушення психічної рівноваги у вигляді розладу зі світом, коли припиняються контроль з боку мислення і визначене волею керування поведінкою.

Хоча за певних передумов кожна людина здатна розхвилюватися, — подумайте про паніку під час пожежі в театрі, — проте готовність до хвилювання має значення з погляду характерології, бо певною мірою свідчить про навантаження, якому «здоровi» люди дають раду й долають його. Тож схильність до хвилювання ми трактуємо передусім як ознаку конституційної нервозності.

Лють

Якщо переляк і хвилювання як емоційні реакції, пов'язані з інтересами самозбереження, мають оборонний характер, лють (die Wut) має агресивний характер. Лють, на відміну від переляку і хвилювання, реагує у формі нападу й контрударів проти того, що спричинило її. Навіть об'єктна якість, яку переживають під час люті, має інший характер, ніж при переляку та хвилюванні, бо це не те, що загрожує самозбереженню й становить небезпеку, а те, що перешкоджає і шкодить самозбереженню, протиставлене й чинить опір його інтересам. Лютуючи, ми відчуваємо спонуку завдати контрудар тому опорові, відчуваємо скривдженість, у нас відбувається нагромадження внутрішньої напруги, яку ми прагнемо розрядити тим контрударом, і саме це й становить ендотимну якість, актуальну настроєність люті. Щодо наміру контрудару, він, власне, спрямований на руйнування. Лють, коли пильно придивитися до неї, це завжди емоція, спрямована на руйнування.

І (астенічні) емоції переляку та хвилювання, і лють — примітивні афекти. Навіть тварину може опанувати лють, і в розлюченому стані вона починає кусати, штовхати й бити. Примітивний характер люті виявляється фактично, коли ми говоримо, що людину «засліплює лють». Саме тут і полягає відмінність люті від гніву, який ми пояснимо згодом. Лють не дивиться й не міркує, вона не керується усвідомленим зважуванням провини, яка припадає на навколишній світ, що завдав шкоди розлюченому. Через те інколи трапляється, що за певних обставин лють може бути спрямована й проти неживих речей, що їх, якщо йдеться про провину, аж ніяк не можна притягти до відповідальності; часом лють може переходити на людей і речі, які взагалі не мають нічого спільного з її реальним приводом. Розлючена людина не бачить навколишній світ у його об'єктивній пов'язаності, а просто переживає його — в усій його сукупності — як тупий тиск і опір, супроти якого вона й розряджає свою застояну енергію. Під час люті руйнується й рівень усвідомлених міркувань і цілеспрямованої волі, людина опускається, як і під час переляку та хвилювання, на рівень генетично попередніх стадій, які в неї спільні з твариною. Тож з огляду на це лють називають ще й «афективним коротким замиканням»[80], а людей, схильних до неї, — примітивними.

Якщо згідно з поданою вище характеристикою розуміти лють як примітивну емоційну реакцію на ситуації, пов'язані з перешкодами і шкодою, спрямованими проти інтересів імпульсу самозбереження, все-таки не треба забувати, що в люті резонує ще й тематика владолюбства. Люті завжди властивий ще й протест претензій на владу, з яким індивід стає проти навколишнього світу. Отож про безсилу лють ми говоримо загалом там, де претензії на владу, що опинилися в стані люті, не спромагаються знайти своєї реалізації. Такий стан аж ніяк не здивує нас, якщо пригадати, що владолюбство — паросль імпульсу самозбереження.

З погляду характерології ще слід додати, що схильність до реакції люті не завжди зумовлена природними задатками, бо може бути ще й наслідком струсу мозку[81]. Люди, які до нещасного випадку не мали ніякої схильності до реакції люті, виявляють, коли минає гострий розлад, підвищену готовність, зазнавши найменшої особистої шкоди, розлючуватись, проклинати й шаленіти.

Переляк, хвилювання і лють, як уже сказано, — це примітивні форми, тобто перші з погляду вікової психології форми емоцій, якими індивідуальне «Я» реагує на ситуації, пов'язані з загрозою, наприклад, на шкоду, отже, це емоції, в яких центральне місце посідає тематика самозбереження. Генетично пізнішими формами таких емоцій є боязнь, недовіра і підозра.

Боязнь

Щодо боязні (die Furcht) передусім слід вказати на те, що цей термін уживають у подвійному значенні: боязні за себе (боязні чогось конкретного) і побоювань. У низці емоцій індивідуального самобуття ми говоритимемо тільки про боязнь у першому значенні. При цій боязні завжди йдеться про носія страху. Натомість побоюватися можна й за іншу людину.

Пов'язаність боязні в першому значенні з тематикою потягу до самозбереження можна помітити без труднощів. У боязні подія, яка спіткала нас у світі, постає як загроза самозбереженню, але завжди так, що — і саме в цьому полягає її відмінність від переляку і хвилювання — загроза не має тут безпосередньо реального й фактичного характеру, бо ми переживаємо її як можливу на підставі досвіду. Саме цією пов'язаністю з об'єктом боязнь і відрізняється від тривоги, про яку ми говоритимемо згодом. Проте у звичайному мовленні слова «боязнь» і «тривога» вживають як рівнозначні. Але, визначаючи терміни наукової психології, їх не слід плутати. Адже тривожність — у точному значенні цього слова — аж ніяк не емоція, а стабільна настроєність, тож як така вона позбавлена об'єкта. Тривога не знає, чому вона тривожиться. А боязнь завжди має певний об'єкт, що або чуттєво присутній, або присутній в уявленні. Об'єктну якість боязні становить сприйняття цього об'єкта як можливого приводу до загрози. Проте її ендотимну якість, настрій реального стану, який переживають у боязні, можна найточніше визначити як почуття, що ти безборонний і відданий на поталу долі. Якщо під час боязні ми відчуваємо фізичну кволість і — подібно до неспокою при хвилюванні — вже не пануємо цілком над своїми рухами, і коли, крім того, в боязні може дійти до того, що, як кажуть у повсякденному мовленні, нам «жижки затремтять», а за певних обставин нам і справді затрусяться коліна, то саме в цьому виявляється почуття, що тебе кинули напризволяще, ти втратив стабільність, потрібну, щоб вистояти в життєвій боротьбі. Форма імпульсу під час боязні — відсахування та відступ у формі втечі або стояння на місці, коли не наважуєшся навіть позадкувати.

Довіра і недовіра

Якщо під час боязні ми відчуваємо, що безпеці нашого індивідуального самобуття, на яку спрямований потяг до самозбереження, загрожує щось, чого ми очікуємо, то протилежна їй емоція — довіра (Vertrauen). В довірі горизонт світу, на якому ми стоїмо з нашим індивідуальним «Я», потік речей і дії наших ближніх постають як те, від чого ми сподіваємося добра або принаймні не очікуємо нічого шкідливого для інтересів нашого самозбереження. Існують життєві обставини та люди, що їх завдяки довірі сприймають у перспективі можливого з якістю прихильності й зичливості, а отже, не так, як у боязні — з якістю ворожого і загрозливого. Ендотимною якістю довіри, протиставленою неспокоєві боязні, є заспокоєння і спокій; форма її імпульсу — протиставлена наявному в боязні намірові втечі, наприклад, прагненню заховатися, — це наближення і збереження відкритості. Там, де довіра відмовляється від будь-якої розумної перевірки навколишнього світу і ближніх в аспекті прихильності й зичливості, ми говоримо про сліпу довіру. Людину, якій навіть на думку не спадає критично придивитися до своєї довіри, ми називаємо легковірною, або довірливою.

Якщо ми охарактеризували довіру як протилежність боязні, постає запитання, в яких відносинах перебувають між собою недовіра (Misstrauen) і боязнь. Адже, якщо зважати на будову слів, то й недовіра протиставлена довірі. І справді, недовіра і боязнь містяться поряд. Боязлива людина схильна до недовіри. Натомість не кожна недовірлива людина боїться. Відмінність між недовірою і боязню відкрито виявляється ось у чому: ми боїмося того, що породжує якісь переживання, зумовлені чимось, що його годі передбачити й охопити, натомість людину, якій довіряємо, ми сприймаємо наче партнера, якого здатні зрозуміти і якого можна передбачити. Підсиленою формою недовіри є підозра. Недовіра полягає тільки в тому, що бракує віри у сприятливість обставин і зичливість людей. А підозра йде далі, вважає, ніби події або люди потай щось готують проти неї. До ендотимної якості недовіри й підозри належить момент напруги, характерна для них форма стимулу — прихована готовність до реакції, пильність при зовнішній стриманості.

Там, де недовіра набула тривалого характеру і постає як принципова недовіра, вона може спиратися на розчарування й нещасливий досвід. Але набагато частіше принципова недовіра властива людям, які самі потай готують що-небудь недобре й тривалий час лежать у засаді.

б) Емоції егоїзму, жадоби влади і значущості

Переляк, хвилювання, лють, боязнь і недовіра — це емоції, під час яких те, з чим ми зіткнулися у світі, відображується в дзеркалі тематики потягу до самозбереження, а на ендотимну основу надходить повідомлення, що саме загрожує або перешкоджає самозбереженню. Проте є й емоції, під час яких на ендотимній основі, з якої походять усі прагнення, віддзеркалюється те, що властиве егоїзму, жадобі влади і значущості.

Вдоволеність і невдоволеність

Якщо під претензіями ми розуміємо вимоги, що їх ставлять до навколишнього світу егоїзм, жадоба влади і значущості, тоді реалізація цих претензій породжує емоцію вдоволеності (der Zufriedenheit), а нереалізація — невдоволеність (der Unzufriedenheit). Але ми, говорячи про вдоволеність і невдоволеність, звикли пов'язувати з ними уявлення про стабільну настроєність. І справді, вдоволеність і невдоволеність — це ще й різновиди стаціонарного настрою, й про них ми говоритимемо згодом. Але крім того, ми переживаємо вдоволеність і невдоволеність собою як реакції претензій нашої пожадливості, нашої жадоби влади і значущості, до мінливих життєвих ситуацій. В реальному переживанні вдоволеності чи вдоволеності собою зникають неспокій і напруга, з якими ми сподіваємося реалізації якоїсь претензії, натомість в емоції невдоволеності чи невдоволеності собою ці неспокій і напруга поєднуються з досадою та озлобленістю внаслідок нереалізованої претензії.

Емоції вдоволеності та невдоволеності спільні для егоїзму, жадоби влади і значущості. Проте, кожен з цих трьох напрямів прагнень має ще й свої специфічні емоції.

Заздрість

Заздрість (der Neid) слід розглядати на основі тематики егоїзму. Це прикре почуття породжене поглядом на те, що належить комусь іншому й пов'язане з такими вартостями, як корисність, краса, володіння, набуток, і що, як вважають, заважає задоволенню власної пожадливості. При цьому слід звернути увагу і на об'єктну, й ендотимну якості заздрості. Форма стимулу під час заздрості — тривале позирання скоса на іншого, «криві погляди», пов'язані з реальним жестом прагнення відібрати. В емоції заздрості завжди є ще й невдоволення, бо людина не отримала того, що хотіла б отримати. Але не кожне невдоволення є водночас і заздрістю. Адже цілком може бути, що людина прагне й того, чим ніхто інший не володіє.

Радикальна заздрість — це екзистенційна заздрість, спрямована не на те або те добро іншої людини, а на її єство взагалі, на її існування в повноті своєї вартості, й таку заздрість добре характеризують чотири рядки Ґете:

Чого на ворогів ти нарікаєш?
Невже за друга обирати маєш
Того, чиє єство тобі
Мовчазний вічний докір?

«Західно-східний диван»

Хоч емоція заздрості завжди пов'язана з тематикою прагнень егоїзму, бажання «мати-для-себе», однак не кожен егоїст неодмінно засвідчує заздрість. Адже є егоїзм, байдужий до того, що мають інші.

Як ми вже казали вище, заздрість — передумова потягу озлоблення. Але як немає заздрості без егоїзму, дарма що є егоїзм без заздрості, так само немає і озлоблення без заздрості, хоча є заздрість без озлоблення. До потягу озлоблення заздрість доводить тільки тоді, коли ми не власній неспроможності, а несправедливості долі приписуємо те, що іншому ведеться краще, ніж нам, що його претензії реалізовані, тоді як у них відмовлено нашій пожадливості, і коли ми прагнемо, щоб ця несправедливість — з нашою участю або без неї — була ліквідована, та й то через дії або події, унаслідок яких інший зазнає шкоди і його щастя, якому ми заздримо, буде зруйноване.

Ревнощі

Із заздрістю тісно пов'язані ревнощі (die Eifersucht). Ревнощі — теж емоція, яка походить від прагнення «мати-для-себе», претензії привласнити собі. Особливість ревнощів полягає в тому, що те, що хотіла б мати людина і за що вона конкурує з іншими, не належить до таких цінностей, як матеріальне володіння, корисність, приємність, здобуток, і не є екзистенційною повнотою іншої людини. В ревнощах ідеться радше про роль, яку людина відіграє для іншого або іншої, значення, яке людина хотіла б мати для них як об'єкт любові або загального поцінування і яке через когось третього стало запереченим, а то й зникло. Саме тому ревнощі завжди містять у собі й певну частину тематики жадоби значущості. Але ревнощі — не просто скривдженість і ображеність, що про них ми говоритимемо далі, а власне, викривлена претензія прагнення «мати-для-себе», і тому ми зараховуємо їх до поривів егоїзму.

Тріумф і поразка

Щодо жадоби влади, її реалізація повідомляє про себе відомим почуттям тріумфу (Triumph) і переваги, натомість відмова в його реалізації породжує ендотимну реакцію у вигляді почуття поразки (Niederlage). Це почуття в усьому є протилежністю почуття тріумфу, його ендотимна якість — переживання безсилля та усвідомлення, що ти повалений на землю, його об'єктивна якість — сила, яка бере гору над нами і проти якої ми нічого не можемо вдіяти, а форма її стимулу — провал, у якому чуття тріумфу зрікається жесту випростування й піднесеності.

Почуватись улещеним і почуватися ображеним

Жадоба значущості теж має свої специфічні емоції. Її реалізація відображається в стані, який мова характеризує як «почуватись улещеним» (Sich-geschmeichelt-fühlen). Ендотимна якість цієї емоції, забарвлення її реального настрою — це задоволення, яке найвище виявляється

у самовдоволенні. Її об'єктивна якість полягає в тому, що світ сприймають як дзеркало, в якому людині усміхається її картина світу. Жест, якого надає собі реалізована жадоба значущості в почутті схвалення, — це завжди відблиск тієї манірності, з якою самовдоволена людина милується собою в дзеркалі: це жест позування, поворотів та обертань, щоб показати себе з усіх боків. А в того, кому відмовлено в реалізації його честолюбства, виникає чуття ображеності, скривдженості (Sich-verletzt-fühlen), ушкодженості. Отже, ми бачимо шкоду, заподіяну нашій природній претензії на честь і повагу, а водночас і ображену жадобу значущості. В почутті образи світ фігурує якраз навпаки, ніж у чутті схвалення, а саме: як дзеркало, в якому людина бачить своє відображення не в тій формі, яка відповідає претензії значущості, байдуже, вона обґрунтована чи ні. В образі ми сприймаємо себе так, ніби навколишні відсунули нас убік і поставили в тінь. Форма стимулу, характерна для образи, — протилежність позування, а саме: задкування, під час якого людина неодмінно скоса позирає на світ і, власне, сподівається, що її знову покличуть назад. Отже, вище ми описали емоції, пов'язані з жадобою значущості.

в) Емоції прагнення реваншу

Якщо й надалі дотримуватися нашої класифікації потягів, слід пригадати, що егоїзм, жадоба влади і значущості, поставши перед відмовою, можуть спровокувати прагнення відплати, помсти і озлоблення. Ці прагнення теж мають характерні для себе емоції.

Почуття сатисфакції

Здійснення помсти ми переживаємо як почуття сатисфакції (die Genugtuung). Своєрідну ендотимну якість, яку відчувають при цьому, мовлення характеризує реченням: «Помста солодка», і тут ідеться, звичайно, про здійснену помсту. На об'єктивному горизонті сатисфакції певна особа завжди перебуває в ролі ворога, який дістав свою заслужену кару. Жест сатисфакції — розслаблення стиснутого кулака, який супроводить потяг до відплати. Розслаблення, притаманне цьому жестові, виявляється у потиранні рук, характерному для емоції вдоволення.

Зловтіха

Якщо в емоції сатисфакції, коли розуміти її у вузькому значенні, переживаємо здійснення помсти, то в зловтісі (die Schadenfreude) ми переживаємо реалізацію озлобленості. У зловтісі теж є своєрідна сатисфакція, і полягає вона в тому, що інша людина втратила якесь майно, зазнала поразки, падіння свого авторитету, ганьби. Звичайно, у зловтісі резонує ще й чуття тріумфу. Проте властивий зловтісі мотив вона отримує не від жадоби влади, а від потягу озлобленості. Зловтіха

бажає, щоб з іншим сталося те або те, і то таке, що й нам псує або псувало колись життя. У зловтісі ми із здоволенням сприймаємо звістку, що доля урівняла нас та іншу людину. Всяка зловтіха спирається на усвідомлене чи неусвідомлене озлоблення. Зловтіха — це теж емоція потягу до відплати.

Почуття вдячності

Свого часу, пояснюючи потяг до відплати, ми казали, що звикли називати потягом до відплати кожне прагнення, яке з'являється тоді, коли ми, слушно чи ні, приписуємо іншій людині як провину те, що наші «претензії» лишилися нереалізовані або зазнали шкоди. Крім того, ми зазначали, що існує, дарма що вкрай рідко, ніби позитивний потяг до відплати, який з'являється тоді, коли інша людина зробила нам добро. Цьому позитивному потягові теж підпорядкована емоція — почуття вдячності (Gefühl der Dankbarkeit). В ньому інша людина, на відміну від озлоблення, фігурує не як винуватець, а як наш кредитор, ми самі відчуваємо перед нею повинність. Коли йдеться про те, що нам треба висловити комусь вдячність, стає очевидним, що в реальному жесті вдячності ми повинні віддати щось іншому, і це щось — відплата за його добрий учинок.

г) Емоції прагнення самоповаги

Переживання меншовартості й сорому

Ми дізналися, що останнім у низці потягів індивідуального самобуття, і то таким, що вже формує міст до трансперсональних потягів, є прагнення самоповаги (власної гідності). Серед підпорядкованих його тематиці емоцій слід назвати передусім переживання меншовартості. Ми свідомо уникатимемо такого визначення, як «почуття меншовартості» (Minderwertigkeitgefühl), бо воно характеризує певну стабільну настроєність, про яку говоритимемо згодом. У випадку, який ми пояснюємо тепер, ідеться про переживання меншовартості у значенні реальної емоції, що опановує нас у певній ситуації й за певних обставин. Щодо тематики цієї емоції, можна спробувати охарактеризувати переживання меншовартості як емоційну реакцію жадоба значущості. Але при цьому ми не дійдемо до самої суті. Безперечно, правда, що при переживанні меншовартості дуже часто бере участь і тематика жадоби значущості, а водночас резонує напівтон чуття ображеності. Проте властивий акцент полягає в тематиці потягу до утвердження самоповаги (власної гідності). Людина може переживати свою меншовартість перед лицем іншої людини внаслідок шкоди, заподіяної своєму авторитету та честі, або внаслідок відмови в почестях, яких вона прагнула, але таке стається тільки тоді, коли цю шкоду водночас переживають як зменшення своєї вартості, яке виражається в переживанні власної гідності. Хоча переживання меншовартості може належати й до

тематики жадоби значущості, його головний мотив походить із тематики прагнення самоповаги (власної гідності).

Ці зауваги слушні й щодо сорому (Scham) в значенні переживання сорому, а отже, не в значенні сором'язливості. Переживання сорому становить особливу форму переживання меншовартості і з'являється тоді, коли людина вже втратила авторитет, який вона мала, отже, її оцінка в очах іншої людини зменшилася. Проте суть сорому, характерного для цього переживання, полягає, власне, не в шкоді, якої зазнали повага або авторитет людини. Центр своєї ваги сором має радше в тематиці прагнення самоповаги (власної гідності). Людина може не соромитися зменшення свого авторитету в очах навколишніх людей, якщо не відчула водночас, що внаслідок свого вчинку вона втратила частину своєї цінності. Отже, брехун соромиться своєї брехні тільки тоді, коли й сам переживає її, признавшись у ній, а то й ні, — як зменшення своєї вартості. Отже, переживання меншовартості й сором — це емоції прагнення самоповаги, в яких як побічний мотив може міститися й тематика жадоби значущості.

При цьому відмінність між переживанням меншовартості і соромом полягає передусім у їхній об'єктній якості. На об'єктному горизонті переживання меншовартості міститься ситуація, в якій ми не зберегли себе з позиції прагнення самоповаги і яка ніби відображує нам нашу недостатність, натомість під час сорому ми завжди соромимось когось іншого, бо він знає про нашу меншовартість.

Самоповага, самозневага і каяття

Якщо переживання меншовартості та сором є емоціями прагнення утвердити самоповагу (Selbstachtung), в якому як побічний мотив може міститися й тематика жадоби значущості, такі емоції, як самоповага, самозневага (Selbstverachtung) і каяття (Reue), можна зрозуміти тільки на основі тематики потягу до прагнення самоповаги. В самоповазі й самозневазі ми ставимо себе перед собою як перед своїм суддею, цілком відкидаючи судження навколишніх людей, отже, тут немає відлуння тематики жадоби значущості.

Це твердження слушне і щодо каяття. Це теж емоція, під час якої йдеться лише про тематику прагнення самоповаги. Під час реального каяття йдеться не про зовнішній наслідок якогось учинку, а про те, що ми згрішили щодо власної вартості нашого «Я», що ми як особа зазнали невдачі. Коли словами: «Яку дурницю я скоїв!» — хто-небудь підтверджує, що певний учинок мав для нього невтішні наслідки, цього разу йдеться не про каяття, а хіба що про змішану з роздратуванням незадоволеність собою, що має свій мотив у розчаруванні або егоїзмі, або жадобі влади чи значущості. Не більше підстав говорити про каяття й тоді, коли з огляду на можливість покарання вже виконана дія постає перед нами як щось безвартісне. В цьому випадку зазнають шкоди теж лише інтереси нашого егоїзму. Натомість каяття пов'язане

не з наслідками попереднього вчинку, а з нами самими як з істотою, що здатна на такий учинок. Шопенгауер виразно наголошував, що найглибше каяття виражає не формула «Ой, що я накоїв!», а — «Ой, що я за людина, якщо міг скоїти таке!»[82] В цій думці неприховано розкривається сутність каяття. В ній ідеться про власну вартість нашого «Я», перед якою ми самі прогрішилися. На об'єктному горизонті каяття завжди виставляє власну особу як щось безвартісне. Водночас каяття стає і очищенням, яке знаходить власну вартість нашого «Я», і то завдяки тому, що ми пройшли через її заперечення, її відкидання. Під час каяття з властивого вартісного змісту нашого «Я» ми викидаємо як неналежний нам певний фрагмент нашої минувшини. Суттєве значення для каяття має, власне, не готовність до відшкодування, — адже в багатьох випадках його неможливо здійснити, — а готовність стати іншою людиною. Саме це й визначає форму його стимулу. Каяття породжує намір повернутися завдяки певному вчинку до можливостей, які власна вартість мала в минулому. Каяття можна зрозуміти лише на основі прагнення утвердити власне значення і воно не має нічого спільного з жадобою значущості. Саме каяття засвідчує відмінність прагнення утвердити самоповагу від жадоби значущості. Що якнайбільше зорієнтована людина на почесті з боку навколишніх людей, то менше вона здатна до каяття. Отож черствість як нездатність до каяття або недостатню готовність до каяття ми бачимо передусім у честолюбних, зарозумілих і зухвалих людей, що живуть, спираючись не на вартісну оцінку свого «Я», за яке вони відчувають відповідальність перед собою, а тільки на фантазії свого значення і переваги, які вони намагаються реалізувати та підтримувати в думках та оцінках навколишніх людей. Вони не здатні покаятися в чомусь скоєному, що знижує їхню вартість, вони можуть лише бути невдоволеними собою й сердитися на себе, що скоїли таке, що завдало шкоди їхній важливості, їхньому авторитетові.

В. ТРАНСПЕРСОНАЛЬНІ ПОЧУТТЯ

Тепер, дотримуючись класифікації рушіїв, ми звернемося до емоцій, які пов'язані з тематикою трансперсональних рушіїв і які ми хочемо назвати трансперсональними почуттями. До них належать передусім соціальні емоції, тобто емоції, підпорядковані соціальним прагненням.

а) Соціальні почуття

Якщо прагнення до участі в житті ближніх поділити на прагнення «бути-з-іншими» і прагнення «бути-одним-для-одного», то до емоцій першої групи належать симпатія і антипатія, повага і зневага, а також ушанування і глузування.

α) *Міжособистісні почуття*

Симпатія і антипатія

Навряд чи потрібно докладно пояснювати, що людське «буття-з-іншими» спирається, по суті, на емоції симпатії і антипатії, а отже, саме вони й ставлять його під сумнів, і що ці емоції найтісніше пов'язані з тематикою «буття-з-іншими». У прагненнях «буття-з-іншим» іншого шукають як полюс, у якому власне існування знаходить своє відлуння і для якого сама людина теж стає відлунням. З одного боку, на це прагнення дехто реагує емоцією симпатії, коли іншого визнають як партнера «буття-з-іншим», як товариша, а з іншого — емоцією антипатії, коли іншого відхиляють як партнера. Ми кажемо, що до когось добре ставимось, або що ми не можемо терпіти його. Саме за цим можна й розпізнати одразу об'єктну та ендотимну якість симпатії та антипатії. Формою стимулу в першому випадку є наближення, буття в товаристві, якого прагнуть, а в другому — уникання та відхиляння.

З погляду вікової психології симпатія і антипатія належать до первісних емоцій «буття-з-іншими» і є емоційними передумовами спільного буття людей узагалі. Навіть дитина вже виявляє порухи симпатії і антипатії.

Повага і зневага

Натомість повага і зневага як емоції «буття-з-іншим» перебувають на генетично пізнішому щаблі. Адже вони припускають певну здатність до судження, завжди пов'язані з певною думкою. Саме в цьому полягає їхня відмінність від симпатії та антипатії. Якщо в цих двох емоціях іншого як партнера спільного буття приймають або відкидають, причини таких дій для переживання непрозорі. Кінець кінцем ми не зможемо відповісти, чому та або та людина нам симпатична або несимпатична. Принаймні симпатія і антипатія не запитують про такі причини. Зовсім інша ситуація з повагою і зневагою. В повазі ми вважаємо, що на сцені спільного буття інший може гідно фігурувати як рівноцінний партнер, натомість у зневазі його ніби викреслюють зі списку партнерів, яких беруть до уваги. Ці об'єктні якості поваги і зневаги не тільки спираються на певну форму об'єктивного обґрунтування, а й саме це обґрунтування притаманне сутності поваги і зневаги. Воно полягає в указівці на загальний, об'єктивний порядок цінностей. Ми поважаємо або зневажаємо ту або ту людину за ті або ті риси, тобто як людину взагалі. Повага і зневага пов'язані з гідністю людини, і саме гідність становить їхню об'єктну якість. Людську гідність ми уявляємо собі як щось універсальне. Повага і зневага розкривають універсальне в одиничному, яке об'єктивується на підставі точних уявлень. Найвиразніше сказав про це Кант у своїх «Основах метафізики моралі»: «Всяка повага до індивіда — це, власне, тільки повага до закону (а отже, й чесності), за приклад якої править цей індивід. Якщо розвиток наших талантів ми

вважаємо ще й за обов'язок, то в людині, наділеній талантом, ніби бачимо ще й приклад закону (адже завдяки виконанню закону вона уподібнюється до нього), і саме це становить нашу повагу». Отже, слід розуміти, що Кант визнавав повагу як єдине «об'єктивне чуття» і принципово відрізняв його від порухів прихильності та симпатії.

У повазі та зневазі інший постає спроектованим на тло об'єктивного порядку цінностей загальнолюдського буття, прикладом якого він є завдяки своєму конкретному існуванню й певним рисам своєї особи. Тому повага і зневага мають, на відміну від симпатії та антипатії, узагальнено-об'єктивний характер, причому спільне полягає в тому, що в обох випадках — з одного боку, в симпатії та антипатії, а з іншого — в повазі та зневазі — інший фігурує як партнер спільного буття, і тому названі емоції однозначно є емоціями «буття-з-іншим».

Відмінність між, з одного боку, симпатією і антипатією, а з іншого — повагою і зневагою виявляється не лише в об'єктивній якості, а й в ендотимній та у формі стимулу. Ендотимна якість поваги і зневаги, власне, полягає в тому, що під час цих емоцій резонує ще й позитивна реальна настроєність чуття власної гідності. Поважаючи або зневажаючи когось іншого, ми можемо так чинити тільки в тому разі, якщо пронизані водночас чуттям власної гідності. В почутті поваги зустрічаються власна цінність і цінність іншого. Щодо відмінності форми імпульсу між, з одного боку, симпатією і антипатією, а з іншого — повагою і зневагою, то, як ми вже казали, в симпатії є реальна поведінка зближення, а в антипатії — уникання. Натомість у повазі та зневазі ми завжди стоїмо там, де стояли, на виміряній дистанції від об'єкта емоції. При цьому форма імпульсу, характерна для зневаги, полягає в реальному жесті усування або викреслювання з поля зору. Під час зневаги ми не дивимося на іншого або дивимося повз нього, бо не вважаємо, що він гідний бути партнером у «бутті-з-іншим». Натомість форма імпульсу, характерна для зневаги, — реальний жест, яким ми ніби ставимо іншого на форум універсальної людської гідності.

На основі наших пояснень поваги і зневаги як емоцій людських стосунків можна докладніше розповісти й про самоповагу і самозневагу. Як кожна людина постає перед іншою людиною, то може й саму себе розглядати як об'єкт судження. І, як у повазі та зневазі вона проектує іншого на об'єктивний порядок цінностей людської гідності, так само й у самоповазі та самозневазі людина проектує саму себе як особу на той порядок цінностей.

Відмінність між переймання цінністю в симпатії та повазі, в антипатії та зневазі також має значення з погляду характерології. Є люди, яким властиво те, що їхнє позитивне оцінювальне ставлення до своїх ближніх є лише об'єктивною і дистанційованою формою поваги. У відносинах із людьми вони завжди засвідчують аристократичний пафос відстані, поводяться холодно і об'єктивно коректно. Така своєрідна об'єктивно холодна атмосфера ставлення до людей характерна для

окремих шизотимних людських типів*. Та й етиці Канта вона надає притаманного їй характеру: ставлення до інших людей визначене не порухами симпатії, а повагою до гідності людини як загального уявлення, в якому ми абстрагуємось від конкретного життя іншої людини.

А є такі риси характеру, які відкидають повагу. Передусім це незадоволене прагнення значущості, жадання почестей, цей важливий антипод поваги. Вони не здатні до справжньої поваги, бо їх завжди цікавить власна цінність і вони, так би мовити, не лишають для іншого ніякого простору, бо вважають його світ за свій. Натомість послуговуються зовнішнім жестом зневаги, щоб створити тло для власної цінності.

З огляду на характерологічні зв'язки, в яких постає емоція поваги, слід згадати ще й про лицарськість. Під нею ми розуміємо таке ставлення до іншого, як повага його гідності, і навіть тоді, коли він у позиції слабшого — як жінка або переможений ворог, — не вимагаємо від нього нічого несумісного з його гідністю.

Пошана і глузування

Як і повага та зневага, емоції пошани (Verehrung) і глузування (Spott) мають об'єктивізуючий характер. На їхньому горизонті теж стоїть вартість іншого, що розкривається у внутрішньому засвоєнні, в можливості дати об'єктивну назву. Пошана відрізняється від поваги тим, що містить елемент схиляння перед іншим, певне підпорядкування власної вартості власній вартості іншого. Пошанована істота постає в пошані як об'єктивне джерело вартості, в промінні якого стоїть той, хто віддає пошану, і завдяки якому він збагачує свій горизонт світу. Зовсім інша ситуація під час поваги. Тут відносини між носієм емоції і її об'єктом — аж ніяк не відносини людей, один з яких стоїть нижче, а інший — вище, бо тут існує однаковість рівня. Повазі бракує жесту схиляння. Ми шануємо в іншому завжди вартість, якої не маємо самі, й для нас це є ніби ласкою перебувати з тим, кого ми шануємо, у відносинах «буття-з-іншим». Натомість поважаємо в іншому вартість, яку цілком могли б мати й самі. Жест пошани — схиляння і поклоніння, під час яких демонстративно підкреслюють вище становище шанованої людини.

І, нарешті, щодо глузування, спершу може видаватися дивним, що ми зараховуємо його до людських почуттів, і то тому, що воно становить передусім лише зовнішнє (вербальне) ставлення до іншого. Проте і в його основі, якщо воно щире, лежить внутрішнє засвоєння іншого, щоправда, в специфічній формі сміховинності. Простий намір зробити людину смішною, дарма що ми не вважаємо, що вона, по суті, смішна, — це аж ніяк не справжнє глузування. Тут просто незичливість використовує зовнішню форму глузування.

Але тією мірою, якою глузування постає як емоція, як внутрішнє засвоєння іншого в значенні сміховинності, воно певною мірою

---

* Йдеться про типологію Кречмера.— *Ред.*

становить негативний образ пошани. Пафос, із яким ми в пошані схиляємось перед людиною й переживаємо ласку вартості, що випромінюється від неї і опускається на нас, відповідає в аспекті глузування задоволенню від зверхнього погляду на іншого. Від зневаги глузування відрізняється тим, що зневага дивиться повз людину, яку зневажають, викреслює її з поля своєї уваги, натомість глузування ставить свій об'єкт якраз у полі своєї уваги. Саме з цим і пов'язане те, що глузування промовляє, натомість зневага мовчить. Вищою формою глузування є *глум*. Якщо глузування ще може мати в собі щось примирливе й не конче відкидає порух симпатії, глум зовсім не припускає позитивної емоції у ставленні до іншого.

β) *Почуття «бути-одним-для-одного»*

Симпатія і антипатія, повага і зневага, пошана і глузування — це емоції, які відповідають тематиці потягів людського «буття-з-іншим». У цих емоціях коло «буття-з-іншим» вибудовується як порядок цінностей. Якщо соціальні прагнення поділяються на прагнення «бути-з-іншим» і на «бути-одним-для-одного», то поряд з емоціями «буття-з-іншим» є емоції «буття-одним-для-одного». До цих емоцій належать передусім співчуття і любов.

Співчуття (у радості та біді)

Щоб мати ясність у питанні про сутність співчуття, його треба передусім відмежувати від низки душевних процесів, з якими його можна легко сплутати. Це твердження слушне насамперед щодо того, що ми разом із Шелером і Фіркандтом називаємо простим наслідувальним переживанням[83] (емпатією). Емпатія — це копія чужого душевного акту, чуйне наочне уявлення душевного стану іншої людини, а отже, це душевний процес, пов'язаний із «буттям-з-іншим», тоді як співчуття завжди пов'язане з «буттям-одним-для-одного». Зрозуміло, що співчуття має емпатію за свою необхідну умову, отже, співчуття завжди має за свою передумову здатність до емпатії, співчуття завжди може зародитися тільки там, де душевний стан іншого розкритий в емпатії. Але все-таки співчуття і емпатія різні за своєю сутністю. Цілком розважливо можна стверджувати: «Я можу дуже добре розуміти тебе, але не маю для тебе ніякого співчуття»[84]. В емпатії душевний стан іншої людини розкривається ще без внутрішньої (нашої) схвильованості й без (нашої) обов'язковості. Натомість у співчутті факт, що інший страждає, що він радіє, пов'язаний для нас із схвильованістю, яка зобов'язує нас до певного ставлення до навколишніх людей. Отже, співчуття — не просто віддзеркалення процесів і станів, характерних для чужої психіки, радше під час співчуття ми засвоюємо душевний стан іншої людини, ніби певну цінність, яка обходить нас, а отже, спрямовує особливим способом на «Ти», і при цьому діє на нас так, що ми відчуваємо певні імпульси поведінки, тоді як емпатія має більш теоретично-пізнавальний

характер і може відбуватися зі збереженням дистанції й без особистої участі. У співстражданні ми відчуваємо стимул стояти поруч з іншим, щоб допомогти йому, імпульс, що, можливо, — внаслідок крайньої неможливості, — ніколи не перейде до реальних дій, а наявний ніби віртуально, як початок жесту. Ця сама форма імпульсу характерна й для співрадості. Щоправда, для неї лишається небагато роботи, бо ж інший уже перебуває в радісному стані, проте вона віртуально містить у собі готовність зробити все, щоб підтримати іншого в цій радості.

Звичайно, існують градації сили таких імпульсів, спрямованих до реальних дій, і ці відмінності мова яскраво увиразнила ступенюванням. Те, що називають «співучастю» (Teilnahme), містить набагато більше активність готовності, ніж просте «співчуття», якому вже притаманне певне дистанціювання від душевного стану іншого та відсутність обов'язку перед ним.

У необхідності диференціації між чуйною емпатією і співчуттям нас переконує досвід, бо дуже часто можна побачити, як тонке відчування душевих станів і процесів іншої людини слугує або суто теоретичній цікавості, або нещадному егоїзмові. Тут слід згадати й про факт жорстокості. Якщо у випадку брутальності нещадність, брак співчуття спираються на позбавлення уяви, емпатії, тож брутальна людина коїть зло в тупій бездумності, натомість характерною прикметою жорстокості є те, що вона в процесі емпатії уявляє собі біль і страждання іншої людини, проте не має співчуття, тож нерідко трапляється, що жорстокість спирається на рафінований обрахунок чужого болю. Так само й зловтіха має за свою передумову емпатію чужих почуттів. Якщо під час зловтіхи ми радіємо, що інший страждає, — в цьому зловтіха споріднена з жорстокістю, — або тільки тому, що інший дратується, відчуває скривдженість, поразку або взагалі переживає відмову, перед якою постали його претензії, то й заздрість спирається на емпатію чужої радості, чужого добробуту. Проте егоїзм перешкоджає цій людині радіти разом з іншим, тобто переживати як цінність радість іншого, взагалі його добробут. Диференціація душевних процесів емпатії і співчуття набуває, зрештою, значення й тоді, коли ми розмежуємо люб'язність як просту техніку поводження, що має за свою передумову лише витончену емпатію, і справжню щирість.

Феноменологічно співчуття треба відмежовувати не тільки від емпатії, а й від заразливих почуттів[85]. Вони теж є феноменом «буття-з-іншим», а не «бути-одним-для-одного». Заразливість почуттів відіграє важливу роль передусім із погляду психології мас, як-от у вигляді паніки або наркотичної екзальтації мас. Але вона трапляється і в душевному житті окремих індивідів і постає тут у формі примітивної реакції, яка спонукає людину, наприклад, плакати, побачивши сльози, або сміятися, почувши сміх, і яка для стадії розвитку дитини є цілком нормальною. Від заразливості почуттів співчуття відрізняється головно тим, що у співчутті ми не переживаємо того самого страждання або тієї самої радості, що й інший, отже, не занурюємось в одну з хвиль

почуттів, які перекочуються через індивіда, а тільки переймаємося тим, що інший страждає чи що інший радіє. Співчуття ніколи не відбувається у змішуванні індивідуальностей в недиференційовану єдність нерозчленованої маси, а завжди відбувається у спрямованості на іншого як на «Ти». Ця спрямованість якраз і виявляється в названій вище готовності до активних дій, яка належить до сутності співчуття. Тож усі випадки сентиментальності, коли індивід, побачивши сльози, й сам хоче плакати, не мають нічого спільного зі справжнім співчуттям, а зумовлені лише заразливістю почуттів, пасивним зануренням у повінь потоку почуття, в якому стирається істотна для співчуття виразна пов'язаність із «Ти».

Відмінність між співчуттям і заразливістю почуттів має значення для критики теорій співчуття, які розвинули Шопенгауер і Ніцше. Шопенгауер вбачав у здатності до співчуття доказ, що індивіди походять із загальної недиференційованої життєвої основи й видаються окремими в часі і просторі один від одного тільки завдяки principium individuationis, принципу індивідуалізації. На думку Шопенгауера, співчуття — емпірична можливість розбити шкаралупу індивідуалізації і збагнути основи єдності універсального недиференційованого життя.

Безперечно, — і тут Шопенгауер має слушність, — співчуття слід розуміти як прорив крізь обмеженість індивідуального «Я», а отже, це справжнє трансперсональне почуття. Але при цьому стає очевидним, що не слід думати, ніби існує недиференційована єдність якоїсь універсальної, нерозчленованої, розпливчастої життєвої основи, в якій розчиняється кожна індивідуальність. Співчуття треба розуміти як онтично зумовлену підпорядкованість індивіда людям, серед яких він живе, як полярні відносини «Я» і «Ти», як усвідомлення вищого цілісного зв'язку, що поєднує індивіда з іншою людиною. В такому розумінні індивідуальність аж ніяк не скасована, а є елементом вищої цілості, яка членується на індивідів. У співчутті люди усвідомлюють її існування як сутність спільноти. А спільнота (наприклад, якогось народу) — це не недиференційована маса, в якій зникає кожна індивідуальність, бо спільнота має структуру, тобто індивідуальності зберігаються, але є членами, які пов'язані з вищим цілим, тобто спільнотою.

З погляду феноменології те, що в Шопенгауера охарактеризоване як співстраждання, стоїть сумнівно близько до заразливості почуттів. Це, власне, не що інше, як зміцнення власного песимістичного настрою через погляд на страждання іншого. Показовим є те, що співчуття Шопенгауер, хибно розуміючи властиву йому природу, взагалі розглядає лише як співстраждання. А протест, який Ніцше оголосив співстражданню, стосується тільки близької до заразливості почуттів ілюзії співстраждання; співчуття він охарактеризував як декадентський культ страждань і стверджував: «Співчуття протилежне тонічним афектам, які підвищують енергію життєвого чуття: воно справляє депресивний вплив... За певних обставин можна, скориставшись ним, занапастити

і життя, і життєву енергію... Співчуття сильно перекреслює закон розвитку, що є законом добору. Воно підтримує те, що вже дозріло для занепаду... Цей депресивний і заразливий інстинкт перекреслює інстинкти, спрямовані на збереження й підвищення цінності життя; співчуття — як помножувач злиднів і консерватор усього злиденного — головний інструмент посилення декадансу»[86]. В іншому місці Ніцше називає співчуття «зникненням почуттів», «паразитом, шкідливим для морального здоров'я»[87].

У цій критиці співстраждання, абсолютно так само, як у Шопенгауера, здебільшого хибно розуміють як заразливість почуттів при погляді на чужі страждання. Ніцше висловився недвозначно: «Чуже страждання заражає нас, співчуття — це зараза»[88]. Ця ілюзорна форма співчуття походить від слабкості й пасивності. Натомість справжнє співчуття походить від внутрішнього багатства і внутрішньої сили. Адже цілком можна співчувати стражданням іншого і все-таки, ба навіть саме завдяки цьому відчути, що ти покликаний діяти. Сила, що формується при цьому, і багатство, яке виявляється, властиві сутності справжнього співчуття й засвідчують себе не тільки в співстражданні, а й у співрадості.

Якщо навіть хибне розуміння співстраждання з боку Шопенгауера дає змогу пересвідчитись, яке велике значення має феноменологічне пояснення співчуття, то слід, зрештою, вказати на ще одну ілюзорну форму співстраждання, про яку говорить св. Авґустин у своїй «Сповіді». «Тільки те співчуття буде справжнім, у якому біль не сприймають як насолоду», бо інакше можна було б «бажати, щоб стражденні існували тільки на те, аби можна було виявляти співчуття»[89]. Властива динаміка такої поведінки полягає не в участі в іншому, а у власній егоїстичній зацікавленості. Остаточна мета — не добро іншого, а втіха й задоволення собою у зверхньому жесті допомоги.

Отже, ми загалом з'ясовували, що таке співчуття. Якщо тепер замислитися над його характерологічним значенням і поставити запитання, що означає здатність та готовність до співчуття в душевній структурі людини, нам одразу спадає на гадку ціла низка уявлень, кожне з яких перебуває в характерологічній сфері співчуття: доброта, щирість, готовність до участі, чуйність, ніжність, людська теплота, а передусім сердечність[90].

Але ситуація аж ніяк не така, мовляв, люди не здатні перейматися співчуттям, саме з цієї причини неминуче мають засвідчувати безоглядність, із якою у зв'язку з уявленням про безсердечність ми звикли поєднувати холодність і черствість. Звичайно, є люди, яким бракує схвильованості ендотимної основи, яка випромінюється у вигляді душевної теплоти та супровідної їй доброти, люди, в яких добробут і горе ближніх аж ніяк не стає безпосередньо внутрішньо засвоєним, але які у ставленні до своїх ближніх усе-таки засвідчують чуйність, справедливість і об'єктивність. Вони ставляться до іншого не відповідно до міри своєї схвильованості у співчутті, а згідно з регулятивними

нормами сумління, загальними принципами обов'язку, справедливості та об'єктивності. Їм бракує дару інтимності, тепла душі, вони не щирі, але коректні. На це слід зважати передусім при судженні про шизотимні натури*.

Однак те, що ми розуміли вище під душевною бідністю, душевною холодністю і черствістю, не тотожне тому, що ми називаємо твердістю. Твердість — це слово зі сфери поведінки й тому позначає, власне, не нездатність перейнятися співчуттям, передусім співстражданням, а тільки факт, що в побудові стосунків із людьми цій емоції не дано ніякого права визначати, у ставленні до інших людей вона не може правити за мотив. Якщо у випадках, у яких імпульси співчуття зазнають невдачі, ми бачимо знеособлені або надособистісні вимоги чи необхідність, тоді ми говоримо про суворість. Суворість інколи може ставитись дуже різко до порухів співчуття. Нездатність бути суворим означає неспроможність опиратися порухам співчуттям. У такому разі ми говоримо про м'якосердість. При ньому співчуття заходить так далеко, що в людині, яка виявляє співчуття, втрачають силу навіть обґрунтовані претензії самозбереження, а також вимоги надособистісної або знеособленої необхідності. Отже, для м'якосердої людини співчуття, а передусім співстраждання, становить найвищий мотив її ставлення до іншого. Саме як протест проти такої м'якосердості критика Ніцше спрямована на ту етику співчуття, що утверджує співстраждання як найвищу моральну цінність і не має місця для всіх вимог надособистісної необхідності, що їх суворість та міць ставлять перед іншим.

Людська любов

Порухам співчуття, співстраждання і співрадості відповідають ті трансперсональні прагнення, що ми їх як прихильність і прагнення допомогти відокремили від прагнення любові між людьми. Коли тепер, згідно з дотеперішнім ходом, ми запитаємо, який різновид емоцій підпорядкований прагненню любові між людьми, мова лишає нас напризволяще. Точніше, ми бачимо, що словом «любов» вона позначає водночас і прагнення, і тематично належну йому емоцію. Така ситуація аж ніяк не випадкова і ні в якому разі не спирається на вбогість фантазії мови, бо її можна пояснити фактом, що внутрішня пов'язаність потягу і почуття досягає свого максимуму саме в любові, що любов відповідно до своєї сутності ніколи не доходить до кінця і ще жива як прагнення навіть у реалізації сприйнятого почуття. На цьому й зупинимось, а любов між людьми розглядатимемо відтепер не як прагнення, не як спрямованість на цінність, не з огляду на те, чого в ній шукають, а тільки як почуття, як переживання внутрішнього засвоєння, як перейнятість цінністю, отже, з огляду на те, що в ній знаходять.

---

* Шизотимні натури — див. типологію Кречмера.

Якщо співчуття — емоція «бути-одним-для-одного», в яких нас кличе і до нас звертається як цінність душевний стан іншого, в почутті любові між людьми цю роль виконує буття, і то саме буття іншого і яким він (вона) є, що розкривається нам як трансперсональна цінність. Що зворушує ендотимну основу як заклик цінності, цей заклик у любові між людьми, на відміну від співчуття, полягає не у тому факті, що інший страждає або радіє, а у факті, що інший існує, що він стоїть на горизонті нашого буття як смислова цінність. Об'єктна якість любові має характер ідеї. Як почуття любов є покликом, зверненим до суті ендотимної основи, і то так, що об'єкт сприймають як смислову цінність реальності, як ідею. Любов виповнена усвідомленням участі, завдяки якому існування коханої людини в часі висвітлюється й розкривається як понадчасове і абсолютне, десь так, як висловився герцог у трагедії Ґете «Рідна донька», отримавши звістку про смерть Євгенії:

Ти не мрія, яку я бачу,
Ти була і є. Господь колись тебе
Довершену задумав і створив,
Ти частка нескінченного
Та вічного й довіку ти моя.

Переклад Василя Стуса

Отже, в любові конкретне існування іншого дано як цінність ідеї, натомість у співчутті безпосередньою частиною нашого єства стає тільки добробут і горе іншого. Та й ендотимна якість у співчуття інша, ніж у любові. У співчутті — це радість або страждання з приводу радості або страждання іншого, в любові — переживання пов'язаності з кимось сутнім, у якому й завдяки якому індивід знаходить свою смислову реалізацію. Це почуття висловив Ґете в «Марієнбадській елегії»:

Цнота щедротних наших душ воліла
пречистої сянути високості,
щоб вічно безіменне появило
чарівні назви й таємниці прості.
Як вабила нас благість! Емпіреї
мені одслонювались біля неї.

Переклад Василя Стуса

Не тільки своєю об'єктною та ендотимною якостями, а й формою свого імпульсу любов відрізняється від співчуття. Співчуттю властивий жест допомоги, натомість любов прагне зробити все, що годиться, щоб зробити іншого очевидним у його смисловості й оголосити його значущість.

Так ми розповідали про відмінність між співчуттям і любов'ю. Щоправда, любов охоплює і співчуття. Якщо ми любимо людину, тоді зрозуміло, що маємо до неї й порухи співчуття. Та коли обернути це речення, воно не матиме слушності. Любов — більше, ніж голе співчуття,

вона далеко виходить за межі його тематики. На цьому слід особливо наголошувати на тлі різних спроб виводити любов і співчуття з одного коріння, а зрештою вважати, ніби вони однакові за своєю сутністю[91].

Якщо в любові іншого переживають як цінність певної ідеї, — отже, «так, як мав на увазі Господь» (Hattinberg), — це вказує на екзистенційні відносини та підпорядкування між «Я» і «Ти», на відносини, які треба не просто пояснити з погляду психології, запитавши про їхні мотиви, а й сприйняти як онтичний факт, тобто факт, що існував до всіх душевних відносин і переживань. Сутність людської любові буде незбагненна кожному, хто не вийде за межі психологічного кола з'ясування мотивації і не готовий визнавати існування за всяким мотиваційним поясненням ще й онтичний зв'язок. Це твердження слушне й щодо тих пояснень і тлумачень любові, які належать письменникові, що, можливо, висловив про неї найпроникливіші психологічні зауваги, — Стендалю[92].

На думку Стендаля, цінності, що їх закоханий, як йому здається, бачить у коханій істоті, є тим, що він створює у своєрідному акті самозасліплення, і то відповідно до картини, яку він залюбки б хотів бачити, отже, цілком у дусі речення, що любов засліплює. Це тлумачення Стендаль проілюстрував своїм славетним порівнянням з формуванням кристалів. Коли з гілки дерева позривати листя і вкинути її в ропу в соляній копальні, а через кілька місяців дістати з того розчину, відбудеться незвичайне перетворення. Непоказна, не дуже приваблива тверда гілка буде вкрита незліченними блискучими кристалами, які чарівно виблискуватимуть на сонці. Десь такий самий процес Стендаль бачить і в любові. Вона утворює, стверджує письменник, навколо справжньої постаті коханої людини чарівні кристали, бачить в іншому риси й чесноти, яких у тієї людини зовсім немає. Різниця між фактичною реальністю коханої людини і ціннісним образом, який собі створює закоханий, відповідає різниці між сухою гілкою і гарненькою гілкою, вкритою кристалами. Отже, утворення кристалів у любові — це переоцінка реальної цінності коханої людини.

Критик Стендаля може припустити, що інколи і справді відбувається таке ілюзорне перетворення коханої людини. Але це перетворення не має нічого спільного з сутністю любові, це тільки прикмета стану, який мова, дуже тонко відрізняє від справжньої любові, називаючи закоханістю. Людина закохана в певні, здебільшого навіть суто зовнішні риси, які мають привабливість і збуджують почуття: в постать, голос, очі, рухи тощо, і така закоханість робить сліпим до браку інших рис, в ілюзійному засліпленні вона не бачить, чого бракує коханій істоті. Натомість любов любить в іншому не ті або ті риси, — їх вона може цінувати й поважати, — а любить іншого в унікальності та незамінності його буття задля його вищих вартісних можливостей, незважаючи на притаманні йому поодинокі риси, що, відповідно до масштабу людської емпіричної оцінки, постають як певна вада. «Хто любить, — писав Кант у своїй «Антропології» (§ 74), — цілком може лишатися

зрячим, а той, хто закоханий, неминуче буде сліпим до вад об'єкта своєї закоханості, дарма що цей об'єкт через тиждень після весілля повертає собі власне обличчя». Відмінність між любов'ю і закоханістю виявляється передусім у тому, що людина по-однаковому може бути закохана кілька разів, тобто закохуватись у ті самі риси різних людей. Але кожна справжня любов неповторна та унікальна. Крім того, слід сказати, що закоханість часткова, натомість любов завжди має тотальний характер. І то в двох аспектах: і закоханого та людини, яка щиро любить, і об'єкта закоханості та об'єкта любові. В закоханості іншого не бачать у цілості його фактичного буття, а бачать тільки в частковості певних принад, які мають здебільшого чуттєвий характер. І навіть ці принади закоханий сприймає не в цілості та глибині свого душевного буття, а тільки у вузькому секторі. І то так, що протягом періоду закоханості відчуття принадності, що, як і кожне відчуття, рано чи пізно виснажується, згнічує решту душевних процесів, у яких ми помічаємо чесноти або вади іншої людини. Це згнічення створює місце для ілюзії формування кристалів.

Зрештою слід ще зазначити, що у випадку закоханості можна визначити мотив. Як уже сказано, можна закохатися в руки, голос, очі, взагалі у фізичний образ людини. Натомість на запитання, чому ми любимо саме цю людину, взагалі не можна відповісти, покликаючись лише на психологічні мотиви. Факт, що людина, яку люблять, отак незрівнянно і неповторно постає як вартість перед тим, хто любить, можна зрозуміти лише як уже нічим не обґрунтовану пов'язаність існування того, хто любить, із існуванням того, кого люблять, як онтичні відносини, тобто відносини, дані у зв'язку з дійсністю, відносини, які Ґете прибрав у шати символу вибіркової спорідненості й поетично висловив у вірші, присвяченому Шарлотті фон Штайн:

Скажи, що доля нам готує?
Скажи, що пов'язує нас?
Ох, ти була колись у давнину
Мені сестрою або дружиною.

Й передусім ширяє спогад,
Щоб наше бездогадне серце
Відчуло в собі вічну давню істину
І стан новий був для нього болем.

Переклад Тараса Грицевича

У цьому вірші автор розуміє любов між людьми як душевний акт, який уже не можна звести до психологічного мотиву, бо він лише виявляє досвідові земного існування онтично наперед задані відносини людини, яка любить, і коханої істоти. Така думка великою мірою відповідає Платоновому вченню про ерос, зокрема його міфові про попереднє існування душі в царстві ідей. Платон тлумачить ерос як прагнення душі до участі в ідеї, як реалізацію цього прагнення, чуття любові як спогад (ἀνάμνησις) про те, що колись було дане душі на горизонті

її існування, проте вона, втілившись для земного існування, одразу забула про те. В такому розумінні чуття любові можна порівняти з процесом, у якому приспаний на фотографічній платівці образ стає видимим при дотику реактивів. У любові образ коханої істоти, що як просте сприйняття доступний будь-якій іншій людині, набуває зміни та висвітлення, стаючи ликом смисловості, що його здатний бачити тільки закоханий. Унаслідок цього психологічну теорію формування кристалів поставлено, власне, на голову: не закоханий сліпий, а люди, які не здатні любити. Виходячи за межі кола людської любові, Ґете поширює слушність цього твердження на любов узагалі: «Людина може навчатися тільки в любові, і що глибшим та повнішим має бути пізнання, то сильнішою, могутнішою та енергійнішою повинна бути любов, стаючи справжньою пристрастю». Тож отак і психологічне розуміння Стендаля, згідно з яким образ коханої людини у схвильованості любові — не що інше, як суб'єктивне засліплення, — теж стає інверсованим, якот у випадку, коли людина прагне стверджувати, мовляв, те, що нам видається гарним у художньому творі, — обман, і то саме тому, що більшість людей не здатна помітити краси художнього твору і, скажімо, сприймає музичний твір лише як послідовність тонів.

Кохання і гуманна любов

Як людська любов як прагнення вказує на обидві форми любові — кохання (Erotische) й гуманну, то і як почуття вона постає перед нами у двох різновидах як кохання і як гуманна любов.

Як в почутті любові розкриті смислові й ціннісні змісти існування коханої людини стають головним смисловим і ціннісним змістом існування людини, яка любить, то в коханні з цим пов'язане ще й своєрідне переживання воскресіння і нового народження того, кого обіймає це почуття, спалах активності та енергії, в якому всі творчі сили й можливості власного буття зібрані ніби завдяки лупі. Кохання контрапунктно пронизане тематикою живого існування. Це ще й трансперсональне чуття і відчуття піднесеності життя. Отож Ґіґес у драмі Геббеля «Ґіґес і його перстень» отак характеризує свою любов до Родопи: «Мені здається, ніби я народився на світ мов зведений правцем, а від твого погляду він зник». В коханні йдеться про порив існування, піднесений пафос життєвості, і його характерною особливістю є те, що він пронизує все усвідомлення світу. Все, що трапляється у світі, постає в новій виразності й новому смислому забарвленні, не як те, що довго формується і здавна існує, а як одкровення, що відбувається кожної миті, як подарунок теперішності, як ласка творіння. Якщо вищеговорячи про радість, ми стверджували, що її слід розуміти як емоцію живого існування, коли те, з приводу чого радіємо, ми сприймаємо у своєму житті як подарунок, то тепер слід казати, що в коханні завжди міститься радість з приводу існування коханої людини, — радість, завдяки якій підноситься і власна життєва енергія. Про те, що під час кохання

справді відбувається спалах життєвої енергії, в якому ніби увесь світ набуває нового обличчя, або, точніше, обличчя чогось нового, красномовно свідчать літературні твори. Ми подамо тепер кілька прикладів[93]:

«Коли він оговтався від першого сп'яніння радістю й озирнувся на своє життя і свої стосунки, йому все видалося новим: обов'язки стали ще священніші, залицяння — активнішим, знання — виразнішим, таланти — могутніші, наміри — рішучіші»[94].

«Людина, яка любить, — це сонце, яке все бачить і все освітлює, а коли не любить — це темна оселя, де чадить лампа»[95].

«Я вже переконався, що у світі немає особи, гіднішої любові, ніж ця жінка, немає нічого життєрадіснішого, натхненнішого, осяйнішого, ніж чари, які випромінюються від неї. Після такої констатації лишається тільки один крок до повної капітуляції, до добровільно засвоєного погляду, що ці чари, гріючи, наче сонце, теж мають властивість усе розкривати і, ніби яскраве світло, надавати всім нюансам нової глибини, всім відчуттям дивовижної інтенсивності, всім думкам нової життєвої сили, тож усе, що переживав досі, видається мені невиразним і сірим»[96].

У книжці Стендаля «Про любов» сказано: «Палка любов показує людині всю природу в піднесених картинах, які ніби щойно відкрилися очам... Усе нове, все жваве». Це саме відчуття буяння життя та нового народження «Я» і світу в коханні зображує Г. Гессе у своєму «Листі юнака», що розповідає про те, як вплинуло на нього перше кохання: «Я раптом опинився в живому світі й тисячами міцних ниток був пов'язаний із землею та людьми. Мої почуття, здається, змінилися, стали гостріші та живіші, надто зір. Я бачив усе по-іншому, ніж давніше. Ні, не гостріше й точніше, а тепліше, п'янкіше, енергійніше... Навіть багато тонів і шумів, яких я раніше не помічав, набули нового значення, промовляли до мене й цікавили мене... Все навколишнє було любе мені і сповіщало щось мені, у світі вже не було смерті й порожнечі».

Якщо в цих цитатах в один голос описано переживання кохання як перетворення світу із зужитого тла та мертвої поверхні в буйну глибінь і жваву новину, тоді стає зрозуміло, що охоплена коханням людина кожну присутність коханої істоти переживає як нову. Жодна мить не є повторенням іншої, немає нічого зужитого та звичного. Коли внутрішньо байдужа людина дивується, що закоханому не набридає вигляд коханої істоти та спілкування з нею, це аж ніяк не засвідчує божевілля закоханого, як вважає Стендаль, бо ми стоїмо тут перед фактом, що в коханні захоплена людина перебуває в стані найвищої потенції життя, яка завжди є новою і творчою. Тільки тоді, коли життя у своїй найвищій потенції йде на спад, усвідомлення минувшини і теперішнього розпадається, і знову з'являються звичка і нудьга.

Якщо коханню притаманний піднесений пафос життєвості, схвильованість почуттів, з якою людина підноситься до ласки існування й переживає своє нове народження в духовній цінності, й коли при цьому

виявляється, що в коханні відіграє свою роль і контрапунктно резонує й тематика живого існування, то саме цим кохання відрізняється від почуття гуманної любові, яку греки називали словом ἀγάπη (аґапе). Щоправда, і тут, і там здійснюється вплив на існування людини, яка любить і чує заклик з боку об'єкта любові як осяйної духовної цінності. Завдяки висвітленню ціннісного образу коханої істоти, яке відбувається в любові, людина, що любить, набуває власного визначального смислового змісту. Саме це і становить спільну рису. Але гуманній любові бракує пафосу піднесеної життєвості й відродження. Щоправда, обидві форми любові виповнені усвідомленням, з яким кохану істоту залучають до спільного життя. Але в гуманній любові це життя не має претензій на власне існування і власну життєвість, отже, вільне від тематики життєвих потягів, це чисте «бути-одним-для-одного». Саме це становить відмінність між чуттям гуманної любові і чуттям кохання.

Здатність любити

Як і співчуття, людська любов має важливе значення для будівництва будь-якої спільноти. На основі широких зв'язків, породжених співчуттям, народжується товариськість, а на основі тісних зв'язків любові між людьми — дружба, шлюб і родина. Щодо цього було б важливо з погляду характерології запитати, наскільки людина взагалі здатна до людської любові. Цілком розважливо говорити про натури, здатні до любові й не здатні до неї[97]. Також відмінність кохання від гуманної любові має значення з погляду характерології. Тут чоловіча і жіноча статі різняться між собою передусім у своїх взаємних стосунках. Щоправда, обидві статі однаково здатні до кохання. І все-таки в жінок набагато більше, ніж у чоловіків, кохання перебуває під впливом гуманної любові, що виявляється у відданості, самопожертві та піклуванні. Звичайно, й серед жінок існують індивідуальні відмінності. У своєму романі «Дві жінки» Бальзак протиставить один одному два типи: еротично люблячу, «вічно кохану» і жінку, наділену гуманною любов'ю, жінку, що передусім дружина і мати. І все-таки можна стверджувати, що жінка має більшу, ніж чоловік, готовність і здатність до відданості, яка ніби дарує себе, до гуманної любові[98]. Це може бути пов'язане з тим, що любов у чоловіків узагалі рідше, ніж у жінок, відіграє абсолютно домінантну роль. Адже найвищий зміст своєї перейнятості чоловіки пов'язують не з особами, а зі знеособленою або надособистою реальністю, справою або універсальною ідеєю. Тією мірою, якою чоловік здатний до відданості, сенс свого існування він вбачає в тому, щоб присвятити себе якійсь справі або універсальній ідеї, і то набагато більше, ніж жінка, яка, виявляючи соціальне піклування, у своїй відданості та участі, власне, завжди існує задля інших людей: власного чоловіка, своїх дітей, членів громади, і саме в цьому її існування знаходить своє смислове наповнення[99].

Ненависть до людей

Термін «людська любов» позначає водночас і прагнення, і почуття, так само і термін «ненависть», цей негативний партнер любові. Як почуття ненависть — це чуттєвий порух, на горизонті якого інший постає як щось безвартісне. Щоправда, це твердження слушне й про антипатію і зневагу. Та якщо в антипатії ми уникаємо іншого, а в зневазі не помічаємо його, суть ненависті полягає в тому, що об'єкт ненависті безпосередньо обходить нас, ми відчуваємо, як усе наше єство закликає знищити ненависну особу, причому «бути-одним-для-одного» любові перетворюється в «бути-проти-одного». Як у любові жертвують власним існуванням задля буття коханої істоти, так і ненависть у своєму намірі знищити ненависну особу може дійти до жертвування власним життям. Письменник Лєсков у своєму оповіданні «Леді Макбет Мценського повіту» подає приклад такої ненависті. Катерина Львівна, що з любові до Сергія скоїла три вбивства, і за те її разом із коханим вислали до Сибіру, скочила при переїзді через Волгу в ріку, щоб під час падіння потягти за собою на дно ненависну суперницю, до якої повернулася любов Сергія, і при цьому вона сама гине.

Завершуємо цим розгляд почуттів людського «буття-з-іншим» і «буття-одним-для-одного». Вони відповідають прагненням участі в житті ближніх, що були виділені як перша група трансперсональних прагнень, і то з огляду на те, що навколишні люди становлять для людини особливо важливе життєве коло.

Якщо тепер знову пригадати трансперсональні прагнення по той бік цього кола навколишніх людей, тоді ми матимемо провідні нитки для з'ясування інших перехідних почуттів і дійдемо передусім до почуттів творчості та інтересів.

б) Емоції творчості та прагнення знати

Радість творення

Про те, що відповідне потягу до творення почуття — радість творення — цілком сповнена тематики трансперсональних рушіїв свідчать, наприклад, слова А. Каррела: «В радості творення втрачається усвідомлення власної особи й людина занурюється в інше та інших»[100].

Ноетичні почуття

Почуття, які відповідають тематиці прагнення знати (інтерес, зацікавлення), ми позначаємо, йдучи за грецьким словом νόησις (мислення), як ноетичні почуття. У прагненні знання ми шукаємо світ як предмет пізнання, що відбувається на основі мислення. Там, де це прагнення зустрічає те, що ми сприймаємо у світі, виникає ціла низка почуттів. До них належать передусім подив, здивування, саме про це Платон казав, що воно — головне переживання будь-якої філософії, причому під філософією Платон розумів не що інше, як пізнавання

дійсності, όντως όν (онтос он), що під ним розуміють, власне, суттєве пізнавання. У почутті подиву світ постає передусім у світлі можливості ставити йому запитання та пізнавати його. Подив пов'язаний взагалі з фактом, що щось взагалі існує й існує саме таким, яким є, і що при цьому існує можливість ставити світові запитання та пізнавати його як смислову цінність. У ноетичному почутті подиву ми відкриваємо ніби сенс людського існування в тому, що знаходимо світ як щось мисленне та пізнавальне (що про нього можна думати й можна його пізнавати).

Із подивом, дивуванням споріднене почуття захоплення. Ми захоплюємось чимось тоді, коли чиєсь існування і характеристики пропонують себе нашому пізнанню як щось, що виходить за межі сфери звичайно-можливого і загально-очікуваного.

У подиві світ приваблює нас як об'єкт можливих запитань, що ввійдуть у знання, і це започатковує процес мислення. Цей процес теж супроводять почуття: від сумніву до переконаності. У сумніві опиняється у світлі невизначеності та невирішеності те, до чого звернене було запитання, тож прагнення знання натрапляє на відмову або перешкоду. Протилежністю сумніву є переконаність — почуття впевненості, в якому наше прагнення знання дійшло до своєї мети.

Говорячи загально, в ноетичних почуттях стають видними корені, якими мислення та пізнання пов'язані з ендотимною основою. Ці почуття доводять, що вмісти мислення та пізнання є для людини цінністю. Пізнання та мислення — аж ніяк не просте пасивне відображення дійсності в дзеркалі свідомості, це не є щось, перед чим ми байдужо стоїмо. Мислення і пізнання походять радше від активності живих запитань і пошуків відносно дійсності. Отже, людина не розчиняється екстатично у своєму навколишньому світі, де вона стає ніби керована ним. Тож і ноетичне почуття, в якому дійсність відображена на ендотимній основі як об'єкт запитань — прагнення знання, породжене цими запитаннями-пошуками, специфічними для людини, і намагається поставити світ перед собою як упорядковану і наповнену значенням структуру, яку можна пояснити з допомогою понять і суджень.

в) Емоції «любові до чогось» (іншого, ніж люди) і почуття обов'язку

Любов до чогось

Йдучи вперед за провідними нитками нашої класифікації і дійшовши до трансперсональних рушіїв, тепер, запитуючи про почуття, які відповідають тематиці прагнень любові до чогось, спрямовані на сутнє взагалі, ми не маємо ніякої іншої назви, крім самої любові. Тому термін «любов» ми використовували в чотирьох контекстах: для позначення людських прагнень товариства («бути-з-іншими») і прагнення «бути-одним-для-одного», і трансперсональних почуттів, спрямованих не конкретно на навколишніх людей, а на світ узагалі, крім того, й для позначення почуттів, а тут ми знову характеризуємо ним і

почуття в стосунках між людьми, і почуття, спрямовані на речі, сутності та події. Почуття любові, спрямоване на об'єкти, які не є людьми, має багато спільних принципових, істотних рис із любов'ю між людьми. І в почутті любові, не спрямованому на особу, — в любові до батьківщини, до природи, до мистецтва — сутнє стоїть для нашого сприйняття під знаком ідеї як те, про що відомо, що його конкретне існування в його унікальності та незамінності має сенс і що добре, що воно існує. Саме це становить об'єктну якість і любові до чогось. До того ж і її об'єкт має цінність ідеї, тобто поміченого смислового змісту певної реальності в цілості світу, в якому міститься горизонт нашого буття. І в любові до чогось перед нами завжди постає що-небудь у світлі смислового змісту з усією вагою реальності, наділеною певною сутністю. Її ендотимною рисою є переживання причетності, залученості до цього сенсу переживання власної наповненості сенсом. Любов до чогось надає її носієві «вичерпного почуття цінності» (Ніколай Гартман). Отже, почуття любові, спрямоване на не-особу, репрезентує екзистенційні відносини та підпорядкування між людьми і світом. У цьому розумінні можна стверджувати, що любов є досвідом, у якому людина уперше може знайти свою своєрідність, і то як духовно-особиста істота, що їй світ розкривається як смисловий горизонт, у якому вона живе. Через те в почутті любові ми завжди переживаємо ще й певне зобов'язання. Воно стосується об'єкта любові — тією мірою, якою цей об'єкт у його унікальності та конкретному існуванні сприймають як ідею, а кожна ідея завжди містить у собі заклик і звернення до людини. В почутті любові до чогось наше існування ніби покликане під гаслом, що тільки той світ матиме сенс і повинен бути, в якому існує об'єкт любові. Отож і в любові до чогось є невпинне підтвердження об'єкта, що його любить людина, сприяння його вартісному вияву, вказування на його реальність та висока оцінка його як ідеї, задля якої існує ця любов у світі. Це становить форму імпульсу і в любові до чогось.

Нормативні почуття

Ми вже казали, що ідею шукають не тільки в конкретному й одноразовому, як-от у любові, а й у абстрактній універсальності. Це твердження слушне і для трансперсонального рушія, який ми охарактеризували як нормативні мотиви. Їм теж відповідають певні почуття: нормативні почуття. Сюди належать передусім *почуття обов'язку і почуття справедливості*. В нормативному почутті відбувається сприйняття закликів, що їх тільки непоправний психологізм може виводити від закладеного глибше мотиву страху.

Те, що нас зворушує у нормативних почуттях, має універсальну слушність, передусім ідеї обов'язку і справедливості, які безпосередньо пов'язані з нашою ендотимною основою і засновують там те, що ми називаємо нормативними зв'язками. Якраз уявлення про зв'язок і засвідчує, вочевидь, фактичну вкоріненість нормативних порухів у ендо-

тимній основі. Адже сенс вимоги «Я повинен!», обов'язку і справедливості походить не від логічної обов'язковості якогось обрахунку, не від міркувань про доцільність певної дії або бездіяльності з огляду на наслідки, а отже, й не на успіх, і не з огляду на розум, а з безпосередньої перейнятості смисловою цінністю. Нормативні почуття репрезентують турботу, відчуття своєї причетності, і ця турбота є процесом ендотимної основи, а не справою раціонального розуміння.

Крім почуття обов'язку і справедливості, до нормативних почуттів слід зарахувати *обурення, протест і гнів*. Спершу це видається дивним. Насправді названі почуття можна зрозуміти лише на основі трансперсональної тематики. Адже ми обурюємось якоюсь дією, вчинком, недбальством, протестуємо або гніваємося завжди в ім'я того, що мало бути або статися. Те, з приводу чого в нас виникає обурення, протест і гнів, — це завжди якась дія або вчинок, у процесі яких знехтували те, що мало стати або відбутися. Ендотимна якість полягає в покликаності до позиції протестів і заперечень. Обурення, протест і гнів різняться формами імпульсів, які властиві їм. В обуренні заперечення обмежуються словом, обурення лишається, так би мовити, теоретичним. У протесті заперечення розгортається вже як дія, людина випростується, повстає. Проте тільки в гніві з'являється жест нападу і втручання, спрямовані на інстанцію, через яку зазнав шкоди закон про те, що мало бути або статися. В Біблії йдеться про Господній гнів. *Гнів* висловлює те, що присутнє в переживанні як сформульована або здатна для сформулювання вимога, спрямована до якоїсь певної відповідальної особи. За релігійним уявленням про Божий гнів стоїть ідея всемогутності Господа, покори, якої він вимагає від людей, і ця всемогутність у Божому гніві активна проти того, хто порушив його вимоги.

Саме тут і виявляється відмінність між гнівом і люттю. Ми гніваємося в ім'я того, що мало статися відповідно до якоїсь загально чинної норми. В гніві завжди є смисловий зв'язок. А до люті ми завжди доходимо в ім'я вимог нашого індивідуального самобуття. З цим пов'язане й те, що в гніві ноетичний горизонт свідомості зберігається, тоді як у люті він цілком затьмарений. Гнів вільний від усіх тупих порухів, характерних для почуття люті. Справедлива людина цілком може розгніватися через те, що комусь іншому заподіяно протиправне зло, але ніколи не доходить до люті. Принципова відмінність між люттю і гнівом, якої у звичайному мовленні часто недобачають, можна найвиразніше усвідомити, коли замислитися, що можна говорити про Господній гнів, але було б блюзнірством говорити про його лють[101].

Людина інколи може розгніватись — це твердження слушне і щодо протесту та обурення. Якщо дивитися об'єктивно, для гніву немає ніяких підстав. Проте людина, що дійшла до гніву, обурення та протесту, завжди вважає, що має право на таке почуття, тобто коли дивитися суб'єктивно, вона завжди справді розгнівана, обурена або в стані протесту в ім'я того, що відповідно до об'єктивного і загальнообов'язкового порядку мало бути або статися. Пов'язаність із цим порядком

зберігається ще й тоді, коли ми обурюємось, протестуємо або гніваємось із приводу того, що нам заподіяли особисто. В цих випадках ми теж не реагуємо сліпо, як під час люті, а тільки в ім'я того, що воно слушне для всіх, слушне й для нас як право і основа.

г) Почуття ностальгії за абсолютним

Остання група трансперсональних почуттів була названа ностальгією за абсолютним. Вони пронизані шуканням чогось, що звільнить від плину часу і закону минущості, а участь в абсолюті звільнить людину від власної скінченності. Цього абсолюту шукають у потязі до художнього формування, до переродження світу із власного внутрішнього життя, далі в метафізичній потребі і, нарешті, в релігійних пошуках Бога і запитаннях про нього. Цим прагненням відповідають художні (естетичні), метафізичні і релігійні чуттєві порухи.

Мистецьке захоплення

Об'єктну якість художнього переживання становить те, що у сенсорному вигляді художнього твору,— хоча він завжди є чимось конкретним і одноразовим, — абсолют стає транспарентним і його переживають. Художній твір — це смисловий зміст світу, який у собі самому містить легітимацію свого буття і вказує на себе як на перший і останній зміст, тобто аж ніяк не на інші змісти душевного досвіду. Він не має ані попередників, ані наступників. Об'єктне, те, що подобається нам у художньому творі, має в собі характер самозрозумілості, наче воно існувало з давніх-давен, ніби взагалі є якоюсь вічною праформою реальності, дарма що тільки тепер розкрилось у переживанні або виявилось у формах твору, створеного геніем митця. Як має бути створений об'єкт у сенсорній формі, щоб його сприймали саме так, — це вже запитання, на яке повинна відповісти естетика. З огляду на переживання своєрідність естетичного чуття щоразу полягає в тому, що ми переймаємось ніби метафізичною вагою явища в його сенсорній формі, доступній сприйняттю. Ми сприймаємо його не як зображення або знак чогось надчуттєвого або позачуттєвого і не як елемент сукупності зв'язків досвіду, а як важливий сам по собі праобраз, як присутність, у якій ми безпосередньо беремо участь у глибинах свого єства. Сенсорно дане має таким чином для сприйняття характер абсолюту, який особливо виразно проступає в Шопенгауеровій філософії мистецтва, що її він розвиває в третій книзі свого головного твору «Світ як воля та уявлення». Художній твір — не відображення речі, яка існує «тут-і-тепер» і що має свій час та місце в плині нашого емпіричного і скінченного індивідуального буття і певним чином указує на його вимоги, цілі та потреби, а є ідеєю, вічною праформою сутнього, є ніби вікном в абсолют, суттєвим і тривалим елементом явища. Якщо сказано, що навіть у любові, еросі, конкретно унікальне та сутнє ми сприймаємо як цінність ідеї, що навіть любов як прагнення є спробою досягти

вічності, тож і в естетичному переживанні завжди має бути присутнє чуття любові. Це одна з головних думок у Платонових діалогах «Бенкет» і «Федр».

Характерові абсолюту, з яким сприймаємо доступне в сенсорній формі під час мистецького захоплення й від якого, зрештою, має починатися кожна спроба філософії мистецтва, відповідає й усвідомлення часу, що ним виповнене художнє переживання і що становить важливий елемент ендотимної якості, притаманної художньому переживанню. Минуле і майбутнє зникають зі свідомості, так само й прометеївська структура наших надій і побоювань зникає ніби у нескінченній теперішності, коли вона розкриває собі художню сутність у споглядданні. Мить вивільняється з ланцюга, який пов'язує минуле і майбутнє, і стає самостійною, її вже не сприймають як кінцевий пункт становлення і як початок прийдешнього, вона стає теперішністю, замкненою в собі, в якій розчиняється наше мислення й губиться наша воля. Неспокій пошуків, прагнень і пожадань, сподівання на те, чого ще немає, надії, турботи і піклування принаймні на мить угамовуються, наше буття вирівнюється, гармонійно піднесене в замкнене в собі розгортання художнього образу. Все це становить ендотимну якість художнього сприйняття, і саме на це натякають естетичні теорії Канта і Шопенгауера, коли Кант говорить про «незацікавлене задоволення», а Шопенгауер — про «безвольне» споглядання. В художньому сприйнятті людина ніби поринає в об'єкт і наповнюється його спокоєм або рухом. Вона підноситься над своїм індивідуальним буттям до позбавленого бажань та індивідуальності споглядального єднання суб'єкта і об'єкта. Під час усвідомлення художнього об'єкта сприйняття власного існування переходить у цілковите самозабуття. Людина позбувається своєї пов'язаності з часом та скінченності через участь в об'єкті як в абсолюті, який сприймають над часом.

Якщо ми вже з'ясували названі риси художнього переживання, в такому разі проливається певне світло на його характерологічне значення, і то не тільки на закладені в ньому шанси, а передусім на небезпеку для людини, яка виступає назустріч світові й життю з очікуванням мистецького захоплення. Факт боротьби за існування видається їй суперечливим здоровому глузду, і вона дуже легко опускає руки там, де треба боротися з перешкодами[102].

Метафізичне почуття

Ми описали художній потяг, як властиво те, що в сенсорному сприйнятті, в тому, що називаємо спогляданням, ми ніби шукаємо вікна до абсолюту. Метафізична потреба полягає в розкритті абсолюту мисленням і цьому прагненню теж підпорядковані почуття. Тут знову слід назвати вже згадане ноетичне почуття подиву, і то його найвищу форму — філософський подив. Після Платона філософія перейшла до висвітлення ὄντος ὄν, істинного і справжнього сущого, яке можна досяг-

ти в царстві ідей. Ідея в Платона має не тільки суто логічне значення поняття, яке дає нам змогу впорядковувати хаос явищ, а отже, перетворювати горизонт, на якому ми живемо, в орієнтаційне поле, яке можна озирнути і почленувати. Власне значення ідеї в Платона метафізичне. В ідеї стає видимою властива і справжня сутність речі, вічна й незмінна. Мінливі явища, до яких ми застосовуємо уявлення, — лише минущі та мінливі відображення тих позбавлених часу праобразів сущого. Отже, й створені думкою образи ідей — це вікна в абсолют. Платон називав подив головним філософським переживанням, і під цим слід розуміти, що у філософському подиві сприймають мінливі явища та можливість досліджувати їх у їхній метафізично-ідеальній формі поза часом, а отже, й можливість участі в абсолюті.

До почуттів, підпорядкованих метафізичним зусиллям, належить поряд із подивом ще й інше: благоговіння. Благоговіння — це, власне, метафізичне зворушення, зворушення таємницею буття і незбагненністю творіння. В благоговінні — саме це й становить його об'єктну якість — ми знаємо те, що описуємо межовими поняттями трансцендентності і трансцендентного, а саме — таємницю, що охоплює всі речі, розміщену по той бік усякої збагненності, основу творчого походження всього буття, з якого виринає одиничне. У благоговінні ми розуміємо те, «що вирізняється на фоні ясного та прозорого світу повсякденного життя, і саме в ньому стає відчутним прихований, темний і таємничий глибинний вимір»[103]. Те, що стає для нас присутнім у благоговінні і сприйманим у глибині ендотимної основи, — це є незбагненне, якраз саме трансцендентне. В такому розумінні благоговіння — це відкритість до дива буття, але під дивом слід розуміти не те, що суперечить розумові, абсурд, а таємницю буття, розміщену відповідно до своєї сутності по той бік усякої раціональної збагненності та визначеності, таємницю, що в реальності ясного дня всюди оточує нас і промовляє до нас, якщо ми відкриваємо себе їй саме з позиції благоговіння. В усіх метафізичних зусиллях, в усій метафізичній зворушеності можна відчути благоговіння, за всякими метафізичними уявленнями стоїть ще остання таємниця буття, яка ще в жодному понятті цілком не розкрилася. У благоговінні ми почуваємося малими супроти трансцендентного й водночас великі тією мірою, якою внутрішнє засвоєння трансцендентного пов'язує нас з абсолютом і ми в цьому зв'язку відчуваємо, що звільнилися від часового потоку випадкового і мінливого. Саме це становить ендотимну якість благоговіння. Форма її імпульсу — жест смирення, приглядання, сприйняття того, що є і що відбувається, бо воно походить із трансцендентності; стримування всього, до чого нас спонукають вимоги індивідуального буття, домагання егоїзму, жадоби влади і значущості. Благоговіння — «своєрідна готовність до прийняття чогось вищого, смислових структур, які підносяться над світом повсякдення і його досвідом»[104].

Релігійне благоговіння

Благоговіння виникає не тільки у реалізації метафізичної потреби, в процесі метафізичного зворушення, а також і передусім у процесі релігійного зворушення. Це стає зрозумілим із факту, що і в пошуках Бога вібрує метафізичне питання про абсолют. Особливість релігійних переживань полягає в тому, що абсолют присутній способом, який важко означеннями божественного, святого і священного визначити та пояснити, що існує по той бік усього, що бодай наближається до можливості раціонально описати як найвищу форму смислової реалізації людського існування. Божественне має характер непохитної і найвищої повноти буття, яка уневажнює всю минущість, сумнівність і крихкість окремих явищ та існування, у яких ми їх бачимо. Сприйняте в досвіді унікальне та окреме постає на тлі горизонту, з яким пов'язана людина і на якому весь неспокій життя, вся марність індивідуального життя, все вбоге, недостатнє й минуще касується в неминущій і несхитній ціннісній реалізації. Життя людини міцно опирається на переживання божественного. Те, про що йдеться в пошуках абсолюту, має свою найвищу реалізацію у сприйнятті божественного, святого і освяченого. В цьому подоланні якраз і полягає ендотимна якість релігійного переживання. Його жест — смирення, жертвування, готовність і відкритість. Суть справжньої релігійності і справжньої релігійної зворушеності реалізується не там, де людина зі страху перед долею і дбаючи про своє самозбереження, звертається до Бога, а лише там, де людина, повнячись благоговінням, знає, що вона пов'язана з якимсь вищим, всеосяжним буттям, і з цієї причини перебуває по той бік будь-якої поняттєвої збагненності. Саме на цій основі слід розуміти важливу з погляду характерології рису, що релігійна людина демонструє особливу витримку, довіру до сенсовності світу і долі, несхитність супроти будь-яких спокус і загроз[105].

ґ) «Серце» (Gemüt) і совість*

Намагання упорядкувати розмаїття почуттів досі виявлялось у поділі на три великі групи, які відповідають класифікації прагнень і потягів: на почуття тематики життєвості, почуття тематики індивідуального самобуття та трансперсональні почуття. Ці тематично різні групи можна позначити ще і як почуттєві сфери.

Сферу трансперсональних почуттів ми звикли також називати двома особливими термінами, а саме: серцем і сумлінням. Ми говоримо про порухи серця і порухи сумління. Тепер нам треба тільки докладно пояснити, наскільки серце і сумління справді належать до сфери трансперсональнинх почуттів.

---

* Німецьке слово «Gemüt» перекладають як душа, вдача, серце. У цьому контексті перекладаю його як «серце».— *Ред.*

Серце

Щодо поняття «серце»[106], передусім слід зазначити, що воно огорнуте справжнім туманом мінливих і важких для визначення значень. На перший погляд, створюється враження, ніби поняття «серце» стосується лише сфери соціальних почуттів, які виникають у процесі спілкування між людьми. Коли кажемо про людину, що вона має серце, ми передусім думаємо про те, що вона здатна перейматися тими цінностями людського життя, які стосуються співчуття, кохання та гуманної любові і які в цих порухах безпосередньо стають елементами нашого єства. Отже, серце становить — принаймні складається таке враження — «суттєве ядро того, що повністю або почасти визначає такі риси, як увага до інших, співчуття, альтруїзм, прихильність, любов до людей, почуття солідарності»[107].

І все-таки поняття «серце» ми розуміли б дуже вузько, якби сприймали його тільки в значенні стосунків між людьми. У висвітленні того, що називаємо серцем, ми ступимо один важливий крок далі, якщо нагадаємо собі, що «безсердечний може бути, як правило, «позбавлений любові» в ставленні і до людей, і до речей»[108]. Це означає, коли зробити це твердження позитивним, що серце виявляють і в любові до речей, рослин і тварин. Коли людина радіє або сумує з якогось приводу — це показник серця. Всюди, де ми «до чогось прихильні», де нам щось «припало до серця», або «прикипіло до серця», йдеться про переживання серця. Коли ми змушені розлучитися з якимсь звичним або знайомим середовищем, містом або краєвидом, то відчуваємо, якою мірою належимо йому, а воно — нам, у такому разі теж зачеплена сфера серця. В усякій ностальгії промовляє серце. Якщо пошукати спільного в названих прикладах і спробувати звести його до однієї формули, нею буде термін «зв'язок» (у значенні латинського дієслова religere — «прив'язувати», «закріплювати», похідне від нього слово religio), який найкраще відповідає сутності цього спільного. Отже, уявлення про серце поширюється за межі соціальних понять й означає сферу зворушеності почуттями, в яких переживають, власне, чутливу до цінності участь у людях, істотах та речах і пов'язаність із ними, взаємну належність. Мати серце, якщо розуміти це в такому значенні, — означає бути відлунням навколишнього світу і людей, висвітлювати їх у собі, безпосередньо робити їх часткою свого єства як горизонт сущого, що містить у собі свій сенс та вартість[109].

Це твердження слушне не тільки щодо соціальних почуттів, а й щодо почуттів творчої діяльності, ноетичних почутттів та почуттів абсолюту. Радість творчості, подив і здивування, естетичні переживання, благоговіння як метафізичне зворушення і релігійне переживання теж є порухами серця. В них теж твориться горизонт духовних вартостей, від якого наше буття набуває свого сенсу і повноти.

Залишається тільки спитати, чи поняття про серце можна застосувати й до нормативних почуттів. Приводом для цього запитання стало те, що, як ми знаємо з досвіду, нормативні почуття — передусім

почуття справедливості й почуття обов'язку — нейтральні щодо соціальних почуттів, як стверджує Кант у фрагменті зі своїх «Основ метафізики моралі»: «Якщо природа взагалі вклала мало симпатії в серце тієї або тієї людини, якщо вона (принаймні будучи чесною людиною) має холодний темперамент і байдужа до страждань інших людей, можливо, тому, що й до власних страждань ставиться з особливим даром терпіння та стриманої сили, і тому припускає, що й інші люди повинні мати цей дар або навіть вимагає його, і якщо природа, власне, не створила таку людину (яка, щоправда, є не найгіршим її продуктом) для людської радості, то чи не знайде вона сама в собі причину надати собі вищої вартості, ніж ту, яку може мати зичливий темперамент? І все-таки! Саме там зростає цінність характеру, що є моральним і найвищим без усяких порівнянь, де людина чинить добро внаслідок не схильності, а обов'язку»[110]. Сам Кант до сфери серця (Gemüt) зараховував тільки нормативні питання. І чинив так, безперечно, слушно, якщо своєрідність серця ми вбачаємо в тому, що до нього входять трансперсональні зв'язки. Серце — це сфера ендотимної основи, в якій людину покликано піднятися над собою, тобто почуватися піднесеною над собою для участі в смислових цінностях та пов'язаності з ними. «Серце — місце наших зв'язків»[111]. У порухах серця людина сприймає світ, у якому вона має дбати про своє існування, не як про життєву або егоцентричну цінність, а як про цінність смислову.

З огляду на донауковий мовний ужиток видається необхідним відрізняти вузьке і спеціальне значення «серця» (Gemüt) від ширшого і загальнішого. Перше значення виявляється там, де зв'язок зумовлений переживанням інтимності конкретної зустрічі та належності. Якщо розуміти серце в цьому вузькому значенні, тоді до нього належать зокрема почуття радості та смутку, бо ж у них резонує сердечне переживання, крім того, симпатія і повага, натомість за певних обставин глузування і, хай там як, глум слід розуміти за ознаку безсердечності, далі йдуть співчуття і людська любов, любов до істот і речей, радість творчості, подив і захоплення, вдячність, сором і каяття, художня зворушеність, благоговіння і релігійне переживання.

Що більше у трансперсональних почуттях зникає інтимність конкретної зустрічі та зв'язку, поступаючись усвідомленню обов'язковості загальних правил і вимог, то більше розширюється поняття про серце, доходячи до свого найзагальнішого значення, в якому воно тотожне зі сферою трансперсональних почуттів. Якщо розуміти серце в цьому найширшому значенні, поняття про серце охоплює ще й почуття поваги, а також нормативні порухи почуття обов'язку і почуття справедливості.

Совість

Коли, як сказано, в серці виявляється здатність до трансперсональних зв'язків, з цих зв'язків завжди виникає почуття відповідальності за понадіндивідуальні цінності, які переживають у серці. Це

СОВІСТЬ ЗЛОДІЇВ

Ассошіейтед прес. 18.04.1963.
О 3:30 пролунав телефонний дзвінок у кімнаті настоятеля парафії св. Генріха у м. Нешвілл, штат Теннесі, США.
— Чи то отець?
— Так, — відповідає о. Джозеф Сайнер.
— Погляньте на перше сидіння вашої машини. Там ми поклали гроші з церковного грабунку минулої неділі. Чиста совість нам потрібна більше ніж ті гроші. Ми просимо церкву пробачити нам цей великий гріх супроти Бога. Отче, будь ласка, подайте повідомлення в газету, що гроші повернуті і що Ви нам пробачаєте.

почуття має своє коріння в тому, що ми називаємо совість. У совісті те, що ми в порухах серця переживали як зв'язки, чинить вплив на наші дії. Як і всі почуття, почуття серця теж містять компонент імпульсу, який знаходить свою реалізацію в діях. У порухах совісті ми ендотимно переживаємо реалізацію або нереалізацію зобов'язань і зв'язків, сприйнятих у почуттях[112]. Тож ми маємо право говорити про соціальну совість, совість істини, совість діяльності, совість праці. Совість може допікати нам, коли не дотримуємося імперативу формування нашого життя в праці. Позбавленими совісті ми називаємо людей, які взагалі не визнають ніяких понадіндивідуальних зобов'язань для керування своїм життям і його формування. Це люди, яким бракує будь-яких прагнень і трансперсональних почуттів.

Якщо висловитися точніше, совість завжди виявляється тоді, коли ми усвідомлюємо, що хочемо зробити чи вже зробили щось таке, чого не повинні були б робити. Щоправда, аби надати сили порухам совісті, суто теоретичного погляду на заплановані або здійснені переступи чи недогляди не досить. Навіть лиха людина, яка безперешкодно віддається безпосереднім поривам своїх жадань, свого егоїзму і владолюбства, може мати такий теоретичний погляд, проте її совість анітрохи не озветься. Порухи совісті виявляються тільки в тих людей, які в глибині душі відчувають, що їх зобов'язують понадіндивідуальні імперативи, тобто вони сприймають надіндивідуальні зв'язки, передусім зобов'язання співчуття, любові, благоговіння й просто поваги, а також нормативність визнання загальних моральних вимог справедливості і несправедливості, добра і зла. Тільки в цьому випадку діє почуття відповідальності. Воно ставить людину перед запитанням, чи має сенс світ, в якому те чи те існує чи відбувається. Людина постає перед цим запитанням, усвідомлюючи, що саме від неї залежить, чи те або те станеться або існуватиме далі, отже, чи світ реалізує свій сенс. Ми завжди відчуваємо докори совісті, коли усвідомлюємо, що у своїх діях чи бездіяльності не відповідаємо або не хочемо відповідати зобов'язанням і обов'язкам, які переживаємо в порухах серця в широкому значенні цього слова. Щоправда, це усвідомлення може набувати різного ступеня ясності та виразності. Дуже часто вже скоєний або запланований

переступ є тільки ледве помітним на периферії свідомості, бо людина намагається не признатися собі в ньому, і все-таки нечиста совість озивається в ній тупим неспокоєм. Тією мірою, якою ми переживаємо в совісті почуття відповідальності перед обов'язками, що походять від смислових цінностей, це почуття належить до серця в широкому розумінні цього слова.

Щоправда, вказівка, що совість повідомляє про сприйману в серці пов'язаність власного існування зі смисловим станом світу й зумовлені ним обов'язки, розкриває тільки один аспект совісті. І справді, совість має (дволике) обличчя Януса. Воно поглядає не тільки на смислову цінність світу, з яким ми пов'язані через серце, інтимність почуттів натякає, що в них завжди йдеться про нас самих, і то про наше духовно-особисте «Я». Совість допомагає усвідомити, що ми є саме тією людиною, яка вчинила або хоче вчинити те або те, тобто своїм учинком вирішуємо, які ми, й самі себе обираємо*. Тож совість ставить нас перед запитанням, чи те, яким творимо себе своїми вчинками чи бездіяльністю, хочемо обрати собі за нашу сутність на все своє життя. Каяття — емоція совісті, пов'язана, як ми вже казали, власне, не з наслідками вже скоєного вчинку, а з нами самими як з істотою, здатною на такий учинок. Отже, совість охоплює не тільки відповідальність та обов'язки перед світом, а неодмінно ще й відповідальність перед самим собою.

Тому зворушення совісті завжди є також зворушеннями тематики прагнень власної гідності, своєї самоповаги. Названа вище двоаспектність совісті точно відповідає фактові, що в прагненні до самоповаги пролягає міст від прагнень індивідуального самобуття до трансперсональних прагнень. Немає самоповаги без, як казав В. Штерн, інтроцепції, засвоєння смислових вартостей світу. В прагненні самоповаги ми стараємось реалізувати наше індивідуальне буття як сенс, виходячи за свої межі, ми прямуємо до смислових цінностей світу. В почуттях совісті завжди озивається подвійність, яка, проте, у своїй двоїстості становить нерозривне ціле: невиконання того, про що йшлося в трансперсональних прагненнях, а водночас і невиконання того, про що йшлося в прагненні набути власної гідності і самоповаги.

Отже, совість займає те місце в душевній структурі людини, в якому тематика індивідуального самобуття переходить у трансперсональну тематику. Це те місце, де формується індивідуальне буття особи в її унікальності, свободі обирати саму себе та у відповідальності перед собою і смисловим станом світу. Якщо під словами про серце, коли брати його в широкому значенні, й розуміється сфера трансперсональних почуттів, то в совісті серце поєднується з духовно-особистою тематикою індивідуального самобуття.

Якщо словами «серце» і «совість» характеризують особливу сферу почуттів, це, звичайно, не випадково, а, вочевидь, має свою причину

---

* Французький філософ Жан-Поль Сартр висловився: «Людина "не є", вона творить себе власними вчинками».— *Ред.*

в тому, що серце і совість мають особливе антропологічне значення. У зворушеннях совісті виявляється, що людина — не лише учасник доіндивідуального життя, не тільки окрема істота, яка утверджується в боротьбі за існування, а й те, що, по суті, вона ще й духовна істота, яка ставить питання понад собою і спромагається брати участь у смислових цінностях. У порухах совісті стає очевидним, що життя людині дано не лише як рослині, як стан існування, що людина не тільки має дбати про підтримку свого існування, як тварина, а що їй життя доручене, щоб брати участь у смисловій реалізації світу.

Г. ПОЧУТТЯ ДОЛІ

Ми знову повертаємося до вже описаного поділу почуттів на почуття життєвості, індивідуального самобуття і трансперсонального почуття, де ми визнали, що серце і совість становлять окрему сферу третьої групи — трансперсональних почуттів. Провідною ниткою для такого членування була класифікація рушіїв. Обґрунтування тут полягає у тому, що прагнення і почуття переплетені між собою в єдності ендотимної основи і що тематика рушіїв повторюється у почуттях.

Що ж, найзагальніша спільна тематика всіх прагнень полягає в тому, що вони спрямовані в майбутнє. Те, про що йдеться в прагненнях, — це завжди (абсолютно без огляду на характер їхніх цілей) якесь «ще не», яке треба реалізувати. Ми характеризуємо це поняттям «почуття долі». Бо неутвердженість того, що підступає до нас, його непевність з огляду на реалізацію або її відсутність, невизначеність того, про що йдеться в прагненнях, а також неминучість його наближення до нас — оце і є те все, що ми об'єднуємо поняттям «доля».

Очікування

Здається, найнейтральніше почуття, з яким ми живемо, дивлячись у майбутнє, — очікування. Говорячи про очікування, ми, звичайно, маємо на увазі створену уявою попередню картину та реалізацію прийдешньої події у зв'язку з тематикою наших прагнень. Ендотимна якість полягає в переживанні напруги. Ми говоримо про напругу очікування або кажемо, що ми напружено чекаємо. Форма імпульсу очікування полягає в певній настроєності, під якою треба розуміти готовність до саме такої або отак зміненої поведінки, з якою ми зустрічаємо те, чого очікуємо. Щоправда, форма імпульсу може варіюватися і відповідно до цих варіацій можна переживати очікування як терпіння чи нетерпіння. Терпіння і нетерпіння — настроєності у зв'язку з плином часу з огляду на очікування, які ми покладаємо на потік подій. На думку нетерплячих, час минає дуже повільно, вони хотіли б скинути його ярмо й пересунути стрілки. Натомість терплячі мають здатність узгоджувати своє сподівання з законом проминання часу. З одного боку, терпіння виявляється в простому вмінні чекати чого-небудь,

причому ми лишаємось бездіяльні й лише даємо часу дозріти. Ця пасивна форма терпіння виявляється в терплячому ставленні до незадовільності життя, до злиднів, хвороб тощо. А є й активні варіанти терпіння — терпіння в дії. Воно виявляється в невтомності діяльних зусиль, причому очікування успіхів не порушується через труднощі та невдачі, які виникають під час часткових активних зусиль.

На ґрунті очікування формується те почуття, яке ми узагальнюємо терміном «несподіванка». На її об'єктному горизонті стоїть те, що ми фактично переживаємо як своєрідний характер переживання несподіваного. Тут можна назвати радісну, приємну, прикру несподіванку, враженість, приголомшеність тощо.

Як уже сказано, говорячи про очікування, ми звичайно маємо на увазі створену уявою попередню картину і реалізацію події або стану, але тут слід додати, що поняття про очікування вживають ще й в іншому, і то в набагато ширшому значенні. Реакції несподіванки засвідчують, що ми, не створюючи в уяві картини прийдешнього, маємо певне наставлення на це прийдешнє, і то у формі неусвідомленої готовності способів поведінки, готовності, яка виникає з того, що можна охарактеризувати як ситуативна свідомість. Це усвідомлення ситуації, що охоплює цілу низку зворушень, вочевидь, описує для нашого переживання сферу можливих подій, хоча ці події, створені уявою, не постають перед свідомістю. «Беручи до рук коробку сірників, я сподіваюся, що всередині є або сірники, або нічого. Коли я відкриваю її, а звідти вискакує миша, — як-от у так званих жартівливих коробках, — я тоді справді приголомшений. Але попереднє очікування, що має в собі основу несподіванки, анітрохи не мало якості усвідомленого уявлення, дарма що людина цілком здатна вже після події перенести це неусвідомлене сподівання в усвідомлений витвір уяви»[113]. Такі вільні від уяви, «неусвідомлені» сподівання й виповнюють щоразу наше переживання в такі миті на основі ситуативної свідомості.

Якщо внутрішнє зворушення майбутнім має в очікуванні свою найуніверсальнішу і ніби нейтральну форму, то в переживаннях надії, побоювання, турботи, резиґнації та відчаю (розпач, розпука) виявляються особливі різновиди змін. Саме в цих переживаннях поняття «почуття долі» набуває всієї повноти свого значення.

Надія

Надія — почуття, на об'єктному горизонті якого майбутнє постає як поле реалізації життєвих, доцільних і смислових цінностей, в яких здійснюється людське існування. Саме в цьому полягає об'єктна якість надії. До ендотимної якості належить відчуття, що тебе буде підтримано. Надія діє як стимул і заклик увійти в майбутнє, це ніби amor futuri, любов до майбутнього. Саме цим і визначена форма імпульсу.

Ця своєрідність надії допомагає зрозуміти велике значення, яке вона має у цілісності душевного життя. Уявлення про майбутні можли-

вості, які перебувають на своєму об'єктному горизонті й завжди мають зв'язок із тим, чого ми прагнемо, живлять життєву волю людини. Саме вони дуже часто тільки й дають людині змогу витримувати ярмо теперішньої миті. Надія для людини — неперервний життєвий порив, подібний до дихання її життя, червона нитка, яка пронизує все, що чинить людина. Що могутніший життєвий порив людини, то сильніше в ній почуття надії, то більше вона має майбутнього. Надія — це ніби пульс життя молодої людини, чиє гідне заздрощів щастя полягає в тому, що вона має майбутнє й виповнена amor futuri в піднесеному пафосі становлення. Молода людина живе завдяки надії, передбачаючи багаті можливості, якими грає в ній природа, спершу нерішуче та експериментально.

Якщо, з одного боку, життєвий період юності саме надією відрізняється від пізнішого періоду зрілості, то з іншого боку, надія підносить на вищий рівень період юності супроти фази дитинства. Щоправда, дитина вже має очікування, але вони нетривалі, з ними дитина бачить не далі меж сучасності. Але в ході розвитку, коли дитина досягає дозрівання, ця безпосередня захованість і замкненість у теперішньому порушується. Людина починає тепер жити власним життям і турбуватися з огляду на прийдешнє, бачить себе спроектованою на час як на неперервне прибуття можливого. Тож починає вчитися вона, власне, лише тоді, коли виходить із раю дитинства і свою захованість у мантії теперішності перетворює в прометеївську орієнтацію, пізнає надію, на горизонті якої майбутнє стоїть як поле реалізації цінностей, про які йдеться в житті. До структури переживань надії належить ще й почуття, яке ми називаємо розчарованістю. Розчарованим може стати тільки той, хто надіявся.

Побоювання і турбота

Протилежністю надії є почуття побоювання (Befürftung) і турбота (Sorge). Якщо в надії людина сприймає майбутнє як поле можливих вартісних здобутків, то в побоюванні — як поле можливих вартісних утрат. У побоюванні майбутнє постає не як відмова від вартостей, яких прагнули, а як загроза тим вартісним надбанням, якими вже володіють. Тут нам слід пригадати вже описану вище відмінність між боязню і побоюванням (див. с. 214). Навіть побоювання за себе стосується можливостей — того, чого ще не сталося, але що може статися. Також у побоюванні криється очікування. Так само і в боязні перед ворогом, що нападає, або перед блискавкою під час бурі. Якщо побоювання за себе все-таки не підпорядковане почуттю долі, на це є дві причини. По-перше, тому, що при побоюванні за себе однозначно йдеться про тематику індивідуального самобуття, про питання самозбереження і власну безпеку, натомість побоювання як почуття долі може бути пов'язаним із тематикою всіх прагнень, якщо їхня реалізація лежить на горизонті майбутнього. Я можу надіятися або побоюватися і за когось іншого. І для іншого зі словами про майбутнє пов'язаний набагато ширший горизонт часу, ніж у побоюванні за себе — за щось уже дане. Те, чого ми боїмося

щодо себе, полягає не в математично-пунктуальній теперішності, а в «тут-і-тепер» цієї ситуації, тоді як у побоюванні певної ситуації йдеться про подальше майбутнє. Тому для побоювання характерне вагання на порозі майбутнього, прагнення не бажати того, що виходить за межі замкненої теперішності. Через те до структури переживання належить і зворушення, на основі якого ми набуваємо можливих засобів проти того, чого боїмося, і це зворушення — турбота. Побоювання — це внутрішнє засвоєння майбутнього, до турботи належить здебільшого застороги, сплановані приготування до зустрічі з майбутнім. Ці готування відбуваються не тільки як суто розумові розважання, а й — тією мірою, якою дозволяє життєва ситуація — як практичні заходи.

Ми вже казали, що побоювання як почуття долі може бути пов'язане з тематикою всіх прагнень, якщо їхня реалізації пролягає в майбутньому, і в цьому розумінні людина може боятися й за інших людей, а не тільки за щось пов'язане з нею, але є ще й особлива форма побоювання, в якому йдеться про власне буття і його долю, і цю форму, незважаючи на факт, що побоювання саме по собі вже є почуттям долі, можна вирізнити особливою назвою як «страх перед долею». Він спрямований на всі різновиди поразок у боротьбі за життя та існування, на хворобу, зубожіння, невдачу тощо. Увесь арсенал можливих вартісних утрат і можливих загроз засіває горизонт майбутнього, і погляд людини, опанованої страхом перед долею, не здатен відірватися від них. Саме внаслідок цього страх перед долею відкидає свою тінь на теперішність. Бо, якщо сказано, що людина, побоюючись, намагається захистити теперішнє від майбутнього, то йдеться не про властиве володіння цим теперішнім, бо людина сидить, власне, між двома стільцями: теперішнього і майбутнього. Хай там як, вона нездатна радіти теперішньому. Адже сутність радості полягає ще й у тому, що вона опромінює й майбутнє. Але для людей зі страхом перед долею майбутнє затьмарюється уявленням про майбутні небезпеки. Тож у другій частині «Фауста» Турбота проголошує:

Під моїм страшливим гнітом
Хто б не був, той нудить світом,
Той не бачить за пітьмою
Навіть сонця над собою;
Хоч, дивиться, притаманний —
Дух охмарюють тумани;
Хоч скарбами володіє —
Користати з них не вміє;

В щасті, в горі він страждає,
У достатку голодає;
Всім утіхам і скорботам
Безпорадно каже: «Потім»,
Завше завтрашнього жде він
І в сьогоднішнім не певен.

Переклад Миколи Лукаша

Звичайно, людям із боязню перед долею вдається відірвати погляд від майбутнього в дурмані задоволень, бо тоді людина не заглядає далі безпосередньої миті. Але навіть у насолодах озивається нечиста совість її страху.

Але, як уже було сказано, в побоюванні, що є протилежністю надії, майбутнє сприймають не як поле можливих вартісних здобутків, а як поле можливих вартісних утрат, як загрозу вартісним здобуткам, якими вже володіють. Побоювання — це ніби інверсія, протилежний полюс надії.

Але є ще й почуття, які, хоч і перебувають у протилежних відносинах із надією, становлять не її інверсію, а заперечення, скасування надії, — це різновиди безнадійності, і вони виявляються тоді, коли розчарування не подолані новими надіями. Ці почуття — резиґнація і відчай.

Резиґнація

Резиґнація — почуття, що в ньому горизонт майбутнього фігурує не так, як у надії, — як поле реалізації життєвих, доцільних і смислових вартостей, яких прагнуть, — а навпаки, як неможливість такої реалізації. Ендотимну якість можна найкраще охарактеризувати як убогість і порожнечу. Людина, якій властива резиґнація, — людина без можливостей, без майбутнього. В ній зламана будь-яка готовність і любов до майбутнього, що вирізняють надію. Тож резиґнації властиве інше ставлення до часу, ніж надії. Якщо людина з надією сприймає час — бо ж він є ходою і поступом у майбутнє — як те, що несе його, для резиґнації час — тягар, який треба нести, змирившись із неминучістю долі. Тож стиль і формування життя в людини, яка перебуває під впливом резиґнації, полягають не у вільному розгортанні притаманних їй можливостей, як-от у людини, що очікує. Саме цим і визначена форма імпульсу резиґнації. Резиґнація має жест утоми, їй бракує властивих для надії жестів виходу та ходи в майбутнє. Якщо надія проходить, ніби червона нитка, через усе, що виповнює сучасність людини, і стає таким чином закликом до її діяльності, зрезиґнована людина більш-менш примушує себе до дій і заходів свого життя чи то з огляду на неминучу необхідність підтримки життя, чи то на усвідомлення надособистої обов'язковості, а отже, обов'язку перед моральним законом. Внаслідок цього стиль і формування її життя втрачають силу і безпосередність стимулу.

Резиґнацію можна розуміти як переживання майбутнього, в якому майбутнє постає як неможливість реалізації певної цінності, якої прагнуть. Через це паралізується те імпульсивне крокування до неї, яке характерне для надії. Як уже сказано, тягар часу все-таки несуть як тягар і завдання, яке вимагає поступу в майбутнє, і то з огляду або на необхідність підтримки суто біологічного існування, або на усвідомлення обов'язковості моральних вимог. Отже, переживання розчарування, яке пронизує резиґнацію, не зачіпає онтичної глибини людського життя, з якої походить воля до життя. Саме в цьому полягає відмінність між резиґнацією і відчаєм.

Відчай

У відчаї майбутнє постає як абсолютна безвихідність і справляє зворотну дію на джерело тих життєвих бажань, які ми переживаємо в безпосередності ендотимної основи. У відчаї буття щодо реалізації цінностей потрапляє в безвихідь, унаслідок чого вражене саме коріння життєвої волі. Горизонт майбутнього постає як мур, за яким людина перебуває в полоні безнадії. Якщо висловитися образно, людина у відчаї — це ніби людина, яка намагається втекти від пожежі. Вона біжить, докладаючи останньої сили, але з тією самою швидкістю, з якою біжать її ноги, біжить за нею й полум'я, і там, де вона ступає, її палить знизу вогонь, від якого вона намагається втекти. В цьому образі неминучість унаочнює особливе становище людини, охопленої відчаєм: її шлях у майбутнє без вороття перебудований і перекручений, принаймні для неї в її уяві не існує жодних розважань і висновків, які могли б визволити її з лещат тієї безвихідності. Тож ендотимну якість відчаю становить провал (невдача).

Коли ми пояснили резиґнацію уявленням про розчарування, цього уявлення не досить, щоб позначити пережиту у відчаї долю цінності, якої прагнули. В резиґнації внаслідок розчарування людина відмовилася від цінності, проте життя триває. Натомість у відчаї майбутнє як поле неможливості досягти цінностей, яких прагнули, переживають так, що це зачіпає саму основу буття людини. Це переживання спонукає відмовлятися не тільки від цінностей, яких прагнули у формі надії, а й від самого буття. Відчай — це радикальний, тобто такий, що доходить до самого коріння життєвої основи, струс і криза самого існування. Якщо в резиґнації ми бачимо зупинку спрямованого в майбутнє руху, властивого надії, то відчай — не зупинка, а поворот цього руху, радикальне заперечення майбутнього, і його останнім наслідком є знищення самого буття. І то тому, що буття так тісно пов'язане з цінностями, яких прагли, що не здатне відокремитися від них, як-от під час резиґнації в акті зречення. Форма імпульсу у відчаї полягає в реальному жесті самознищення.

Констеляції життя, за яких доходить до відчаю, мають розмаїту форму. Відчай може з'явитися внаслідок утрати суто біологічно-тваринного мінімуму існування, а також унаслідок абсолютної безперспективності реалізації доцільних і смислових цінностей, як-от при утраті честі, яка уможливлює життя в суспільстві та громаді, або при втраті смислової цінності буття, яку ми сприймаємо в любові до іншої людини або в боротьбі за певну ідею. Тому існує привід розмовляти про різні форми відчаю, отже, про біологічний та екзистенційний відчай.

Про екзистенційний відчай ідеться тоді, коли в абсолютній безнадійності опиняється не біологічне самозбереження, а сенс існування. Скажімо, що глибшу любов виявляє людина, що безумовніше й безпосередніше ця любов становить духовний зміст її буття, то більша для неї небезпека опинитись у відчаї, коли в її любові відбирають об'єкт.

Із іншого боку, відчай може стати актом, у якому лише й виявляється глибина існування. Ми знаємо — і про це свідчать слова Ґете «Загинь і стань», що в житті окремих осіб відчай може стати чистилищем, у якому, ніби у печі, буде випалений остаточний смисловий зміст її буття. Людина нерідко буває змушена проходити крізь кризовий, нульовий пункт свого існування, який репрезентує відчай, щоб пізнати себе саму у своїй своєрідності, щоб дізнатися, на який смисловий зміст спрямоване її буття. Саме в цьому полягають позитивні можливості екзистенційного відчаю. Можливо, саме в цьому розумінні слід тлумачити факт, що чимало геніальних людей знаходять свою екзистенційну своєрідність тільки завдяки своєму переходові крізь стан відчаю, в якому вони безпосередньо поставали перед думками про самознищення. В екзистенційному відчаї йдеться про дуже невелику грань, яка відокремлює крок до смерті від кроку до екзистенційного відродження.

Ґ. КОМБІНАЦІЇ ПОЧУТТІВ

Класифікація почуттів дійшла тепер кінця. Про те, що в її основі лежить пов'язаність почуттів із тематикою потягів, свідчить ще й паралель із таким фактом.

Як уже сказано, конкретна поведінка людини дуже часто аж ніяк не пов'язана лише з одним рушієм, а становить цілий пучок, комплекс, плетиво різних потягів. Аналогічна ситуація і з почуттями. У мінливих життєвих ситуаціях ми відчуваємо в почуттях радше багатоголосся. Тож у скорботі резонує почуття болю, в озлобленні — емоція роздратування, а в заздрості — озлоблення. В цих комплексах поєднані почуття, що гармоніюють тематикою, яка їм притаманна.

Поряд із цими комплексами почуттів є ще й ті, що характеризовані як мішані почуття. Як прагнення однієї людини можуть розбігатися в різні напрями, так само нас може зворушувати той самий об'єкт, та сама ситуація у розбіжних, дивергентних почуттях. Наприклад, надія і побоювання можуть бути змішані між собою, а також антипатія і повага, страх перед батьком і любов до нього, захват і заздрість, задоволення з приводу помсти комусь, а отже, зловтіха, що доля завдала йому такого удару, а водночас сором перед своїм «Я», здатним до таких дріб'язкових вчинків. Почуття насолоди в насолоджуванні або вдоволенні може поєднуватися з порухами сумління. Штерн В. нагадує про пияка, що насолоджується смаком алкоголю і його підбадьорливою дією на життєві сили, а водночас усе-таки почувається не зовсім добре[114]. Нормативні чуття обов'язку і справедливості можуть за певних обставин бути змішані з незадоволенням із приводу нереалізації того, чого вимагає, скажімо, егоїзм.

Усі мішані почуття переживаються як осциляція і блимання, коливання в різні боки. Вони не є, як спонукає припускати мовна формула, справжньою мішаниною, як-от, скажімо, коли художник змішує фарби в одній баночці, отримуючи новий однорідний відтінок фарби.

Для мішаних почуттів характерним є саме момент браку єдності, роздвоєність.

Якщо всі такі розбіжні почуття, що їх переживають із приводу того чи того об'єкта, людини або ситуації мають діаметрально протиставлену природу, виникає так звана амбівалентність почуттів. Об'єкт амбівалентних почуттів має подвійну, і то протилежну ендотимну валентність, і породжує поведінкові наміри, протиставлені один одному. Щось може приваблювати як об'єкт насолоди і водночас пробуджувати страх і тримати нас на відстані. Отаким емоційно амбівалентним є передусім табу примітивних народів. Блойлер, що запропонував термін амбівалентність, унаочнює його на прикладі шизофреніка. «Хвора, що вбила свою дитину, хоча любила її, бо ж рідна, проте ненавиділа як дитину свого чоловіка, потім протягом цілого тижня перебувала в стані, коли вона очима в розпачі плакала, а вустами сміялася»[115]. Але амбівалентні чуття ненависті-любові виявляються навіть у психічно здорових людей. Вони можуть постати там, де притаманні любові намагання прихилити до себе кохану істоту зазнали розчарування, любов перетворюється у свою протилежність і водночас не здатна звільнитися від іншого. Приклад такої ненависті-любові подає Стріндберґ в автобіографічному романі. Щоправда, слід додати, що ненависть-любов можлива тільки тоді, коли любов не досягла своєї повної висоти, — висоти, на якій вона стоїть тоді, коли лишила позаду останні претензії егоїзму.

Тепер постає питання, чи закладені в амбівалентних почуттях протилежні якості об'єкта, а отже, й зумовлені ними протиставлені форми стимулу одночасні, а чи йдуть безпосередньо один за одним, існують як своєрідний перекидний механізм. Спираючись на логіку, ми намагалися спростувати одночасність, бо після твердження про суперечність А не може дорівнювати не-А. Але досвід свідчить, що емоційне життя не дотримується законів логіки і справді протиставлені емоції можна переживати одночасно, крім того, тут слід нагадати, що поняття про теперішність у душевному житті аж ніяк не слід розуміти в логічно суворих формах непротяжної математичної точки «тепер», бо її теперішність слід розуміти як сферу, що охоплює цілу низку точок математичного сучасного.

5. ІНДИВІДУАЛЬНІ ВІДМІННОСТІ

а) Сфера переживань

Наше обговорення почуттів дає змогу пізнати, як їхні окремі різновиди можуть набути значення для всієї душевної структури людини. Тому головне завдання характерологічного визначення людини — після того, як ми запитаємо про можливі, а отже, специфічні для неї різновиди почуттів — полягає в тому, щоб вирішити, якою мірою вона

здатна до насолоди, радості, смутку, роздратування, озлоблення, надії і страху, резиґнації й розпачу, співчуття, любові, ненависті, вдячності тощо, а отже, якою мірою вона схильна до таких почуттів.

Якщо поняття про переживання (Erlebnis) розуміти не в його найширшому значенні як позначення душевних процесів і станів, байдуже, якого виду, а у вузькому значенні, в якому його вживають у повсякденній мові, мовляв, щось для когось стало переживанням, тож можна дану людині сферу її переживань позначити як коло переживання.

Проте ми розрізняємо людей не тільки з огляду на їхні окремі почуття, а й на основі прикмет суто формального характеру, спираючись на які, ми ще нічого не кажемо про змістовно визначений напрям їхніх почуттів. До цих формальних відмінностей почуттів належать здатність до переживань, рівень збудження переживань і глибина переживань.

б) Здатність до переживань

Немає сумніву, що почуття не тільки потребують зовнішніх приводів (зустрічей), а й неодмінно мають за свою передумову певну здатність і душевну потенцію. Потрібна потенція переживання, певна душевна субстанція, щоб радіти або сердитись із якогось приводу, щось любити чи ненавидіти, за чимось сумувати, перейматися релігією чи мистецтвом. З огляду на це буде доречним говорити про здатність людини до переживань. Якщо терміном «поле переживань» позначити характерні для певної людини різновиди почуттів, а отже, й почуття, які чужі їй, то, говорячи про здатність до переживань, ми запитуємо, якою мірою взагалі, тобто незважаючи на тематичну особливість почуттів, людина здатна реагувати відповідно до своїх почуттів і доцільно реагувати на деталі, речі та події, отже, переживати в них цінності чи нецінності. Про вбогість таких переживань свідчать наші слова, коли ми стверджуємо, що людина байдужа, апатична, нечутлива, безсердечна, емоційно вбога, емоційно отупіла.

Нездатність до переживання (почуттєва імпотентність) здебільшого визначена природними задатками. Але в окремих випадках вона може бути спричинена особливою життєвою долею, і то внаслідок великих струсів ендотимної основи, що має своїм результатом загальну пустоту життєвих цінностей. Тоді ми говоримо про параліч почуттів[116]. За приклад тут можна взяти долю Елли Рентгайм у драмі Ібсена «Йон Ґабріель Боркман». Колись вона кохала Боркмана з безумовною відданістю і пристрастю, й він теж її кохав. Але Боркман зрадив кохання до Елли задля своєї жадоби влади: «Бо ж озвалася жадоба влади, що було непереможне в мені». Він розпрощався з Еллою і взяв шлюб з її сестрою. Завдяки цьому шлюбові він прагне робити все, що зможе, аби не перекривати шлях пристрасному сватанню до Елли іншого чоловіка, який обіцяв йому вирішальне сприяння у досягненні його владних цілей. Для Елли цей досвід став катастрофічним ударом по її душі й призвів до паралічу її здатності переживати. «Відтоді, — сказала вона

через багато років Боркману, — як твій образ почав гаснути в мені, я жила, наче із затемненим сонцем. Усі ці роки мені дедалі огиднішою ставала думка любити живу істоту, аж поки стала абсолютно неможливою. Ані людину, ані тварину, ані рослину». Але не тільки почуттєва сфера душі, як-от у випадку Елли Рентгайм, а й почуттєва сфера живого існування та індивідуального самобуття може зазнати паралічу внаслідок негативного життєвого досвіду.

У людей, вбогих на здатність до переживань, а то й позбавлених її, знаходимо відмінність в тому, чи усвідомлюють вони свою вбогість й імпотентність почуттів, а чи взагалі не помічають їх, бо разом зі здатністю до переживань у них відмер будь-який порив до переживань. В останньому випадку вся особистість дістає відбиток безбарвності, відсутності пристрастей, тверезості, тупості й сухості. Люди, яким притаманна така крайня байдужість, не знають, що означає перейматися серцем тими або тими цінностями й відчувати покликаність до дії. Під час хвороби імпотентність чуттів зростає до кінцевого стану шизофренії, коли замулення та зубожіння життєвої основи характеризують як душевну тупість. Може бути, що хворий «усі події, байдуже, чи можуть вони дати йому щастя і насолоду, посприяти в чомусь або становити загрозу страждань і знищення, сприймає з незмінною цілковитою байдужістю. Створюється враження, ніби той аспект душевного життя, який ми називаємо розумом, пам'яттю, об'єктивною свідомістю, — аспект, що суто об'єктивно сприймає світ розумом, — ізольований. Якщо порівняти з фотоапаратом, цей розум може створювати картину середовища, але не дає змоги озирнути її, бо цієї мети можна досягти тільки в переживаннях, у цінностях, пронизаних почуттями, а не завдяки простому зорові, слухові та мисленню»[117]. Крім того, немає ніяких деталей, речей і подій, що могли б як цінності стати безпосередньою частиною єства цих хворих; ядро основи переживань відмерло, але душевний суб'єкт цього не усвідомлює.

Проте може бути так, що хоч людина і не здатна до почуттів, але все-таки відчуває досить велику потребу в переживаннях (жадоба переживання), щоб усвідомити цю свою нездатність. Тоді виникає, ніби зі спогаду, що означає бути зворушеним на ендотимному рівні, усвідомлення внутрішньої порожнечі, душевного безсилля, вбогості переживань і екзистенційної злиденності, «почуття бездушності»[118]. Ми бачимо це в шизофреників на початку хвороби, коли хворі скаржаться, що всередині в них усе мертве й порожнє, що вони вже не здатні відчувати ні радості, ні болю й не відчувають усередині ані причетності до чогось, ані сліду перейнятості чимсь.

Навіть у сфері нормального душевного життя ми теж бачимо почуття нечутливості. В цьому випадку значення набувають різні форми, в яких виступає переживання імпотентності почуттів. Найрадикальнішою формою є самознищення. За взірцевий приклад такої можливості можна вважати постать Ніколая Ставроґіна в романі Достоєвського «Біси». Пережита в душі повна безплідність та імпотентність почуттів,

а також притаманна йому послідовність доводять Ставрогіна до самогубства. Але не в кожному випадку почуття нечутливості веде до самознищення. Бувають інші форми, в яких це переживання імпотентності почуттів може стати рушієм принципово зневажливої критики, що в своєму озлобленні ніби мститься натурам, які багатші і плідніші у переживанні цінностей. З огляду на це часто формуються важливі з погляду характерології позиції принципової іронії та цинізму. Ще однією формою, в якій можна усвідомити власну нездатність до почуттів, є прагнення зосередитись на зовнішньому, чіпляння за пусті форми, як-от у педантизмі, або перебування у формальних механізмах бездушної метушливості. І, нарешті, в цьому контексті слід назвати ще зарозумілість, тобто поведінку, завдяки якій людина вважає, буцім надає собі особливого значення, тоді як насправді лише засвідчує, що їй набридло геть усе і ніщо, важливе для інших людей, не здатне зворушити її. Зарозумілість — це або вияв жадоби значущості, яке намагається применшити вартість інших людей, або ж результат зменшеної — від природи або внаслідок розбалування, — а отже, й притупленої здатності людини до переживань, і в цьому бракові не признаються, проте у свідомості людини, нездатної до переживань, він перетворюється в нездатність світу задовольнити її, зарозумілої людини, претензії. Саме цю недостатність демонстративно підкреслюють позицією байдужості та незацікавленості.

в) Рівень збудження переживань

З погляду характерології від нездатності індивіда до переживань слід відрізняти те, що можна охарактеризувати як чутливість переживань, або, йдучи за Клаґесом[119], як особисту почуттєву збудливість. Цим терміном слід позначати те, що в багатьох людей почуття виникають із найменших приводів, а тому дуже часто натомість іншим людям потрібні сильні приводи, щоб вони могли віддатися почуттям. Говорячи про рівень збудження почуттів, ми говоримо про міру легкості появи почуттів, вимірювану залежно від величини приводу. Одну людину охоплює неспокій і смуток, коли вона втрачає улюблений предмет, а іншу — тільки у разі смерті коханої людини. Щоб унаочнити, що саме ми маємо на увазі, говорячи про чутливість переживань, можна застосувати образ струнного інструмента. Людина, в якої легко виникають емоції, ніби інструмент, що дзвенить, щойно торкнутися до нього. Натомість людина, в якої важко виникають почуття, — це ніби інструмент, до якого треба докласти певних зусиль, щоб він нарешті зазвучав. Ще один образ, з яким можна порівняти чутливість переживань, — займистість різних речовин. Одні починають горіти швидко, інші — повільно. При цьому цілком може бути, що важкозаймиста речовина, щойно вона загорілася, горить набагато потужніше, ніж легкозаймиста. Отже, треба розрізняти здатність до переживань і чутливість переживань, щоб не судити про людей, як про не здатних до переживань, тоді як насправді вони потребують лише сильніших

приводів для виникнення переживань, натомість вони можуть сильніше перейматися ними.

Між натурами, які легко проймаються почуттями, і натурами, які проймаються важко, існують численні проміжні типи. Загалом дитина засвідчує більшу чутливість переживань, ніж доросла людина.

Особлива форма підвищеного рівня збудження почуттів полягає в тому, що ми звикли називати чутливістю. Чутливість — підвищене відчуття переживань у почуттєвій сфері душі, з її допомогою реагують навіть на найтонші нюанси в зміні вражень. У сентиментальності ця сейсмографічна чутливість поєднується із незахищеністю від вражень, які діють на душу, чистою пасивністю перейнятості. У сфері душі сентиментальна людина ніби переповнена враженнями, але вона пасивна щодо них, тобто її переживання є тільки їхнім наслідком, вона не отримує від них ніяких могутніх активних порухів, почуття не переходять у дії та формування. Говорячи про сентиментальність, поряд із підвищеною чутливістю завжди мають на увазі ще й властиву їй спрямовану всередину ніжність переживань і певний брак опірності до вражень.

г) Глибина переживань

Третій аспект для визначення формальної своєрідності переживань — глибина. Уявлення про глибину виявилося необхідним ще при поясненні різновидів почуттів. Безперечно, радість, любов і ненависть — глибші чуття, ніж задоволення, закоханість і глузування. Проте аспект глибини переживання не має ніякого послідовного членування на різновиди внутрішнього засвоєння, бо є почуття, що можуть відбуватися і з великою, і з малою глибиною переживань. Скажімо, естетичне переживання в окремих випадках може бути поверховим або глибоким; те саме твердження стосується й роздратування, надії, розчарування, заздрості тощо.

Проте уявлення про глибину як аспект формальної своєрідності переживань усе-таки набуває принципового значення. Ми маємо право говорити про людей із глибокими переживаннями, і людей із поверховими переживаннями, про людей із великою душевною глибиною і людей із невеликою глибиною. В натур із глибокими переживаннями єство, в якому відлунює горизонт існування як вартість чи щось безвартісне, стає ніби центром ваги і ядром, навколо якого обертається життя людини. Пережиті цінності поєднуються у плетиво, в якому зв'язане життя людини. Отже, роль глибоких переживань полягає в тому, що в них сфера об'єктності як ціннісний горизонт зростає або гине у внутрішності людської ціннісної основи існування. В глибокому переживанні існування людина завжди перебуває перед вибором або-або, саме в ньому людина самим своїм існуванням визначає, що становить цінність. Якраз цієї безумовності й бракує людям із поверховими переживаннями. Вони можуть міняти свої цінності, не відчуваючи ніякої втрати, сприймані цінності не вимагають від них ніяких екзистенційних вирішень, їм бракує центрування навколо центру ваги

власного єства. Життя і насолода життям таких людей свідчить, що вони не мають коріння, їм властиві нестабільність і випадковість. Зрозуміла річ, люди з поверховими переживаннями не здатні до почуттів, що, як-от любов чи ненависть, відповідно до своєї природи можуть відбуватися лише як глибокі переживання.

Глибина і чутливість переживань перебувають у певній взаємозалежності. Що більша глибина перейнятості почуттями в людини, то, як правило, менша чутливість переживань, тобто тим сильніших приводів потребує вона, щоб перейнятись якимось почуттям. І це річ зрозуміла, якщо зважити: якби людина з високою чутливістю почуттів переймалася з усією глибиною цінностями, які швидко змінювали б одна одну, і то в усіх сферах своєї особистості, це призвело б до крайнього виснаження особистості. Отож, спираючись на досвід, ми, як правило, бачимо, що висока чутливість почуттів пов'язана з їхньою малою глибиною, про що й свідчить миттєве спалахування і швидке безслідне згасання у разі переймання якимись цінностями. Про людей, яким властиві такі легкозаймисті, вкрай чутливі, але поверхові переживання, ми в повсякденному мовленні кажемо, що вони спалахують, мов солома.

Що ж, це майже правило, що висока чутливість почуттів поєднується з невеликою глибиною. Проте є люди, які відносно легко переймаються почуттями, і ці почуття пронизують найдальші глибини їхньої особистості. Такі люди в процесі швидкої зміни з найменшого приводу або злітають, або падають униз на хвилях своїх почуттів і таким чином згоряють у власному вогні. Постать Камілли в оповіданні Адальберта Штіфтера «Дві сестри» має суттєві риси цього типу. Отже, ми пояснили поняття глибини, розуміючи під нею психологічний стан. Проте уявлення про глибину можна сприймати й антропологічно, тобто з огляду на те, що у світі розкривається переживанню під час почуттів, отже, з огляду на онтологію цінностей. Адже це репрезентує собою ціннісно-онтологічне упорядкування, яке править за основу класифікації на життєві, доцільні і смислові цінності. Відношення між переживанням і цією ієрархією цінностей можна наочно зобразити за допомогою такого образу: як на поверхні моря високе небо відображається глибше, ніж прибережні дерева, так і смислові цінності людини перебувають на більшій глибині її буття, ніж життєві і доцільні цінності. Можна говорити не тільки про властиву людині глибину переживань, а й про її глибину взагалі, і то в антропологічному розумінні, тобто дивлячись на людину в цілості всього, що становить світ. У цьому аспекті сфера почуттів, серця та сумління, з якими пов'язані смислові цінності, глибша за сферу переживань життєвих і доцільних вартостей. Це твердження не менш слушне і щодо рушіїв. Трансперсональні прагнення, що сягають найвище, походять, антропологічно кажучи, з найдальших глибин людини.

РОЗДІЛ 3
СТАЦІОНАРНІ НАСТРОЇ ЕНДОТИМНОЇ ОСНОВИ

Досі ми показали прагнення та почуття як переживання ендотимної основи. При цьому чітко описали інтегративний контекст їхнього взаємозв'язку. Ми сказали, що *прагнення огорнуті почуттями, а почуття пронизані прагненнями.* Обидва різновиди ендотимних переживань взаємопов'язані спільністю потрійної тематики життєвості, індивідуального самобуття й трансперсонального буття. В почуттях переживаємо дане у кожній зустрічі зі світом здійснення (реалізацію) чи пошкодження тематики, якою просякнуті прагнення. З цього випливає розподіл почуттів на почуття життєвості, індивідуального самобуття й трансперсональних почуттів. А почуття долі віддзеркалюють майбутнє як поле здійнення чи деформації прагнень в їхній важливості для теперішнього переживання.

Прагнення та почуття є душевними процесами, подіями, актами, що відбуваються між двома наявними полюсами: горизонтом об'єктного світу й безоб'єктного осереддя одушевленого носія життя. Вони розгортаються у комунікації зі світом. Душа і світ виявляються у них полярною єдністю.

Та досвід свідчить, що ендотимна основа дається нам не лише у процесах, що розгортаються під час зустрічі зі світом й спрямовані на нього, а й заразом ще й як «буття-у-собі-самому», яке просвітлене й наповнене ізсередини і яке ми переживаємо як відносно стабільний стан, як настрій, з якою ми йдемо до світу. Такі стабільні стани маємо на увазі, коли говоримо про щасливий, радісний, сумний, зажурений, святковий, серйозний, задоволений, байдужий або роздратований настрій.

Про те, що ці стаціонарні настрої властиві сфері ендотимної основи, свідчить тісний взаємозв'язок цих настроїв з почуттями, який увиразнено у тому, що ми узагальнюємо емоції й стаціонарні настрої ендотимної основи у родовому понятті «почуття». Феноменологія почуттів засвідчила, що помічене у світі, як ціннісна якість, безпосередньо перетворюється на наше внутрішнє життя, що почуття зажди супроводжуються актуальними стаціонарними настроями, що ми їх позначили як відтінок і забарвлення ендотимної основи, та в яких наше життя дається нам у своїй внутрішності як «у-собі-буття».

Поряд із цими, пережитими в почуттях актуальними й різними залежно від почуття стаціонарними настроями ендотимної основи, ще бувають різновиди настрою, які переживаються поза актуальними почуттями як стабільне тло душевних подій взагалі. Якщо емоції є почуттєвими зворушеннями світом, то стаціонарні настрої є способами налаштування («як нам на душі тепер»), які проектуються на світ, у яких відображається те, що ми подибуємо у світі, і які також визначають нашу поведінку щодо світу. Відмінність стане досить зрозумілою, якщо ми протиставимо сумування за чимось смуткові. Смуток є стаціонарним

настроєм, яка пронизує ендотимну основу та огортає своєю тінню усі подибувані змісти світу. Натомість сумування з приводу смерті людини є почуттям, душевним актом, у якому наше внутрішнє життя спрямоване на предмет смутку як на смислову цінність, отже, акт, який може стосуватися лише певного предмета.

Стаціонарні настрої можуть поставати як відгомін актуальних почуттів. Приміром, привід для радості передає нам веселий настрій, виконання певних потреб — задоволений, релігійне переживання — святобливий, який як стабільний стан налаштування триває довше за актуальний привід і спричинений ним почуттєвий акт. Але стаціонарні настрої ендотимної основи аж ніяк не постають завжди лише як відгомін і відбиток актуальних почуттів. Вони також можуть бути дані людині як дарунок природи і зі свого боку можуть стати передумовою для певних почуттів. Приміром, людина з бадьорим основним життєвим настроєм має підвищену здатність і готовність радіти, яких бракує людині зі стаціонарним настроєм невдоволеності й роздратованості. Отже, стаціонарні настрої є переживаннями, які хоч і тісно пов'язані з почуттями, але при цьому відносно самостійні. Це підстава для того, чому свого часу ми відрізняли їх під назвою почуттєвих станів від почуттєвих зворушень.

Про становище стаціонарних настроїв у загальній структурі душевного життя ми вже згадували під час обговорення душевного функційного кола. Ми казали, що увесь горизонт функційного кола переживань — не лише прагнення й почуттєві зворушення, а й те, що ми помітили з навколишнього світу, й активна поведінка — підтримується чимось, що вже не є процесом, а саме — стаціонарними настроями. Їхній стосунок до функційного кола переживань найкраще описують запроваджені В. Штерном поняття вбудовування й відокремлення[120]. Стаціонарні настрої є ендотимним фоном, на тлі якого виокремлюються акти прагнення, помічання, зворушування й ділової поведінки і в якому вони водночас є вбудовані. Завдяки їм часткові вмісти й акти переживаються як цілісність.

З погляду структури особи стаціонарні настрої становлять найглибшу, взагалі доступну досвідові сферу ендотимної основи, сферу, яка навіть передує ендотимним процесам прагнень та почуттів. Тому можна було рекомендувати починати розгляд структури переживання з викладу ендотимних настроєностей. Якщо це не відбувається, то тому, як виявиться надалі, що характеристика настроєностей саме в їхньому значенні для цілого особи спрямована на застосування понять, які властиві фактичній сфері прагнень та емоцій. Отже, спочатку слід було прояснити цю сферу, а потім братися до характеристики стабільних настроєностей ендотимної основи.

Якщо тепер ми звернемося до завдання показати стаціонарні настрої, з яких життя у функційному колі переживання проектується на світ, — у їхньому розмаїтті та упорядкувати їх, то єдність ендотимної основи вкаже нам шлях. Ми з'ясували, що прагнення та почуття у

рамках цієї єдності розподіляються у згоді з потрійною антропологічною тематикою життєвості, тематикою індивідуального самобуття й тематикою трансперсональних рушіїв. Ендотимні настрої поділяються згідно з цією тематикою на стаціонарні настрої життєвідчуття, самопочуття й світовідчуття. Під життєвідчуттям ми розуміємо основну налаштованість, з якою існування стабільно дане у переживанні як життєвість, під самопочуттям — стабільну налаштованість, в якій існування переживають як індивідуальне самобуття окремо від спільносвіту й довкілля. Щодо, урешті-решт, світовідчуття, то світ мається тут на увазі не як противага ситуації індивідуального самобуття, а як значущий у собі ціннісний вміст. Світовідчуття є наскрізним настроєм існування, в якому ми вже пристосовані до світу як до наявності цінностей. Отже, під світовідчуттям треба розуміти *стаціонарний настрій серця.*

До розрізнення стабільних настроєностей життєвідчуття, самопочуття й світовідчуття також стосується те, що їх слід розуміти не детермінувально, у згоді з моделлю просторових розмежувань, а як акцентування. Коли ми говоримо про життєвідчуття, то це є наче позначенням основного тону. Але як кожному основному тонові суголосні ще інші тони, то, як виявиться, у щоразу даному життєвідчутті відлунюють також особливі способи самопочуття і світовідчуття. Те саме стосується самопочуття й світовідчуття.

1. ЖИТТЄВІДЧУВАННЯ

А. ФІЗИЧНІ ПОЧУТТЯ

Перші у психологічному розвиткові форми життєвідчування — це стаціонарні тілесні стани, які переживаються або як обмежені до певної частини тіла, або як дифузні стани усього тіла. Ці стани — розмаїті. Ми знаємо їх як «приємне почуття» (наприклад, від тепла) й «неприємне» (від холоду і сирості), як змерзання й спека, як голод, спрагу й насичення, як втому, сонливість та бадьорість, як нудоту й нездужання, як почуття фізичної сили і фізичної слабкості, як тілесне напруження й розпруження, як неспокій та спокій. Під час захворювань біль може також стати стаціонарним настроєм тіла. З феноменологічного погляду для цих перших в історичному розвитку форм життєвідчуття характерно те, що в них ми усвідомлюємо нашу тілесність як внутрішнє життя. Вони є формами усього тілесно-душевного життя, психосоматичними настроєностями.

З антропологічного погляду в цих настроєностях переживаємо основний шар життя, що спільний людям і тваринам, в якому тілесне й душевне життя ще взаємопов'язані в онтичній невідокремленості і на який спирається усе «вище» душевне й духовне життя, не будучи посутньо тотожним цьому шарові. У фізичних почуттях ми набуваємо

досвіду онтичної пов'язаності душі з тілом і також досвіду включення нашого існування у взаємозв'язки органічної природи. Фізичні почуттєві стани є віддзеркаленням у переживанні обміну речовин, травлення, дихання, кровообігу й внутрішньої секреції, отже, усіх тих процесів, завдяки яким організм з розумною природною схильністю піклується про себе й будує своє життя у комунікації із довкіллям.

Щоправда, це переживання фізичного життя має різні ступені виразності й чіткості, певною мірою зникаючи у темряві безсвідомо-несвідомого. Якщо ми розуміємо життєві процеси тіла, роботу наших тілесних органів, процеси кровообігу й обміну речовин на базі характерного для медичного дослідження поняття вітальної «глибинної особи»[121], до функцій якої передусім належать фукнції вегетативної нервової системи, то ми можемо сказати, що у стаціонарних станах тіла вітальна глибинна особа усвідомлює сама себе — принаймні у певних фрагментах — у відблисках переживання[122].

Фізичним емоційним станам, психосоматичним настроєностям також притаманна характерологічна роль, хоча й простір для можливих варіантів тут відносно малий. Характерологічно важливо, у якій психосоматичній настроєності у людині віддзеркалюється її вітальна глибинна особа, чи почувається вона зазвичай втомленою чи бадьорою, чи переживає фізичне задоволення або невдоволення (приміром, у випадку хронічних проблем травлення або шлункової недостатності) і якою мірою взагалі її життєвідчуття визначається фізичними почуттями. Бувають люди, життєвідчуття яких повністю вичерпують фізичні почуття. Це стосується, з одного боку, людей суто фізичної насолоди, а з іншого — тих, хто настільки сильно є заручником фізичної хвороби, що його життєвідчуття ніби скорочується до усвідомлення свого психосоматичного стану, що може стати центром тяжіння істотних характерологічних рис. Приміром, ось що сказав Ґете про Гердера, який страждав на болючу хворобу очей: «Щодо Гердера, то надмір його суперечливого, гіркого, в'їдливого гумору походить від його нездужання й страждань. Такий випадок часто трапляється у житті і люди не достатньо зважають на моральний вплив хворобливих станів, а тому несправедливо оцінюють деякі характери, тому що усіх людей уважають здоровими й вимагають від них, щоб вони відповідно поводилися»[123].

Б. НАСТРОЇ

Якщо тілесні стани є першими у віковому розвитку життєвідчуття, то пізніше виникають форми, які ми схоплюємо у понятті настроїв. При цьому ми не ототожнюємо поняття настрою, як відбувається у розмовній мові, зі стаціонарним настроєм взагалі, а вживаємо як характеристику відтінку спеціально для життєвідчуття, у якому наше живе існування дається нам як стабільно налаштоване. Настрої відрізняються від психосоматичних настроєностей, фізичних почуттєвих

станів завдяки їхньому наче атмосферному характерові. Настрої менше пов'язані з тілом, ніж психосоматичні настроєності, у яких ми схоплюємо єдність тіла й душі в їхній онтичній невідокремленості. Натомість у життєвідчуванні настрою переживання тіла поступається самоусвідомленню тіла як атмосферному ширянню й звучанню, як πνεῦμα (пневма). З цього зрозуміло, що в історичному розвитку феномен настроїв виникає пізніше за фізичні емоційні стани, наявність яких можна по праву припускати й у тварин. У немовляти також життєвідчування, очевидно, вичерпується психосоматичними настроєностями голоду, спраги, насичення, вдоволення й невдоволення. Лише на пізніх стадіях розвитку настрої як стабільні форми життєвідчуття вивищуються над фізичними почуттєвими станами, з якими вони, либонь, завжди інтегративно пов'язані. Це ознака просунутої диференціації тілесно-душевної єдності. Але те, що такий процес розчленування хоча й відокремлює поодинокі змісти переживання один від одного, все-таки не витягуючи й не ізолюючи ці змісти зі зв'язку цілого, то й настрої також ще містять дифузні фізичні почуттєві стани як компоненти на «периферії свідомості» (Джеймс). У веселості вібрує фізичне почуття бадьорості, у сумові — фізичне почуття втоми й виснаженості. Адже життєвідчуття настрою має свою своєрідність, чітко відокремлену від психосоматичних настроєностей, і її не можна ототожнювати з ними.

Настрої значущіші для окремої особи, коли вони беруть на себе диспозиційну роль, оскільки у людини можна виявити певний різновид настрою як (зазвичай) панівний. У цьому випадку ми воліємо говорити про основний життєвий настрій людини. На такий основний життєвий настрій натякає Шекспір, коли Салеріо у «Венеціанському купці» каже:

...Природа
Кумедних творить іноді людей:
В одного — радощі в очах, і він
Регоче, як папуга, що почув
Козиці звук; а інший виглядає,
Як оцет — хай хоч Нестор запевняє,
Що річ кумедна.

Переклад Ірини Стешенко

а) Різновиди настроїв

З огляду на основний життєвий настрій ми називаємо цього веселим, того — життєрадісним, вдоволеним і завзятим, третього — сумним і пригніченим, а іншого — похмурим чи незадоволеним.

Ці назви різновидів настроїв вже закладаються як підвалини їхнього переліку. Вони визначені полюсами «радість – нерадість». Особливими різновидами радого настрою є життєрадісність і веселість, а нерадого — сум і гіркота (дратівливість).

Життєрадісність

З феноменологічного погляду для стаціонарного настрою життєрадісності завжди характерне переживання внутрішньої ясноти, яка також опромінює довкілля та надає йому справжнього блиску. Гельдерлін каже про життєрадісних богів Олімпу: «Там вгорі ви крокуєте у світлі, щасливі генії» (Пісня долі), а Меріке починає свій вірш «До мого двоюрідного брата» так: «Любий брат! Він є однією із тих життєрадісних вдач, яких я називаю літніми жилетами, адже вони мають щось справді сонячне у своїй природі». Також ми говоримо, що «обличчя людини сяє» і маємо під цим на увазі зміну її настрою з похмуро-нерадісного на світло життєрадісності.

Поряд із рисою сонячності, світлості є ще риса внутрішнього імпульсу «піднесеності», легкості й вільності, які істотно властиві для переживання життєрадісності. Життєрадісна людина вільна від сильного напруження й тиску, тісноти й пригніченості, у яких переживають «тягар існування» як боротьбу й труднощі. Тож слід розуміти, що знервована людина, яка протягом тривалого часу протистоїть опорові й зуживає свою душевну енергію у боротьбі проти цього опору, не дуже здатна до життєрадісності.

Накінець, життєрадісності також характерний певний стосунок до часу. Погляд життєрадісності повністю занурений в сучасність, їй бракує занепокоєння ще невідомим майбутнім, вона незворушна. Життєрадісності стосується те, що Ніцше говорить про щастя: «Хто не може зупинитися на порозі миттєвості, хто не у змозі без запаморочення й страху встояти на місці мов та богиня перемоги, той ніколи не взнає, що таке щастя, ба навіть ще гірше: він ніколи не зробить чогось, що робить щасливим іншого»[124].

Антропологічний сенс життєрадісності полягає у тому, що у ній життя живе ніби розкрите у внутрішності свого дихання й биття пульсу як розгортання творчої основи у щасті теперішнього, у дзеркалі якого світ є невичерпним багатством.

Унаслідок значення, що його мають стаціонарні настрої ендотимної основи для усього переживання, життєрадісність визначально впливає на всю людину, на її ставлення до життя й світу. Отож, життєрадісний відкритий світові й позитивно звернутий до нього. Він не сприймає його як щось вороже, що пригнічує його життєвий простір і шкодить життєвим інтересам, натомість життєрадісний переживає світ як щось гідне довіри. Він захищений від колючок незадоволення та від випробувань невдачами та почуттями образи. Він готовий визнавати речі й події цінностями і здатний внутрішньо збагачуватися ними, сприймати їх як дарунок й радіти їм. Йому також властива здатність до насолоди, хоч він і не стає ласолюбом. Меріке описує властиву життєрадісності здатність до насолоди в уже згаданому вірші «До мого двоюрідного брата» з приємною наочністю:

Сьогодні я знову зустрівся
з літньою жилеткою*
на пошті Безіґайма.

---

* Поет називає життєрадісних осіб «літніми жилетками».— *Ред.*

І ми їли разом суп,
де червоні раки були,
яловичину ми їли із французькою гірчицею,
свіжу редьку наминали,
потім овочі ми їли;
теревенили про новини,
і про те, що в певних областях
вчора грози не вщухали.
Тут зненацька хвацький дядько
із кишені витягає копирсалку усю срібну.
щоб в зубах поколупатись;
врешті витрусив він в каву
свою пінковую люльку,
задимів і дискутує, поглядаючи, між
іншим, на коняк.

Із цих рядків нам назустріч пливе повна тепла вдячність, з якою життєрадісний сприймає як цінності найзвичніші буденні речі й у змозі здобути у них повноту живого існування.

Життєрадісний також позитивно звертається до кола ближніх, він — товариський, увічливий та співчутливий. Життєрадісність має високу спорідненість із добром й доброзичливістю. Ми бачимо це як атмосферний вплив, який шириться від життєрадісних натур. Це відбувається так, ніби життєрадісність іншого, мов тепле сонце, розгортає наше життя. Оточені життєрадісністю, ми почуваємося піднесеними в існуванні та ствердженими як цінність. З цього можна зрозуміти, що життєрадісність виключає як усі негативні настанови щодо спільносвіту, на кшталт неприязні, недоброзичливості, заздрості, недовіри, ворожості, так і усі різновиди агресії. Те саме стосується життєрадісності й жадоби влади або значущості. Форсованість і неспокій, що їх містять ці прагнення, суперечать спокійному характерові руху життєрадісності, який демонструє певну грацію й, безперечно, позбавлений рис сильної напруженості й рвучкого розслаблення.

Загальний образ, який ми тут спробували схарактеризувати як «сутність» життєрадісності, треба, звичайно, розуміти як ідеалізацію, яка більш-менш властива подибуваним у досвіді «життєрадісним» людям.

Веселість

У колі радих основних життєвих настроїв від життєрадісності треба відрізняти веселість. Веселості, як і життєрадісності, також властиві внутрішня яснота, піднесення і розпруженість. Те, чим вона все-таки відрізняється від життєрадісності, стане зрозуміло, якщо ми зіставимо ставлення до життя й світу тут життєрадісного, а там веселого, вдоволеного.

Хоча і життєрадісний відкритий світові, проте аж ніяк не потребує його, щоб підтримувати свій настрій. Радше він є тим, хто обдаровує світ своєю життєрадісністю. Значно вищою мірою від зовнішнього світу залежить веселий. Він потребує світу, щоб вдовольнятися ним.

Так він виявляє підвищену схильність до розгубленості. Зворотним боком цього є певний брак поміркованості, зосередженості й душевної глибини. Веселий схильний до певної поверховості й легковажності, з якою він відкидає усе, що йому заважає, щоб бути у змозі жити «тут-і-зараз» й не мусити заглядати за межі миттєвості, тоді як життєрадісність із глибини свого життєвідчуття заглядає за межі горизонту миттєвості і усе, що вона охоплює поглядом, занурює в атмосферу свого настрою. Якщо життєрадісність спроможна бути цілковито внутрішньою й мовчазною, то веселість завжди із певним зусиллям спрямована назовні. Життєрадісність стриманіша, вона обертається довкола свого внутрішнього центру тяжіння. Натомість веселість кидається до довкілля, хапається за речі й жонглює ними, а особливо на вершині вдоволеності, пустотливості. Життєрадісність — незворушніша й зосередженіша, веселість — нестримна й саморуйнівна. Безперечно, веселість також містить ствердження речей. Вона має терплячість у сенсі гасла — «живи й давай жити іншим». Але чого їй бракує, так це дарувального добра життєрадісності й виповненої любов'ю затримки перед речами. Життєрадісний радіє речам і людям, веселий розважається ними[125]. Він стверджує їх не як справжні цінності, а радше у стосунку до свого настрою. Тож часто-густо він легко втрачає інтерес до людей, які не пасують до його настрою й не поділяють його. Тоді як веселий звичайно відкидає їх як нудних або не зважає на них як на перешкоди, життєрадісний виявляє розуміння, співчуття й доброзичливість також до тих людей, які, на відміну від нього, не мають життєрадісного настрою. Глибока причина цього полягає у тому, що у життєрадісності звучить знання про її інший полюс: сум і журбу, тобто знання, якого бракує веселому.

Звичайно, що визначення веселості треба також розуміти ідеалізовано, а тому, зважаючи на досвід, розмежування між життєрадісним й веселим основним життєвим настроєм слід мислити у сенсі поступових переходів.

Цілком іншу картину порівняно із життєрадісністю й веселістю демонструють різновиди неприємного основного життєвого настрою, а саме: сум і гіркота.

Сум

Якщо життєрадісності характерне переживання внутрішньої ясноти, яка також осяває увесь світ, то сумові як станові настрою передусім властиве переживання безпросвітності, внутрішньої темряви. Приміром, дуже меланхолійний поет Ленау пише у листі: «Моя душа чорна зусібіч». Брак внутрішньої яскравості й барвистості дуже влучно характеризує слово «туга». Якщо ми згадаємо про те, що світло діє життєзбудно й життєдайно, то якраз у безпросвітності туги ми переживаємо тьмяність і зубожіння життя, ніби виснаження й схиляння до смерті. Завдяки цьому можна також зрозуміти інші істотні риси суму: переживання «пригнічення» й порожнечі. «Піднесеності» і розпру-

женості, що властиві радісним станам настрою, у сумові протистоїть переживання внутрішньої важкості й скутості. Сумний, на відміну від бадьорого й веселого, не відчуває підтримки з боку плину життя, натомість існування для нього є тягарем, який завдяки образності мови втілюється у таких словах, як «туга», «пригнобленість» або «скорбота». Риса депресії має передовсім тілесний вираз у таких явищах, коли тягар власного тіла відчувається ніби у кожному рухові. Рухи — незначні, повільні, забарливі, відчувається важкість, що ніби хилить до землі, тобто зворотний напрямок до тієї сили, яка дозволяє людині тягнутися до світу світла. Ґрільпарцер, який, як і Ленау, страждав від частих атак періодів сумного настрою, у своїх щоденниках твердить про «нестерпну літеплу тяганину». Отож, як із імпульсом життєрадісності пов'язане переживання певної повноти й барвистості життя, так і пригніченості туги відповідає переживання життєвої порожнечі й зубожіння світу. Ґрільпарцер каже про «мляву, духовбивчу одноманітність», цим самим він має на увазі властиве сумові зубожіння життя уявлень й забарливий темп їхнього ходу.

Якщо ми запитаємо про антропологічний сенс суму, отже, про те, що він означає як настроєність життєвості, тоді саме це питання прояснить істотні зв'язки людського переживання. У сумові ми переживаємо досвід нереалізованого прагнення смислових вмістів світу, в яких існування віднаходить опертя й набуває власної повноти. У сумові існування перебуває у безглуздому світі, але водночас пронизане наче суцільним звуком несформульованого запитання про смислові вмісти. Факт, що це запитання губиться у порожнечі й не дістає відповіді, але при цьому все-таки раз у раз пронизує існування, є тим, з чого формується переживання суму.

Оскільки у сумові, як ми вже казали, існування перебуває у безглуздому світові, як, з іншого боку, життєрадісність підтримує переживання повноти світу, то сум і життєрадісність є водночас способами світовідчування, стаціонарними настроями серця. Проте їхній справжній акцент, суть їхнього переживання полягає в нюансуванні життєвідчування. Передусім їх треба називати стаціонарними настроями життєвідчуття.

Як і життєрадісність, сум як життєвідчування також визначально впливає на усю людину, на її ставлення до життя й світу. Природний для життєрадісної людини оптимізм життєвідчування наче паралізовано. А імперативи діяння, спонтанна готовність до діяльності також скорочуються до мінімуму. Засмученому важко зважитися на щось. Якщо життєрадісний ствердно (позитивно) звертається до світу, готовий визнавати речі та людей цінностями й спроможний збагатитися ними, то для сумного характерна надзвичайна незацікавленість, виснаження й зубожіння його переживання цінностей, з якого випливає його нехильність звертатися до людей та речей його життєвого кола чи то розумом, чи то волею або почуттями. Сум не бачить у світі для себе цілей. Приміром, Ґрільпарцер пише у своїх щоденниках таке: «Моє

серце стало неспівчутливим, мене не цікавлять люди, насолода, думки, книжки». Сумний не здатний передусім до того різновиду життєвої насолоди, яку Меріке описує за допомогою своєї «літньої жилетки». Події, речі та люди постають для сумного на байдужій відстані. Щоправда, це не можна розуміти так, ніби людина із зажуреним основним життєвим настроєм не здатна до людського співчуття й добра. Якщо вона мало зважає на світ з власної волі, то цілком може бути, що вона проявляє співчуття, коли його потурбує світ. Наприклад, у Шекспіровій комедії «Як вам це сподобається» засмучена долею свого батька Розалінда каже веселій Селії: «Гаразд, я хочу забути свій стан, щоб радіти Твоєму». Отже, як, з одного боку, у життєрадісності відлунює знання про сум та розуміння цього суму, так і у сумові ще бринить розуміння й терплячість щодо життєрадісності. Сумний ще здатний усміхнутися.

Від окресленого справжнього образу суму, який у досвіді, виринає у різних, а також передовсім хворобливих різновидах, треба відрізняти несправжню, а саме сентиментальну форму суму[126]. Якщо справжній сум містить справжнє страждання існування, вага якого тягне вниз, то у сентиментальному настрої насолоджуються й смакують затемненням життєвідчуття як цінністю стану існування. Сентиментальність є самовдоволеною відданістю переживанням душевного болю, настроям суму й туги. По суті, людина сентиментального настрою закохана у пафос свого життєвідчування, у якому добре почувається й насправді кокетує з ним як із такою позицією, настановою.

Гіркота

Ми казали, що хоча сумний не може радіти за свою особу, але, мабуть, може радіти за інших, отже, його сум лишається ніби на самоті його внутрішнього життя, то у цьому якраз і полягає посутня відмінність між сумним настроєм і гіркотою. Спільним для гіркоти й суму є забарвлення нерадого настрою, у якому людина почувається напруженою у теперішньому її життя. У гіркоті також переживають як недолік зубожіння цінностей та внутрішню порожнечу, їй також бракує розпруженості, ширини та внутрішньої яскравості життєрадісного настрою. Але відмінності якості настрою, що існують між гіркотою і сумом, як і їхнє значення для усієї людини відразу проступлять, якщо ми зіставимо загальний образ гіркотного із загальним образом сумного. Ці відмінності виявляються передусім у ставленні до спільносвіту. Гіркотний завжди демонструє певну ворожість й дратівливість щодо свого спільносвіту й довкілля. Ми ж говоримо про гіркотний настрій. Гіркотний завжди може розізлитися, що увиразнює зв'язок між гіркотою як стаціонарним настроєм та почуттям злості, тоді як нам видається нісенітним уявлення, що сумний через щось злиться. Він може лише через щось зажуритися. Але це означає ніщо інше, як те, що сумному бракує позиції ворожості й дратівливості, якими гіркотний карає довкілля за власну нерадість. Він дратівливий, тобто має підвищену

готовність реагувати обуренням та агресією в необхідному співжитті зі своїм довкіллям. Якщо сум і добро аж ніяк не виключають одне одного, то якраз гіркота і добро чужі одне одному за сутністю. Гіркотний позбавлений добра, недоброзичливий та непривітний, він роздратований колючкою невдоволеності, якої не знає сум, він виповнений гіркотою через своє розчарування та злістю й недоброзичливістю проти усіх, хто має більше за нього таланту чи приводу до радості. Якщо сум є свідомо пережитим зубожінням цінностей, то це також стосується гіркоти. Але тоді як сум повністю витримує у собі самому поневіряння зубожіння й розчарування, то гіркота показує вигляд, що вона відплачує світові за те, що, через зовнішні чи внутрішні причини, не взмозі у світі досягнути виконання своїх очікувань, а через це і повноти життя. Якщо сумові властива резиґнація, то гіркоті властива неприязнь, яка отруює душу. Тож гіркоті бракує того пафосу внутрішньої важкості й підтримки, які притаманні сумові. Сумовитий зосереджений на своєму внутрішньому житті, а світ загубився, він віддаляється від «тут-і-тепер». Він сумний у цій відлученості свого «Я», тоді як гіркотний у своїй ворожості щодо довкілля завжди ще виявляє до нього навіть негативний інтерес. Усе свідчить про те, що сум як життєпочування містить у собі також особливу настроєність світовідчуття, тоді як нерадість гіркоти містить особливу настроєність самопочуття.

б) Перебіг настроїв

Під час розгляду різновидів основного життєвого настрою ми розуміли настрій як відносно тривале тло життєвідчування. Проте не для усіх людей можливо визначити різновид їхнього основного життєвого настрою. Для багатьох характерне чергування їхнього життєвідчування між певними різновидами настрою. Цим самим питання про індивідуальний перебіг настрою стає важливим характерологічним аспектом. Відповідно цим ми відрізняємо людей з відносно стабільним, рівномірним настроєм від людей із мінливими настроями. Зокрема ми називаємо байдужістю ту стабільність проміжного стану настрою, який постає як брак потужного перебігу настрою щодо окремих життєвих досвідів передусім з полюса нерадості. Байдужість як незалежність основного життєвого настрою від невдач й розчарувань, від особливих щасливих випадків є протилежністю того перебігу настрою, який рухається між «радістю до небес» й «смертельною засмученістю». Байдужість споріднена із розпруженістю. Проте при цьому існує відмінність, оскільки поняття розпруженості вказує на спокій зовнішньої поведінки. Отже, розпруженість є поняттям манери, яке позначає поведінку, тому ми також кажемо про веселу розпруженість, тоді як байдужість як поняття сутності має позначати винятково різновид внутрішнього налаштування під час чергування зовнішніх обставин.

Щодо перебігу настрою, то вони постають у двох формах: або як раптове, безпосереднє перекидання, або як поступове змінювання настроїв у періодичному перебігові. У першому випадку ми говоримо про лабільність, у другому — про періодичність настрою.

Лабільність настрою

До натур із лабільним настроєм передовсім належить істерична особистість, у якої стрибкувата зміна життєвідчування проявляється у норовливості (примхливості). Поняття гумору, безперечно, стосується факту життєвідчування. Ми кажемо, що хтось у доброму гуморі, тобто має радий настрій, або хтось у поганому гуморі, тобто має нерадий настрій. Проте поняття гумору сягає далі за поняття настрою. А саме: воно розглядає настрій з погляду його впливу на поведінку з людьми, отже, гумор є поняттям манери поведінки. Тож під норовливістю ми розуміємо лабільне тло настрою, якщо воно безпосередньо визначальне для способу поведінки індивідуального носія норовливості з іншими людьми. Норовливий терплячий і поблажливий щодо перебігу свого настрою та бере норовливість за провідну нитку для свого поводження з людьми, незважаючи на критерії об'єктивності, зобов'язання справедливості та усвідомлення відповідальності. Так, у радому настрої він ззовні позитивний, заступницький — буває заступницька з примхи доброта, — натомість у нерадому стані він негативний, ба навіть схильний до мордування. Якщо він у доброму гуморі, то може вибачити навіть образи, якщо ж у поганому, то злиться через невинне зауваження. «Ставитися до подібного неподібно, сприймати чи тлумачити те саме по-різному у різний час, одразу лаятися через те, над чим до того сміялися або, навпаки, радіти у цю мить чомусь, що у наступну викликає сльози, — це все зараховують до специфіки»[127] норовливості.

Зрештою, показово, що настрої веселості й суму не постають як норовливість, тому що згідно зі своєю сутністю вони обидва містять певну терплячість щодо зовнішнього й дистанцію до потреб власної самості. Норовливість радше рухається шкалою між вдоволеністю й понурістю.

Періодичність настрою

Від лабільності настрою, безпосереднього, раптового перекидання настрою з одного стану на інший слід характерологічно відрізняти феномен перебігу настрою, який у психопатології позначають як циклотимія. Тут більш чи менш довгі відтинки життя з очевидно радісним станом настрою чергуються із фазами зажуреної пригніченості, при цьому у поступовому перебігові окремі фази проринають одна одну або відокремлюються одна від одної більш чи менш широкими зонами середнього настрою, тобто це періодична зміна, яка не залежить від зовнішніх приводів, а походить із несвідомої глибини життєвої основи, із вітальної глибинної особи. Цей циклотимний перебіг настрою, який поступовістю переходу чітко відрізняється від стрибкуватої зміни лабільності настрою, стосується душевно здорових. У хворобливому перебільшенні ми зустрічаємо перебіг настрою у клінічній формі біполярного розладу[128].

в) Форми збудження життєвідчування

Те, що ми обговорювали під поняттям основного життєвого настрою, має ніби епічний характер, оскільки воно є сценою у коливаннях декорацій душевних подій, мінливих сприйняттів, уявлень, дій, відгуків, спрямованостей на цінності й схвильованостей цінностями. Але також бувають такі стани життєвідчування, для яких характерне підвищене збудження й драматика: тривога й екстаз. Вони є драматичним зовнішнім полюсом життєвідчування.

Тривога (тривожність)

Німецьке слово Angst (тривога) походить від лат. angustus — вузький, стиснений. Отже, переживання цього стиснення, яке відчувають передусім в області серця, є істотним для стаціонарної настроєності тривоги. Це так, ніби в тривозі життю бракує повітря для дихання й простору для розгортання. Життя, яке завжди є експансією та імпульсом, в тривозі відчуває задуху. Її характер, як форму збудження життєвого почуття, увиразнює неспокій, який переживають передусім у фізичних почуттях серцебиття й прискорення пульсу.

Але що ж це таке, запитають далі, що обмежує людей у тривозі? Це запитання веде до розрізнення трьох основних форм тривоги. Існує життєва тривога, тривога світу й те, що можна назвати внутрішньою тривогою.

Найзрозумілішою є життєва тривога. Новонароджена людина є безпорадним створінням значно вищою мірою за тварину, її роками треба плекати й доглядати у родинному колі, аби вона взагалі могла існувати. Але рано чи пізно настає час, коли вона має полишити цю захищеність і від неї вимагається самотужки йти на фронт життя й давати раду труднощам власними силами і на власну відповідальність. Це та ситуація, у якій може розвинутися життєва тривога як стабільна настроєність. Життєва тривога споріднена із боязнею долі, але не тотожна їй. Адже боязнь завжди має конкретний предмет, який ми знаємо з досвіду й передбачаємо у фантазії як майбутню можливість. Натомість тривога — анонімна, своєрідним чином невизначена та безпредметна. Вона не знає, чого боїться (Гайдеґґер). Так само й життєва тривога. Життя у цілковитій невизначеності його можливостей є тим, що панує над людиною у життєвій тривозі та глибоко зворушує її життєпочування. Біографічне місце постання життєвої тривоги розташоване здебільшого вже у дитинстві. Якщо діти страждають від нелюбові чи навіть брутальності своїх батьків чи інших дорослих, які визначають їхнє життєве коло, тоді те почуття безпорадності й загрози може стабільно зафіксуватися і становити ядро життєвої тривоги. Цим самим водночас сказано, що життєва тривога як настроєність життєпочуття завжди вже містить модифікацію самопочуття.

Споріднене із життєвою тривогою, але ще глибше за неї укорінене у природі людини та її становищі у світі є те, що можна назвати

екзистенційною тривогою, чи світовою тривогою. Оскільки сьогодні ми живемо у технізованому й механізованому світі, а зв'язок із життєвим ритмом природи дедалі меншає, то це пізня стадія шляху, на який ступив антропогенез. Для людської історії властиво те, що людина, дитина природи, звільняється від безпосереднього зв'язку із нею й протиставляє себе їй, щоб приборкати природу. Наскільки цей процес породив як певні переваги для людини, настільки ж людина втратила при цьому дещо суттєве, а саме: почуття захищеності у житті природи й підтримки ритмом природи. Людина стала ексцентричною щодо природи та її життя, вона значно втратила симбіотичну єдність зі світом. Ця втрата зумовлює екзистенційну тривогу, тривогу світу й може бути врівноважена лише на вищому щаблі релігійної свідомості. Тривога світу є стаціонарним почуттям знекоріненості, втраченого опертя й незахищеності у відчуженій природі.

У тривозі світу залишається анонімним те, чого вона боїться. Існування людини затінює безіменне «ніщо», яке загрожує підкорити людину. З антропологічного погляду тривогу світу можна було б позначити як загрозу з боку «ніщо», якби цей вираз не містив логічної суперечності, позаяк ніщо не може бути предметним. Тут наша мова сягає меж своїх можливостей. Життєве почуття тривоги світу по суті невизначне. Якраз ця анонімність становить його сутність. Тож ми говоримо лише у сенсі порівняння, що екзистенційна тривога налаштована світом як чимось, що штовхає існування до безодні «ніщо». У цьому аспекті тривога також містить компонент почуття світу. Проте суть переживання тривоги як стабільної настроєності ендотимної основи перебуває у сфері життєвідчування. Шукане у тематиці пориву до життя переживається у настроєності екзистенційної тривоги як предмет сумніву через саме «буття-у-світі». Дивлячись з такого боку, те, чого боїться екзистенційна тривога, є «буття-у-світі» як таке (Гайдеґґер). Світ вже не є, як у життєвому почутті веселості, батьківщиною й знайомим горизонтом нашого існування, натомість він стає моторошним, ми губимо його як простір існування, яке завжди прагне розгортання. Отож в екзистенційній тривозі присутнє цурання світу як цілого, наче прагнення повернутися до захисного материнського лона.

Досвід свідчить, що тривога може мати інше тло, окрім вже згаданого, а саме таке тло, яке безпосередньо не пов'язане зі становищем людини у житті, а міститься у внутрішній структурі її особи. Ця внутрішня тривога як стаціонарна настроєність життєвідчування завжди з'являється тоді, коли у цілому особи щось не гаразд і наявний внутрішній розлад. Внутрішня тривога вказує на те, що порушено ритм внутрішнього життя й заразом цілість особи.

В окремих випадках це може виглядати по-різному. Те, що тривога може виникати із витіснення усвідомлення провини, є фактом, на який передусім вказав К'єркеґор і який набув подальшого прояснення у сучасній глибинній психології. Проте внутрішня тривога може виникати не лише із внутрішнього розладу, який ґрунтується на нехтуванні сумлінням,

а й з розладів іншого ґатунку, якщо вони порушують внутрішній ритм життя і заразом особову цілість. Отож внутрішня тривога виникає тоді, коли людина у поспіху живе лише «в ширину», втрачає своє осереддя та стає ексцентричною щодо себе самої. Тривога бере людину також тоді, коли у тому, що робить, вона не діє як ціле й сахається самої себе. Коренем внутрішньої тривоги може стати усе непрожите життя, як і усе хибне життя, що походить не з власного осереддя й не з власних можливостей. Внутрішня тривога також є стабільним почуттям обмеженості, у ньому також порушено вільне дихання й розгортання внутрішнього життєвого ритму. Вона також має анонімний характер. Внутрішня тривога так само не знає, чому і чого вона боїться. Що це його сутність унаочнює факт, що внутрішня тривога втрачає свою силу, коли вдається усвідомити тло, на якому в окремих випадках вона ґрунтується.

Екстаз

Полярною протилежністю тривоги є ендотимний стан екстазу. Він є найвищою точкою життєвідчування. Згідно із сенсом слова ἔκστασις (екстазіс) екстаз означає вихід за межі індивідуальності, переживання межі буття, а заразом принципову зміну нормального самоусвідомлення та усвідомлення світу, якому властиве знання про обмеженість власного існування предметним довкіллям, переживанням індивідуації, замкнутості нашого життя у нашому тілі й нашій індивідуальній свідомості. Згідно з описами, які ми успадкували від містиків, передусім від Плотіна, своєрідністю стану екстазу є зникнення меж індивідуальної особистості, руйнування «Я» у формі, яка вже не допускає розмов про його існування. Екстаз перебуває потойбіч протиставлення живого суб'єкта і довкілля, потойбіч розрізнення «Я» і «не-Я». Якщо простір і час за словами Шопенгауера є principium individuationis, отже, передумовою розмежування «Я» та «не-Я», а заразом основою множинності й розмаїття, то в екстазі простір і час як структура порядку існування ніби згоряють у величезному полум'ї чистого стану, у якому розривається усе одиничне й предметне. В екстазі живе існування переживають як останню нескінченну далечінь й необмеженість, світ вже не переживають як межу, на якій ми зазвичай усвідомлюємо наше скінченне одиничне буття. Отже, екстаз також містить компонент чуття світу. Але суть його переживання полягає у досвіді найвищої потенції та концентрації живого існування.

Як ми вже казали, ці істотні риси екстазу полярно протиставляють його тривозі. Якщо тривога містить тенденцію хования у собі й цурання світу, то екстаз є виходом за свої межі й саморозширенням на усі окремі предмети. Якщо в тривозі міститься переживання скутості й загрози з боку «ніщо», то в екстазі — звільнення від будь-якого обмеження й переживання усього. Якщо тривога перебуває у тіні й темряві «ніщо», то екстаз скрізь описують як досвід надзвичайної повноти світу.

Екстаз як найвищу настроєність життя ми знаходимо передусім у культових переживаннях народів, які ще перебувають у безпосередньому

стосунку до основ життя. Приміром, у святах східного бога Діоніса-Вакха, які успадкували від фракійців і святкували за часів Античності від Риму до Вавилону. «Цей екстаз є «тимчасовим божевіллям», як і божевілля є тривалим екстазом. Але екстаз, тимчасове alienatio mentis*, у діонісійному культі не визнають ефемерним блуканням душі у сферах порожнього шалу, а вважають гієроманією, священним божевіллям, у якому душа відлітає від тіла та єднається з божеством. Тепер душа при богові й у ньому, у стані «ентузіазму». Охоплені цим ентузіазмом є ἔνθεοι**, які ще у скінченному «Я» відчувають і дістають насолоду від повноти життєвої сили[129]. «Саме Ніцше знову прояснив нам суть цих свят і виявив справжній сенс їхнього гарячкового збудження, яке полягає у намірі розчинити індивідуацію окремої людини у повному самозабутті та розгорнути життєвість у людині за межі її «Я» до величезного полум'я. Греки запозичили ці діонісійні свята, які, просвітлені ясним духом Аполлона Дельфійського, репрезентували у грецькому культі волю людини до звільнення в екстатичному зачаруванні від «прокляття індивідуації» й до усвідомлення життя в його найвищій потенції. «Радісні містичні вигуки Діоніса руйнують чари індивідуації й відкривається шлях до джерел буття»[130].

Але цьому можна закинути, що у тих екстатичих святах Діоніса-Вакха йдеться про феномени природи душевно чужих нам людей (Seelentums), які не можна узагальнювати. Проте цьому можна протиставити, що кожна людина, хай вона навіть нездатна до екстазів релігійно-культової спільноти, має доступ до екстазу, а саме в акті тілесного зачаття, в оргазмі під час злягання. Тут також зазнають сп'яніння найвищої та найпервіснішої життєвості як зникнення меж індивідуації, як занурення в доіндивідуальну життєву основу. Цей момент є підставою для того, чому Геґель та Е. фон Гартман метафізично тлумачили статеву любов як повертання життя до себе самого, до первинної безпосередності й нерозмежованості, що відбувається під час творення окремої істоти. Доказом того, що акт зачаття є формою екстатичного збудження, а отже, досвідом найвищої життєвості у руйнуванні індивідуації, можна вважати, що саме в осередді того діонісійного свята, в екстазах якого «суб'єктивне поринає у повне самозабуття», панувала надмірна статева розпуста, «хвилі якої нехтували будь-якими родинними зв'язками і їхніми серйозними приписами»[131].

2. САМОВІДЧУТТЯ

На тлі стаціонарних настроїв, перед якими розгортається душевне життя як процес функційного кола, від життєпочування тематично відокремлюється те, що вже у донауковому мовному вжиткові позначають як самовідчуття. Це відповідає фактові, що наше існування у світі

---

* Душевний розлад.— *Ред.*

** Одержимі богом.— *Ред.*

дається нам не лише як стан справ життєвості, а й завжди водночас як індивідуальна самість окремо від довкілля й спільносвіту та на противагу їм. Узагалі ми говоримо про самовідчуття, оскільки кожна людина переживає факт свого індивідуального самобуття у формі налаштування, з яким щоразу ставиться до світу.

Відповідно до конкретних зв'язків, у яких людина досвідчує свою індивідуальну самість окремо від довкілля й спільносвіту та на противагу їм, те, що ми узагальнюємо під поняттям «самовідчуття», поділяється на тематично по-різному акцентовані різновиди: самовпевненість (почуття власної сили), самоповага та вдоволеність й невдоволеність.

А. САМОВПЕВНЕНІСТЬ

Що треба розуміти під поняттям самовпевненості, стане зрозумілим, коли згадаємо про те, що кожна людина так, як її закинула у життя й світ доля, постійно змушена протистояти труднощам й випробуванням і стверджуватися у «боротьбі за існування». Становище людини як окремої істоти спочатку визначене тим, що вона наділена можливостями зростання й розгортання, задля реалізації яких вона потребує довкілля й спільносвіту. Вона має підкорити довкілля, має його засвоїти та використати, що відбувається вже у примітивних формах пошуку й споживання харчів. Довкілля й спільносвіт чинять опір таким прагненням, що становить загрози й відмови з огляду на домагання окремої істоти. Отож у тому, що ми позначаємо як почуття самовпевненості, нам дається зв'язок між необхідностями самозбереження й самореалізації та протидією довкілля і спільносвіту, яка кладе межі. Точніше кажучи, у почутті самовпевненості окрема людина переживає у формі стаціонарного налаштування ступінь насправді не фактичної, а лише суб'єктивно гаданої міцності щодо вимог і випробувань боротьби за життя.

Різновиди самовпевненості

Отож може бути, що ми із почуттям впевненості, почуттям спроможності, вищості або щонайменше дорослості протистоїмо фактичним і можливим опорам і загрозам у просторі і часі. Але також може бути, що ми не почуваємося готовими до випробувань боротьби за життя, а тому завжди готові відсахнутися і відступати. З огляду на цей досвід можна казати про сильне (стенічне) і слабке (астенічне) почуття самовпевненості.

Тож внаслідок того, що хтось має слабке або сильне почуття власної сили, для нього завжди водночас дані певні рамки окремих характерних рис, визначене характерологічне поле. Людина зі слабким (астенічним) почуттям самовпевненості у своєму життєвому почутті схильніша до полюса нерадісності, хай у вигляді суму чи понурості, а також до настроєності тривоги. Її реакція на перешкоди й загрози

знаходить вияв у переляку, збудженні й нервовій роздратованості. У щоразу інших життєвих ситуаціях цій людині загрожує потрапляння у стан раптового шоку, зніяковіння, а заразом втрата вищості мислення й перспективи, рухливості й цілеспрямованості діяння. Властивий такій людині брак самовпевненості призводить також до того, що вона цурається брати на себе відповідальність і ризикувати. Оскільки вона сприймає світ і долю як щось загрозливе, то й до майбутнього ставиться не з надією, а з турботою й тривогою. Названа нами боязнь долі належить до її специфічних випробувань. Для її волі характерна боязкість, нерішучість й скутість, які можуть перерости у цілковиту нездатність до ухвалення рішень. Така людина не має мужності для власного цілепокладання, тому що їй бракує усвідомлення сили, яке дозволяє переконливо висувати вимогу. Вона радше готова доручити цілі іншим інстанціям. Вона демонструє обмаль природного домагання авторитету, а за обставин підвищеної потреби у підтримці схильна до надмірної довіри авторитетам і добровільного підкорення. Вона не має мужності суперечити й чинити опір, а виявляє слухняність і поступливість, а іноді й лицемірство та святенництво. Перед лицем нових труднощів для її поведінки характерний відступ, тоді як людину зі стенічним почуттям власної сили саме опір стимулює до прояву її волі. У поведінці, отже, у способі ставлення особи до ближнього оточення, вона схильна до боязкості, невпевненості у собі, скутості, зніяковіння, збентеження й сором'язливості, або ж слабкість свого почуття самовпевненості вона намагається заховати за компенсаторним фасадом наголошеної хвацькості й імпозантної поведінки. На підставі усіх згаданих ознак і способів поведінки іноді постає втеча або щонайменше дистанціювання від фактичної дійсності. Вона занурюється у світ мрій та фантазій, або, будучи жертвою сумніву, у свої розважання.

Зовсім іншу загальну картину демонструє людина із сильним (стенічним) почуттям самовпевненості. Її посутні риси є протилежним віддзеркаленням ознак астеніка. Із почуття самовпевненості для стеніка також випливає низка типових способів поведінки і реакцій. У межах досвіду він постає у двох головних формах: у більш реактивній формі та наголошено активній. Реактивну форму стенічного почуття самовпевненості ми зустрічаємо у бадьоро-споглядальній людині, у якої почуття готовності до боротьби за життя виявляється у тому, що вона ставиться до вимог і загроз, що її торкають, розпружено й самовпевнено, тоді як в інших випадках вона демонструє незначну спонтанну активність у загальній позиції, яка видається нам спокійним, збалансованим складом характеру. В активних формах стенічного почуття власної сили ми подибуємо такі властивості, як жага діяльності, підприємливість, самостійне цілепокладання, рішучість — властивості, які завжди пов'язані із певною сміливістю. Людина постає з природним домаганням влади, із самозрозумілою вимогою бути паном ситуації, її ніщо не може залякати. Приміром, Плутарх описує ув'язненого піратами Цезаря так: «Коли пірати вимагали у нього викупу у двадцять

талантів, він узяв їх на глузи, вони-бо не мали жодної гадки про те, кого ж вони власне ув'язнили, тоді він послав своїх супутників в окремі сусідні міста, щоб вони роздобули грошей, а сам тимчасово залишився з одним другом й двома рабами у товаристві піратів. Проте він поводився із ними згорда, наказував їм заспокоїтися, коли хотів спати. Тридцять вісім днів, протягом яких він перебував серед них, вони були не так його наглядачами, як охоронцями, і він цілком безтурботно займався з ними спортом і грав. Коли Цезар писав вірші чи промови, то виголошував їм. Якщо вони недостатньо корилися йому, тоді він називав їх в обличчя невігласами й варварами та досить часто погрожував, що повісив би їх, з чого вони, може, й сміялися»[132]. Зрештою, треба наголосити, що активна форма стенічного почуття самовпевненості аж ніяк не містить того ставлення до ближніх, яке у мові позначають як безсердечність, байдужість і грубість. Агресія також не конче належить до кола стенічного почуття самовпевненості, бо буває агресія, яку якраз можна розуміти як компенсаторний фасад слабкого почуття самовпевненості.

Про стан настрою стенічного почуття самовпевненості годі сказати щось однозначне. Можна лише негативно сказати, що з ним мало пов'язані понурість і сум як стабільні настроєності. Щодо ставлення до теперішнього, то людина зі стенічним почуттям самовпевненості значно більше за астеніка здатна до безтурботної радості, насолоди та вдоволення. У ставленні до майбутнього ми знаходимо риси оптимізму та впевненості. Стенік із долею самозрозумілості вимагає для своєї особи прихильності долі. Можна згадати слова Цезаря: «Ти везеш Цезаря та його щастя». У цьому контексті постають безстрашність і відчайдушна сміливість.

Упевненість у прихильності долі може, з одного боку, мати характер наївної безтурботності й недбальства, які відповідають природному почуттю сили молодості. Тут самовпевненість спирається на факт, що можливі загрози годі схопити у судженні. Почуття сили є наївно-некритичним. Але безумовна впевненість вчинку може також ґрунтуватися на почутті власної сили тих людей, які самі почувають себе долею світу та гадають, що їх підтримує сила демона, що ми маємо припустити у великих загарбників і державних вождів (демонічне почуття самовпевненості).

Упевненість у власних силах надає людині зі стенічним почуттям самовпевненості рішучість та розкутість у поведінці — момент, який, як відомо, у межах людського суспільства і спільноти діє винятково сугестивно і створює передумову для набуття провідної ролі. Адже «лише якщо ви довіряєте самі собі, то вам довіряють інші люди». Поведінка людини із сильним почуттям самовпевненості є незбудженою, спокійною. Якщо вона стикається з труднощами, то у разі потреби відповідає сильним протестом обурення. Якраз складнощі, що виникають, спонукають її волю до особливої усвідомленості й концентрації. Принагідно у людей зі стенічним почуттям самовпевненості можуть

також виникати позиції, які ми позначаємо як сваволю й порив до незалежності, який може дійти аж до опозиції (громади). Це комплекс фактів, якому діаметрально протистоїть потреба у підтримці у людей зі слабким почуттям самовпевненості. Урешті-решт, остання характерна риса людини зі стенічним почуттям самовпевненості за активної основної позиції, на відміну від утечі від дійсності астеніка, полягає у природному відчутті фактів і дійсності. Стенік — експансивний, він демонструє самозрозуміле втручання у дійсність, він підкорює довкілля у спонтанному захопленні речей й нападі на них, а також у суверенному поводженні з ними.

Протиставлення слабкого і сильного почуття самовпевненості встановило характерологічно важливі протилежні полюси, між якими розташовані численні різновиди, які тут не розглядаються.

Ще можна спитати, що є основою людського почуття самовпевненості. Щось остаточного тут годі однозначно виявити. Проте можна дати певні характеристики, що мають значення для існування стенічного та астенічного почуття самовпевненості. Спочатку здається, що міра почуття самовпевненості залежить від вітального тургору, біотонусу[133]. Життя, серед іншого, є власною діяльністю, отже, його можна вважати масштабом життєвої сили, якою мірою та як довго тривають тілесні, душевні й духовні рухи людини. Приміром, здається, що сильне почуття самовпевненості сангвініка базується на сильному вітальному тургорі, а слабке почуття самовпевненості меланхоліка — на незначному вітальному тургорі.

Якщо вітальна сила належить до позасвідомих, психосоматичних основ інтенсивності почуття самовпевненості, то, з іншого боку, існує низка душевних мотивів, які визначають почуття власної сили. Такими мотивами вважають зовнішнє майно, знання, розум, тілесну силу, тілесну красу, практичне вміння й навички, володіння зовнішніми формами поведінки тощо. Відповідно й слабке почуття самовпевненості часто ґрунтується на усвідомленні якихось недоліків, хай у тілесній чи духовній сфері. Зрештою, можна заразом зауважити, що тілесна сила не конче обґрунтовує стенічне почуття власної сили. «Бувають атлетичні велетні, які характерологічно є астеніками»[134].

Урешті-решт, також може бути, що на людське почуття самовпевненості вплинули певні життєві досвіди, передовсім переживання раннього дитинства. Насамперед успіх як доказ здатності й вищості впливає на усе життя як точка кристалізації стенічного почуття самовпевненості. Те саме стосується астенічного почуття самовпевненості й неуспіху.

Вразливість почуття самовпевненості

Коли ми описували почуття самовпевненості як стаціонарну настроєність, з якою людина як окрема істота звертається до свого довкілля й спільносвіту, то це не треба розуміти у тому сенсі, що по-

чуття самовпевненості дається незмінним раз і назавжди. Залежно від людини почуття самовпевненості виявляє різну вразливість, яка залежна від досвіду з довкіллям і спільносвітом, може коливатися вгору і униз, в міру того, як усвідомлення самовпевненості й довіра до неї може зазнавати впливу успіху чи неуспіху або схвалення та сугестивної підтримки з боку інших людей. Приміром, бувають люди, у яких, з одного боку, найменші успіхи та визнання з боку спільносвіту спричиняють надмірне піднесення почуття самовпевненості, але, з іншого боку, незначні неуспіхи й найлегша критика розхитують почуття власної самодостатності. Природно, що це значно більше стосується людей з конституційно слабким почуттям самовпевненості, ніж людей сильних, для яких завжди характерна непохитність самовпевненості.

Б. САМОПОВАГА

Боротьба за існування, самозбереження та самореалізацію є однією з форм, у яких людина дізнається про своє становище як окремої істоти у довкіллі й спільносвіті. Як переживають цю первісну ситуацію, виявляється у почутті власної сили як стаціонарному стані, з яким людина раз у раз протистоїть світові. Певну аналогію цьому ми подибуємо у царині тваринно-психічного життя. Тут також — cum grano salis* — можна казати про відмінність стенічного та астенічного почуття самовпевненості, якщо протиставити один одному боязку, полохливу косулю та схильного до боротьби агресивного хижака.

Та людина у своєму стосунку до ближніх фігурує не лише як жива істота, яка турбується тільки самозбереженням і самореалізацією, а і як особа, як носій цінності й гідності. Як такий носій вона віддзеркалюється не лише у власній свідомості, а й також у свідомості ближніх. А отже, стаціонарна настроєність її індивідуального самобуття переживається не лише як почуття самовпевненості, а і як почуття самоповаги, яке не має відповідників у царині тваринного існування.

Отже, якщо у буденному мовному вжитку не розмежовують почуття самовпевненості й почуття самоповаги, то природно припустити, що обидва почуття мають взаємовплив і взаємозалежні, а саме у сенсі, що вони можуть одне одного обґрунтовувати. Високе чи незначне почуття самоповаги часто-густо підтримується відповідним почуттям самовпевненості. З іншого боку, високе почуття самоповаги може підсилити почуття впевненості у життєвих ситуаціях.

З огляду на почуття самоповаги можна знову зробити низку характерологічно важливих розрізнень за допомогою питання про центр тяжіння, ступені й різновиди почуття самоповаги.

---

* Латинський іронічний вислів, буквально — «з дрібкою солі».— *Ред.*

а) Центр ваги почуття самоповаги

Спочатку важливо з'ясувати, чи вичерпується самоповага людини усвідомленням значущості, яке випадає на її долю як визнання, повага, любов, хвала, вшанування, слава, захоплення, схвалення, ба навіть як заздрість. У такому разі центр ваги почуття самоповаги розташовано ззовні, воно є чистим усвідомленням значущості.

Отож те, що ми позначаємо поняттям самоповаги, для людини аж ніяк не вичерпується усвідомленням значущості, яку вона має у своєму спільносвіті. Поряд із усвідомленням значущості перебуває усвідомлення цінності, яку людина має для самої себе, в очах свого сумління. У такому разі центр ваги почуття самоповаги розташовано не ззовні, у спільносвіті, а всередині. Воно постає не як усвідомлення значущості, а як самоповага.

Синтез цих двох форм дає почуття власної гідності. Гідність є цінністю, яка заторкує як почуття самоповаги, так і усвідомлення значущості.

Розрізнення усвідомлення значущості й почуття власної гідності відповідає попередньому розмежуванню значущості й прагнення самоповаги. Це розрізнення має характерологічне значення, оскільки, з одного боку, бувають люди, у яких центр ваги почуття самоповаги розташований здебільшого всередині, і, з іншого, люди, у яких він розташований переважно ззовні.

Іноді почуття самооцінки людини чітко розщеплене на почуття самоповаги та усвідомлення значущості. Тоді може бути, що така людина перед лицем доступного для неї світу цінностей усвідомлює вищі цінності, і, попри гордість цим, не може позбутися випробування непоміченістю або навіть глузуванням і зневагою, які її ображають. Можливе й зворотне, коли за високим усвідомленням значущості у душі ховається колючка малого почуття самоповаги.

б) Ступінь і різновиди самоповаги

Щодо ступеня стаціонарної настроєності самоповаги, то виявляється природне розрізнення між підвищеним (позитивним) й пригобленим, порушеним (негативним) почуттям самоповаги, що ми звикли називати почуттям меншовартості.

Підвищене почуття самоповаги

Якщо родовим поняттям визнаємо поняття піднесеного почуття самоповаги, то заразом ми узагальнюємо низку позицій, які структурно відокремлюються одна від одної. З огляду на досвід необхідно відрізняти різновиди піднесеного почуття самоповаги.

α) Отож, буває почуття самоповаги зі звуженим горизонтом *(некритичне почуття самоповаги)*. Воно ґрунтується на бракові життєвого досвіду, спроможності уявлення та сили судження щодо об'єктивних

цінностей. Ми подибуємо його в молодої людини, яка погано бачить за межі горизонту власного буття. Через це, а також на підставі свого молодецького пориву до самостійності, вона нерідко схильна до самопереоцінки, а тому не переймається думкою інших. Серед різновидів некритичного почуття самоповаги ми також подибуємо тих людей, яких називаємо менторськими, а саме з огляду на те, що вони ніби абсолютизують свою сутність й своє авторитетне становище, яке вони мають хай навіть у вузькому життєвому колі, тож вони геть не бачать стосунку своїх цінностей й значення до усіх інших можливих людських цінностей. Цей тип підвищеного почуття самооцінки часто подає себе зі святковим пафосом самозображення, у манірній, позбавленій гумору серйозності, із жорсткою, доктринерською позицією. Манія величі є хворобливою карикатурою почуття самоповаги зі звуженим горизонтом.

β) *Демонічне* почуття самоповаги, про яке ми вже писали у зауваженні про демонічне почуття самовпевненості, є почуттям власного значення й важливості, яке людина набуває з усвідомленням демона, тобто надособової сили, що підтримує та скеровує її, і яка призначає її бути долею інших людей. Безперечно, Ґете також був виповнений таким демонічним почуттям самоповаги. Це виявилось дуже рано в його дитинстві, якщо вірити анекдотові, який переказує Бетина ф. Арним у «Листуванні Ґете з дитиною». Малому Ґете розповідали, що під час його народження зірки «вишикувалися». Незабаром він дізнався, що Юпітер і Венера стали захисниками й провідниками його долі, і він часто стурбовано казав своїй матері: «Зірки мене не забули і підтримуватимуть, що вони пообіцяли ще у колисці». Коли ж мати його запитала: «Чому ти так сильно хочеш сприяння зірок, адже усі інші мають давати собі раду самотужки?», семирічний Ґете відповів: «Те, що іншим людям досить, не задовольняє мене». Наявні тут почуття унікальності, особливої вартості та особливої важливості, які осявали його ніби з наднндивідуальної космічної сили, виявлялися у Ґете пізніше у страсбурзькі часи як титанізм, а у зрілому віці — як олімпійство[135].

γ) Третім різновидом підвищеного почуття самоповаги є *аристократичне* почуття самоповаги. Його посутня ознака полягає у тому, що воно завжди подає себе зі своєрідним пафосом вишуканості, який невластивий як для некритичного, так і демонічного почуття самооцінки. Тлом цього пафосу вишуканості є стаціонарне почуття особливої якості, особливо цінного вмісту особистості. Для аристократичного почуття самоповаги аж ніяк не конче потрібно, щоб воно спиралося на здатності до особливих дій та вчинків, що, безперечно, характерне для демонічного почуття самоповаги. Аристократичне почуття самоповаги насамперед базується на тому, чим є хтось за своїм вмістом, а не у тому, на що він здатен. Це, серед іншого, увиразнює типову для аристократів розпруженість і гідність, яка не терпить рвучких рухів і поквапу, ніби вони прагнуть донести до інших переконання, що для

них, людей з аристократичним почуттям самоповаги, не існує нічого, що може їх особливо активізувати, що немає таких можливостей самоповаги, яких вони ще не втілили, не досягнули, а тому ще мали б їх прагнути.

Для демонічного та аристократичного почуття самоповаги є типовою манера гордості як виразу того, що ядро почуття обох почуттів містить сама особа, отже, вони відносно незалежні від значущості у довкіллі, на відміну від зарозумілості, яка становить манеру своєї значущості і форму домагання значущості.

δ) Ще однією формою підвищеного почуття самоповаги є та, яку найкраще назвати *нарцистичною*. Людина з нарцистичним почуттям самоповаги, як оповідає грецький міф про Нарциса, залюблена у своє «Я», вона ставиться до нього як до «Ти». Це так її захоплює, що вона не спроможна бачити нічого іншого, крім своєї цінності, та ще менш спроможна присвячувати себе чомусь іншому. Отже, людина із нарцистичним почуттям самоповаги найвищою мірою егоцентрична. До цього контексту належать викарбувані у мові поняття самомилування, самовдоволення, себелюбства, кокетування, самозахоплення, самовихваляння.

Якщо гордість є основною позицією демонічного та аристократичного почуття самоповаги, то гонористість є типовою манерою нарцистичного. Це розкриває те, що у нарцистичному почутті самоповаги, на відміну від демонічного та аристократичного, усвідомлення значущості становить важливий компонент. Хтось загордий, щоб бути честолюбним, адже істотною рисою честолюбства є вимога визнання. Гордий дивиться повз інших, а честолюбець дивиться на них наче у дзеркало, яке має відповідати йому визнанням, схваленням й захопленням його перевагами.

При цьому це відбувається так, що нарцисно-самовдоволений честолюбець не черпає, власне кажучи, свою самоповагу зі свого усвідомлення значущості. Центр тяжіння його почуття самоповаги розташовано цілком усередині. Свою самоповагу, відчуту в самозалюбленості, він може лише підтвердити у значущості, якої прагне. Інші є для нього лише дзеркалом, у якому він усміхається до себе самого.

Нарцистичне почуття самоповаги виявляється у безпосередній і опосередкованій формах, тобто вже у типі тих людей, які мов розпещені діти завжди відверто переймаються лише своїм віддзеркаленням, тоді як опосередкований, замаскований різновид нарцистичного почуття самоповаги оточений пафосом об'єктивних цінностей. Це, приміром, відбувається там, де ми говоримо про фарисейство. Тут самовдоволення й гонористість виявляються не безпосередньо, а із зовнішньою позірністю об'єктивного оцінювання, яке тому слушно називають самоправотою, бо несвідома насолода від засудження інших згідно з об'єктивними моральними масштабами є нічим іншим як насолодою від власної цінності, яка ґрунтується, фактично чи лише уявно, на безперечній бездоганності.

Тоді як нарцистичне почуття самоповаги чітко відрізняється від демонічного та аристократичного унаслідок того, що його засадничою позицією є не позиція гордості, а честолюбства, то, з іншого боку, виявляється певна його спорідненість із некритичним почуттям самоповаги. Обом властива невідповідна оцінка цінностей інших людей. У нарцистичного почуття самоповаги це, звичайно, відбувається не через брак спроможності до судження, а тому, що самозалюбленість не дозволяє прийти до слова за певних обставин наявному почуттю самоповаги й спроможності до судження. Почуття цінності інших й ціннісне судження про інших людей насправді затінені власним почуттям самоповаги.

ε) Ще однією особливою формою підвищеного почуття самоповаги слід визнати *об'єктивно-опосередковане* почуття. Ми знаходимо його у тих людей, які цілковито служать лише справі, завданню, які просякнуті сенсом і цінністю цієї справи, а своє самопочуття вони черпають цілковито із цієї справи, якщо беруть участь в її реалізації. Об'єктивно-опосередковане почуття самоповаги є ніби протилежним до нарцистичного: якщо у нарцистичному почутті самоповаги, на підставі властивої йому егоцентричній позиції, цінність справі надає «Я», то в об'єктивно-опосередкованому почутті самоповаги наше «Я» дістає свою цінність від справи.

ζ) Встановлення почуття самоповаги людини ускладнює те, що воно часом також постає у *несправжній*[136] формі, а саме як компенсаторне маскування почуття меншовартості, що завжди напоготові. При цьому це відбувається не так, що людина лише ззовні не погоджується визнавати почуття нестачі цінності, натомість вона не визнає цього у собі самій, вона витісняє його зі свідомості та притлумлює його потужним роздуванням почуття самоповаги. Застосована при цьому техніка має велике діагностичне значення. Позаяк несправжнє почуття самоповаги не проростає органічно з внутрішнього світу, то воно спрямоване на зовнішній жест. Вона має ніби просотатися із зовнішнього жесту до внутрішнього світу особистості, і то тоді усвідомлення браку повноцінності дедалі більше витісняється у темряву несвідомого. Ця посутня ознака характерологічно впливає на зовнішній вираз фальшивого почуття самоповаги. Людина чіпляється за зовнішній жест підвищеного почуття самоповаги, а саме за демонічне та аристократичне почуття, але заразом вона завжди аж надто акцентує на деяких нюансах цих почуттів. Те, що постає на підставі демонічного та аристократичного почуття самоповаги як позиція гордості, усвідомлення ціннісної вищості над іншими, що проростає зсередини людини, «пафос дистанції» (Ніцше) набуває у позиції несправжнього почуття самоповаги форми гордовитості[137]. Аристократичне й демонічне почуття самоповаги, які виявляються у позиції гордості, вищі за будь-яке порівняння з іншими. Натомість гордовитість внутрішньо змушена порівнювати себе з іншими, і таким чином її позиція завжди виявляє рису наміру. Вона завжди містить жест, яким має бути підкреслена меншовартість

інших, а цим самим власна вищовартість. Чекання на ефект цього жесту тримає зарозумілість у напрузі. Але саме ця напруга викриває залежність зарозумілого від довкілля, він спрямований на світ як на тло свого почуття самоповаги. Гордовитий довго працює із помітним для уважного ока зусиллям над дистанціюванням від свого довкілля. Фальшивість його почуття самоповаги виявляється якраз у тому, що з наголошеним жестом зневаги він завжди переймається іншими більше, ніж він хотів би цим жестом увиразнити. Людина зі справжнім почуттям самоповаги зовсім не потребує докладати зусиль для того, щоб створити навколо себе ізолювальні рамки. Вона має справжню ціннісну вищість, яка може відмовитися від штучного дистанціювання. У гордовитого це зусилля задля наголошення дистанції також виявляється у поблажливому ставленні, у жесті якого дистанція не скорочується, а якраз особливо підкреслюється[138]. Щодо відмінності гордості й зарозумілості можна зацитувати афоризм Ліхтенберґа: «Гордість, шляхетна пристрасть не сліпа до власних помилок, але гордовитість сліпа»[139].

Дещо інакше нюансованим, спорідненим із гордовитістю виявом фальшивого почуття самоповаги є пихатість, тобто поведінка, завдяки якій хтось дає зрозуміти, що жодна справа і жодна особа не гідні й не в змозі збудити чи навіть прикути її увагу, немає нічого, чого б пихатий вже не пізнав і не пережив. Він уважає, що надає собі особливого вигляду, коли виявляє, наскільки йому нудне й байдуже усе те, що інші вважають важливим. Пихатість — сама по собі манера поведінки — має різні душевні мотиви. Її можна розуміти або, про що ми вже згадували, як перекладену на ваду світу імпотенцію власного переживання та внутрішню порожнечу або, — і саме цей випадок властивий контекстові фальшивого почуття самоповаги, — вона є технікою знецінювання, демонстративним виявом байдужості й незацікавлення, які мають підкреслити меншовартість й неважливість інших, щоб надати собі самому особливого вигляду.

Загальній душевній картині несправжнього почуття самоповаги властива підвищена вразливість, образливість й дітливість. Окрім того, людина з фальшивим почуттям самоповаги позбавлена гумору й не прихильна, не здатна до емпатії, вона ніколи не припиняє турбуватися про свій «престиж», свою значущість в очах інших. Вона неохоче йде на поступки та опирається ролі служіння, тому що у кожній такій вимозі відчуває напад на її почуття самоповаги. У своєрідності мовлення, в інтонації голосу, у силі артикуляції, у жестах й міміці людині з фальшивим почуттям самоповаги бракує основної риси незворушності. Іноді радше здається, ніби вона довго намагається боронитися від нападів, що наявні лише у фантазії її турботи про престиж. Отож їй не вдається гармонійно-врівноважено ставитися до своїх ближніх, вона схильна до різкості й дратівливості, вона не може бути природною, нескутою, щирою та відкритою.

Почуття меншовартості

Обговорюючи фальшиве почуття самоповаги, ми наблизилися до кола фактів почуття меншовартості, яке протистоїть підвищеному почуттю самоповаги як його заперечення, його протилежний полюс.

Ми вже вказували на відмінність між почуттям і переживанням меншовартості. Останнє є емоцією, яку актуалізують певні життєві досвіди й певні стани життя. Але також існує почуття меншовартості як стаціонарна настроєність почуття самоповаги, на тлі якого відбувається актуальне переживання.

Причини такого стаціонарно усталеного почуття меншовартості можуть бути різні: тілесні дефекти на кшталт поганої фігури, маленького зросту, незграбності, потворності, каліцтва окремих частин тіла або сексуальної імпотенції, окрім того, соціальні дефекти, тобто факти соціального походження або становища, які хтось сам переживає як дефект, приміром, бідність, походження з «нижчих» шарів суспільства, позашлюбне народження, походження від батьків, яких соромляться, брак манер і суспільних навичок. Іншими коренями почуття меншовартості є брак розуму або слабке знання і, врешті-решт, моральні недоліки, так що усвідомлення провини, хиби, через яку хтось завинив перед власною цінністю і через яку вважає себе негідним перед самим собою та іншими.

Подвійний образ почуття самоповаги, який спрямовано то в бік почуття самоповаги, то в бік значущості, ми також знаходимо у сфері почуття меншовартості. Його також переживають то як брак почуття самоповаги, то як брак усвідомлення значущості. Те, що ми називаємо усвідомленням провини і те, що створює ґрунт для каяття, має свій акцент у сфері почуття самоповаги. Це відіграє важливу роль у людей з хворобливо-меланхолійним основним життєвим настроєм, оскільки вони здебільшого схильні до ідей гріха і докоряють собі за своє минуле. Але також може бути, що почуття меншовартості здебільшого переживають як модифікацію усвідомлення значущості. Чим більше центр тяжіння почуття меншовартості розташований у сфері самоповаги, тим складніше усунути його завдяки зовнішньому схваленню, визнанню, хвалі та заохоченню.

Коли людина страждає від тягаря почуття меншовартості, то дуже багато залежить від того, як вона внутрішньо опрацьовує це переживання. Завдяки обґрунтованій А. Адлером «індивідуальній психології», якій ми завдячуємо посутні думки про причини почуття меншовартості, форми його вияву та його висліди передусім у соціальній поведінці, поширена думка, що почуття меншовартості у будь-якому разі має спричиняти заходи компенсації. Цьому припущенню можна протиставити те, що бувають різновиди внутрішнього переживання потужного почуття меншовартості, тобто різновиди, які мають вирішальне значення для загальної душевної картини особи.

α) Одна з цих можливостей полягає у тому, що людина примиряється зі своїм почуттям меншовартості. Природна вимога самоповаги ніби занурюється у параліч почуття самоповаги. За певних обставин

це може призвести до самокатування, самозневаги та цілковитого руйнування почуття самоповаги. На підставі примиреного почуття меншовартості у профілі особистості виявляються такі риси, як боязкість, невпевненість у собі, скутість, зніяковіння, перебільшена скромність і сором'язливість. Кінець кінцем, шлях упокорювального почуття меншовартості може вести через сумнів у собі, відчай та легкодухість аж до тотальної зневіри. Притаманні примиреному почуттю меншовартості стани настрою — це стани депресії, суму. У хворобливому перебільшенні ми зустрічаємо упокорювальне почуття меншовартості у стані клінічної депресії.

Зрештою, для людей з примиреним почуттям меншовартості цілком можливо, що вони часом втрачають скутість і непевність їхньої поведінки, коли мають обстоювати якусь справу, тоді, коли вони виступають не з домаганням оцінки власної самості, а як адвокати об'єктивного домагання значущості. Тоді можливою для них формою позитивного почуття самоповаги є згадана вище об'єктивно-опосередкована форма.

β) Друга можливість внутрішньодушевного опрацювання наявного почуття меншовартості полягає у тому, що пригноблена цим почуттям людина не упокорюється, а протестує та обирає шлях компенсації. Це є колом фактів, у межах якого рухається індивідуальна психологія і висвітлення якого є її заслугою. Адлер показав, наскільки почуття меншовартості, корені якого він вбачав — либонь, надто однобічно — завжди у меншовартості тілесних органів, може спричинити тенденцію до компенсацій. Такі компенсації можуть бути різні. Ми маємо розрізняти компенсації першого, другого й третього порядку. Компенсація є компенсацією першого порядку, якщо вона намагається виправити недолік саме у тій ділянці, де він наявний. Ми можемо назвати цей випадок «прямою компенсацією». Про Демосфена розповідають, що він від природи був недорікуватим і настільки працював, тренуючи себе проти цієї вади, що перетворився на найвидатнішого промовця свого часу. «Усі знають про іммігрантів, що по прибутті до Сполучених Штатів вони почуваються меншовартісними, але вони безпосередньо беруться за свої складнощі та досягають видатних успіхів. Класичне піднесення американського "self-made man"-а майже завжди є історією компенсації»[140]. Якщо ж немає можливості взятися за недолік, який є приводом стаціонарного почуття меншовартості, на власній ділянці, на кшталт того, як взявся за своє недорікування Демосфен, то урівноваження можуть шукати таким чином, що вишколюють та сприяють деяким обдаруванням і здібностям. «Горбань не може змінити свого образу, але завдяки хитрощам він може стати прихованою силою... Неатлетичний юнак може звернути на себе увагу старанністю у навчанні»[141]. Випадки такого штибу є компенсаціями другого порядку. Ми позначаємо їх як «компенсації найближчої нагоди».

Окрім того, ще бувають компенсації третього порядку. Якщо не вдається звільнитися від стаціонарного почуття меншовартості обома згаданими шляхами, хай внаслідок браку необхідних для цього

здатностей, хай внаслідок браку необхідних для цього зусиль, тоді протест проти почуття недоліку може збитися на манівці, коли людина через необ'єктивні засоби намагається за будь-яку ціну досягнути значущості. У такому разі ми говоримо про «мовби-компенсацію». Раніше ми вже казали, що акцентована хвацькість, поважна поведінка, вихваляння, зарозумілість, зневажання людей та світу, норовливість, упертість і незгідливість належать до практик таких компенсацій. У «мовби-компенсаціях» приймають роль, яку прагнуть грати, але не можуть з нею впоратися, а тому вона завжди містить щось на кшталт омани та збиває з пантелику не лише інших, а й себе самого. Доходить до встановлення «провідного образу» (Адлер), який щодо себе створюють і який ускладнює пристосування до світу, контакт зі спільнотою, а також долучення до неї, а за певних обставин цілком унеможливлює його. В усіх випадках такої компенсації почуття меншовартості внутрішньо по суті зовсім не опрацьовують і не долають, натомість лише притлумлюють і витісняють, проте з несвідомого воно не менш потужно діє на свого носія. Хай там як, а досягнуте почуття самоповаги завжди залишається фальшивим.

γ) Урешті-решт, поряд із примиреним і протестувальним почуттям меншовартості ще буває третя форма — сентиментальна. Що мається на увазі під цим поняттям, стане зрозуміло, якщо ми згадаємо про наведений вище сентиментальний сум. Власне, не йдеться про справжнє страждання від почуття меншовартості, а про неприродну, ніби мазохістську насолоду від цього страждання, про кокетування з ним, яке задовольняється у свідомій позиції самопринижения й підлабузництва. Такі люди по суті цілком добре почуваються у шкурі свого почуття меншовартості.

в) Вразливість почуття самоповаги

Як почуття самовпевненості у вигляді стаціонарної настроєності різниться залежно від людини, не лише згідно із ступенем і різновидом, а й також з огляду на його вразливість, з якою воно відповідає на життєві досвіди коливаннями вгору й униз, так і почуття самоповаги залежно від людини виявляє різну вразливість. Бувають товстошкірі люди, чиє почуття самооцінки відносно невразливе не лише щодо хвали й догани, визнання й зневажання, а й щодо голосу усвідомлення її самоповаги, з іншого боку, бувають люди, чиє почуття самоповаги реагує наче з вразливістю сейсмографа як у сфері почуття самоповаги, так і у сфері усвідомлення значущості в окремих досвідах їхнього життя. Людей, для яких характерним є те, що їхнє почуття самоповаги зі сейсмографічною сприйнятливістю коливається униз, отже, людей, які схильні до порушення почуття самоповаги з боку довкілля, донауковий мовний вжиток називає «вразливими». «Вразливий» почувається легко ображеним, зачепленим або приголомшеним через байдужі щодо нього і аж ніяк не злі висловлювання або дії інших. Отже, негативна реакція його почуття самоповаги зовсім не відповідає зовнішнім

приводам. При цьому порушення почуття самоповаги може виявлятися або у внутрішньому тремтінні болючого поранення або у ворожо агресивній позиції назовні. В останній формі порушення почуття самоповаги, як ми вже казали, спостерігається у людей з несправжнім почуттям самоповаги. Вони виявляють підвищену образливість й дітливість, і то саме тому, що їхнє почуття самоповаги становить лише компенсаторне маскування почуття меншовартості, якого вони не хочуть визнати. Тому вони ніколи не відмовляються від турботи про свій престиж, про значущість в очах інших.

В. ВДОВОЛЕНІСТЬ І НЕВДОВОЛЕНІСТЬ

Під словом самопочуття ми познайомилися зі стаціонарним настроєм індивідуального самобуття, якщо його, з одного боку, переживають як владний центр у боротьбі за існування, з іншого, як носія значущості й внутрішньої цінності. Почуття самовпевненості тематично пов'язане з імпульсом самозбереження та жадобою влади, яке з нього випливає, почуттям самоповаги — із прагненням фігурувати в очах інших та власних очах як носій цінності. Отож, якщо ми розуміємо під самопочуттям стаціонарне налаштування, у якому переживаємо факт нашого індивідуального самобуття, то до цього також ще належить те, що ми звикли називати *вдоволеністю* та *невдоволеністю*. Адже індивідуальну самість переживають не лише як центр більшої чи меншої влади і не лише як носія цінності у рамках об'єктивної ієрархії, а і як центр претензій того ґатунку, які ми висуваємо до довкілля й спільносвіту.

Ми вже казали, що доля таких претензій переживається в почуттях вдоволення та невдоволення. Але, окрім цього, ми завжди стаціонарно налаштовані стосунком наших претензій до того, що нам готує життя. На цей настрій і вказують поняття вдоволеності та невдоволеності. Вдоволеність і невдоволеність є остільки настроями самопочуття, оскільки у них переживають індивідуальну самість як центр претензій і яку в цій своїй функції можна переживати у певний спосіб налаштованою.

Феноменологічно настрої вдоволеності й невдоволеності вже достатньо схарактеризовані в самому словотворі. Вдоволеність є миром душі, вона вільна від неспокою і напруженості невиконаних домагань, тоді як невдоволеність діє у душі мов та колючка, яка не дозволяє людині заспокоїтися. Тож вдоволеність й невдоволеність залежать не лише від того, що нам раз у раз готує життя як виконання наших домагань. Бувають люди, які завжди невдоволені. Остання передумова для того, чи хтось налаштований вдоволено чи невдоволено, полягає в його рівні претензій. Чим нижчий цей рівень, тим більше людина живе у стаціонарному настрої вдоволеності. Чим вищі її претензії, варіації яких розташовані на шкалі між здоровим егоїзмом та себелюбством, між природною жадобою влади і значущості, тим триваліше вона відчуває

колючку невдоволеності. Тривалий настрій невдоволеності виникає на підставі перебільшеної жадоби значущості чи ненаситного домагання майна, влади й добробуту. Невдоволеність мов той глек без дна, завжди стаціонарно налаштована тим, чого не мають, домаганнями, що лишилися невтіленими. З такої невдоволеності зростає заздрість й неприязнь.

Невдоволеність завжди пов'язана із визначеним життєпочуванням, а саме — почуттям понурості й прикрості. А веселість, навпаки, завжди пов'язана із вдоволеністю. Якщо ми називаємо людину веселою, то це водночас має на увазі те, що вона також вдоволена. Попри це, веселість і вдоволеність нетотожні. Згадка про веселість характеризує визначене життєпочування, мова про вдоволеність — пов'язаний з цим життєпочуванням настрій нашої індивідуальної самості, позаяк вона фігурує як центр претензій на противагу цьому світові. Якщо, з іншого боку, життєпочування суму, депресії вільне від колючки невдоволеності, то це виявляється якраз у тому, що невдоволеність є настроєм самопочуття, оскільки індивідуальна самість живе і переживається як центр претензії. Настрої суму й депресії перебувають поза тематикою індивідуального самобуття.

3. СВІТОВІДЧУТТЯ (як горизонт цінностей)

Якщо під самопочуттям ми розуміємо різновиди настроїв, у яких переживаємо індивідуальне самобуття окремо й на противагу довкіллю й спільносвітові, то під поняттям «відчуття світу» мається на увазі той спосіб налаштування, у якому людина почувається спроектованою на світ не як на супротивника індивідові, а як горизонт тих цінностей, які притаманні тематиці трансперсонального буття, отже, цінностей сенсу, завдяки яким власне існування набуває сенсу та змісту. Відчуття світу є налаштованістю серця, у якій ми вже пристосовані до світу як до ціннісної структури, ендотимною настроєністю щодо питання, що відбувається зі світом і про що у ньому йдеться.

Світовідчуття має розмаїті різновиди, найважливіші з яких варто згадати.

Серйозність

Серйозність є відчуттям світу, оскільки вона налаштована переживанням відповідальності й завдання, які світ і життя у ньому ставлять людині й зобов'язують її до дії. У цій настроєності водночас відлунює переживання турботи, яке стосується прийдешніх речей, а можливість схиблення наших зусиль перебуває у центрі наших уявлень та очікувань. Тому серйозності бракує необтяженості, яка властива її протилежності — легковажності, і яка дозволяє легковажності

безтурботно жити у теперішньому. Світовідчуття серйозності передусім інтегративно пов'язана із прагненнями та мотивами зобов'язань. Порівняння з настроєм суму свідчить, що ми маємо класифікувати серйозність як світовідчуття, а не як життєвідчуття. Хоча серйозність темна, як і сум, але як настроєність вона, на відміну від суму, не залишається у собі, а пристосована до світу, вона проникнута світом та його вимогами.

Оптимізм і песимізм

У цій своїй своєрідності серйозність перебуває між способами відчуття світу, які закладають підвалини оптимізму та песимізму. Хоча спочатку поняття оптимізму та песимізму характеризують не почуттєві стани, а висловлювання судження, тобто оцінювання зв'язків та обставин, від яких залежить людське існування, передусім з огляду на те, чого може чекати від майбутнього. Але те, що готує майбутнє, годі передбачити з об'єктивною надійністю, адже воно завжди містить можливості, що не підлягають обрахунку. Отож оцінювання того, на що можна чекати, завжди спирається на суб'єктивну певність, яка випливає з відчуття світу, з налаштування до світу як до сценарію людського існування. В оптимізмі цілісна налаштованість світу має такий вигляд, що невизначене для судження розуму з огляду на майбутнє сприймають з надією та довірою, тоді як настроєність песимізму з недовірою утримується від будь-якої надії і розраховує лише на найгірші можливості.

У досвіді ми зустрічаємо оптимізм і песимізм або як ситуативні настроєності (ми можемо оцінювати певну ситуацію оптимістично чи песимістичо, не будучи заразом явними оптимістами чи песимістами), або як принциповий оптимізм і песимізм, а саме там, де постійною позицією стає сприятливе чи несприятливе оцінювання того, на що можна чекати.

Принциповий песимізм просякнутий суб'єктивною певністю, що факти світу недосяжні, від плину речей годі чекати на щось добре, а існування людини у цьому світі є лише ланцюжком скрути і страждання. Філософсько-світоглядне формулювання песимізм дістав у творах Шопенгауера, Е. фон Гартмана та Ю. Банзена.

Принциповий песимізм має різні форми, визначені різновидом його внутрішньодушевного опрацювання. Бувають випадки, коли несприятливе очікування того, на що можна чекати, переживається з почуттям резиґнації. Але також може бути, що почуття розлюченості й запеклості постійно вказує на недоліки та зіпсутість світу. Ми усвідомлюємо цю відмінність внаслідок того, що кажемо про зрезиґнований та аргументативний песимізм. В останньому ще відлунює тематика індивідуального самобуття, він змішаний зі звуками невдоволеності й ображеного протесту, тому що упевнений в обґрунтованості своїх очікувань, які він висунув щодо світу та які цей світ не виправдав. Він докоряє світові, що відповідно до його очікувань він недосконалий та

розчарував його. Отож змістом існування аргументативного песимізму стає те, що він користується кожною нагодою, щоб вказати на ці недоліки, з чого стає зрозуміло, що аргументативний песимізм схильний до стану настрою скорботи й досади.

Нігілістичне відчуття світу

Від песимізу шкала настроєностей світу веде до нігілізму. *Нігілізм*, як і песимізм, також є відчуттям світу і світоглядом, і як песимізм він спирається на різновид відчуття світу, що споріднений із песимізмом, але нетотожний йому.

Ніцше так сформулював світоглядну суть нігілізму: «Існування, як воно є, без сенсу та цілі, але неминуче повторюване, без фіналу у ніщо... є найекстремальнішою формою нігілізму: «Ніщо» безглузде є вічним»[142]. Як наслідок, нігілізм переконує, що за усім, до чого людина прагне і може чекати від життя, стоїть безнадійна порожнеча абсолютної безсенсовності. Тому треба нагадати, що сенс наявний там, де людина залишає турботи простого продовження існування перед лицем ідеї. Кожна ідея має характер поклику, який людина зустрічає та виявляє у внутрішньому житті свого серця, що щось має бути, тому що добре, що воно є. Цей поклик є водночас закликом до людини брати участь у реалізації ідеї, щоб вона була і діяла. Це дає її життю сенс. Приміром, ідея істини та справедливості, добра і краси, святого і божественного.

Отож, якщо нігілізм є «радикальним запереченням сенсу» (Ніцше), то цим самим увиразнено те, що немає нічого, для чого варто жити. Адже сутності людини властиво те, що вона, на відміну від тварини, не розчиняється у продовженні свого існування та збереженні свого виду, а спроможна питати та шукати за межами своєї скінченності та минущості.

Але за світоглядною формулою нігілізму стоїть певне світовідчування, настроєність до світу, настроєність на питання, що відбувається у світі, а саме налаштування «ніщо», ніщо абсолютної безсенсовності, у якому застрягло існування і яке дає нігілізмові його ім'я. І коли ми сказали, що своєрідність екзистенційної тривоги у тому, що у ній існування людини затінює безіменне «ніщо», то зрозуміло, що світовідчуття нігілізму поєднане з життєвідчуттям тривоги. Сартр, найпослідовніший нігіліст сучасності, виголосив тезу: «Людина існує у тривозі»[143]. Це «ніщо» абсолютної безсенсовності, яким у світовідчутті нігілізму настроєне існування людини і на яке вона почувається приреченою. Для нігілістичного відчуття світу немає нічого, що закликає людину за межі неї самої. Якщо серце є почуттєвою сферою, у якій об'якорений зв'язок із цінностями трансперсонального буття, то підґрунтям нігілізму є збіднення серця, а особливо втрата здатності до любові і релігійного переживання, у якому людина сягає меж горизонту свого трансперсонального буття. Урешті-решт, нігілізм є забуттям Бога. «Бог — помер» — цими словами Ніцше узагальнив ситуацію нігілізму.

Оскільки нігілізм не є простим теоретизуванням, а, як світовідчування, питанням існування, то набуває значення те, як це світовідчування опрацьовують внутрішньо. Його останнім наслідком став би тотальний розпач, у якому від безсенсовного існування відмовляються через самознищення. Але проти цього переважно протестує воля до життя. Тож нігіліст має знайти modus vivendi. Тут шляхи розбігаються. Може бути, що нігіліст віднаходить своє опертя у вдоволенні дивитися на безсенсовність життя й світу без ілюзій, а також іронічно та саркастично сміється із безґрунтя «ніщо». Інший шлях є запереченням й обуренням проти усього сущого та значущого, програму якого розвинув Мефістофель у «Фаусті»:

Я — заперечення усього!
Бо всяка річ, що постає,
Кінець кінцем нічим стає,
І жодна річ буття не гідна.
А все, що ви звете гріхом,
Чи згубою, чи просто злом,
Ото моя стихія рідна.

Переклад Миколи Лукаша

Але буває і третій modus vivendi нігілізму, а саме — можливість відгукнутися на безглуздість існування, визнати її як долю й рішучо жити далі. Це шлях Ніцше, який казав про себе, що прожив у собі самому нігілізм до кінця.

Гумор як світовідчуття

Якщо ми шукаємо протилежний полюс відчуттю світу, що його творить нігілізм, то можна вказати на ту настроєність щодо світу, яка наповнювала Франциска Асизького. Це суміш зі святобливості щодо світу та ентузіазму, настроєність до світу, у якій світ завжди переданий як щось, що має сенс лише тому, що воно є. Либонь, у такій чистій і незахмареній формі це відчуття світу виникає рідко. Проте, мабуть, щось від нього уплетено як компонент до того почуття світу, на якому базується гумор.

Якщо спробувати висвітлити сутність гумору, то спочатку треба згадати про те, що гумор як почуття світу завжди поєднаний із життєрадісністю, не будучи йому тотожним. Як сум, меланхолія й понурість є словником, згідно з яким треба читати світ і життя тих, кого такі настрої охоплюють, то життєрадісність є життєпочуванням, лише з якого і походить гумор. Її світло, що осяває світ, та її погляд, що за будь-якими обмеженнями бачить багатство світу, є силами, якими живиться гумор. Ця життєрадісність гумору є чимось цілковито іншим за ту бездумну веселість, яка, тому що вона за будь-яку ціну хоче дістати задоволення, звертається лише до приємних речей, яка не зважає на усе сумне, що не у згоді з її настроєм і яка шукає або на свого дотепника,

або сама стає комічним актором. Багато з того, що нам пропонують під ім'ям гумору, такого штибу і не має нічого спільного з гумором. Адже гумор задумливий, а не бездумний, глибокий, а не поверховий. Його життєрадісність внутрішньо споріднена з тим, що Данте назвав «la grande tristezza», великим сумом. Та за усієї своєї життєрадісності гумор має власну серйозність. У цьому полягає його велич і розмах. Його серйозність становить мудрість, що ніщо людське не є досконалим. Але водночас гумор виповнений певністю, що усе є добре, адже має ласку існування. І саме у цьому гумор виявляється настроєністю світу. О. Ю. Бірбаум влучно й стисло сказав, що «гумор є сміхом крізь сльози». Сміх гумору є справжнім вітанням існуванню. Проте позбавлений гумору той, хто надто серйозно сприймає недоліки існування, передусім недоліки ближніх, та кривить міну при добрій грі. Йому бракує настанови, яка вбачає у речах й обставинах, людях і людських взаєминах недоліки й слабкості земного існування, але завжди знаходить місце, з якого ці недоліки й обставини згладжуються, їх доброзичливо розуміють й пробачають. Якщо за нігілістичним відчуттям світу стоїть нездатність до любові та зубожіння серця, то гумор живиться саме силою любові. Приміром, Сервантес в образі Дон Кіхота змальовує нерозсудливу й сміховинну людину як метафору людського взагалі. Але таємниця його гумору в тому, що в його руках глупота й сміховинність постають гідними любові. Гумор добре усвідомлює скруту. страждання й зло у світі, але він знає, що вони не є остаточними фактами життя. Тож він розуміє міру важливості речей та не зважає на домагання невиправданої важливості. Він посутньо критичний та позбавлений будь-якого пафосу та ілюзій, які людина має про себе й світ. Але те, що вигулькує з-поза бутафорії пафосу, ілюзії та самоомани, він розглядає з усієї сили свого відчуття світу з добрим поглядом. Він має волю до життя без ілюзій і, попри це, силу позитивно ставитись до життя. Коли він критикує, то робить це не з метою завдати кривди, а ніби усвідомлюючи спільну відповідальність, а тому навіть сам критикований може сміятися. Гумор не хоче псувати радість іншого, проте його критиці властивий стриманий та ненав'язливий виховний намір і застереження. Це все відрізняє гумор від позбавленої любові іронії, глузування й висміювання, сарказму й цинізму, які прагнуть образити й живляться зловтіхою. На відміну від них, гумор не хоче зробити когось посміховиськом, натомість хоче розсмішити. Він сміється не коштом інших, а так, що його сміх приписують іншому як добро. Його критика містить щось примирливе, настрій поблажливості й доброти, розуміння великого співчуття, терплячості й терпіння, визнання того, що є, попри усі недоліки — просто тому, що воно є й стосується царини людського й земного. Ми маємо це на увазі, коли говоримо про тепло гумору на противагу холоду й гостроті іронії, глузування і насміхання, сарказму й цинізму.

Від цих позицій гумор відрізняє ще й інша риса. Іронія, глузування й насміхання, сарказм і цинізм прагнуть тріумфувати, вони є настановами переваги й зарозумілості, демонструванням того, що хтось кращий

чи розумніший за інших. Але якщо гумор є істотно критичним, то його критика починається з себе самого. Сприймати власну особу надто важливою та не мати змогу сміятися із себе самого завжди є ознакою відсутності гумору. Там, де немає самодистанціювання, немає і гумору. Це стосується усіх людей, у яких переважають домагання власної важливості.

Проте внутрішня сутність гумору міститься у силі релігійного переживання. Гумор бачить недоліки земного й людського у порівнянні з Богом. Але зі свого почуття світу він бачить це у дзеркалі любові Бога до свого творіння, не говорячи про Бога при цьому і не стаючи через це теологом. У ньому говорить зрезиґноване розуміння, що усе земне й людське недосконале. Та саме ця резиґнація є подолана як щось земне й людське у певності, що ласка Божа охоплює усе скінченне. Отож гумор є любов'ю й вірність до світу якраз там, де він виявляє його недолік та глупоту, ба навіть його злобу. У цьому полягає сутність його почуття світу, його світовідчуття. Він любить світ, попри його недосконалість, ба навіть через неї, як він любить тінь заради світла, яке тінь творить. Але любов завжди є ствердженням того, що є, таким, яким воно є, та радістю через те, що воно є. Тож світова любов гумору є водночас світовою радістю, вдячністю Богові за можливість жити у цьому недосконалому світі.

Ми завершуємо виклад стаціонарних настроєностей ендотимної основи обговоренням різновидів світовідчуття. Якщо зараз ми ще раз кинемо оком на переживання ендотимної основи — потяги й прагнення, почуття й стаціонарні настроєності — та спробуємо упрозорити їхній внутрішній взаємозв'язок, тоді можна сказати таке: у переживаннях ендотимної основи виявляється тематика людського буття в її потрійності як тематика живого існування, індивідуального самобуття й трансперсонального буття. У потягах і прагненнях тематика людського буття розгортається у напрямку на майбутнє, як щось, що слід реалізувати. В почуттях ми досвідчуємо їхнє здійснення чи нездійснення під час актуальної зустрічі зі світом. Урешті-решт, стаціонарні настроєності є налаштованостями ендотимної основи, з якими ми раз у раз переходимо з минулого у теперішнє, і на тлі яких виокремлюємо рушійні переживання та почуття як процеси. У них віддзеркалюється тематика буття у вже досягнутому виконанні чи невиконанні. Отже, розподіл ендотимних переживань на стаціонарні настроєності, почуття та рушійні переживання відповідають часовості переживання, триєдності минулого, теперішнього та майбутнього. У рушійних переживаннях, почуттях і стаціонарних настроєностях розгорнута тематика людського буття у часовому вимірі.

ЧАСТИНА ТРЕТЯ
ЗОВНІШНІЙ ОБСЯГ ПЕРЕЖИВАННЯ

Свого часу ми казали про два аспекти, які керували нами під час викладу душевного життя: аспект горизонтального переплетення душі й світу, тобто аспект внутрішньосвітової цілості, у якій відбувається переживання і основна структура якої подана у моделі душевного функційного кола. Іншим аспектом є аспект вертикальної структури, тобто внутрішньоособової цілості, у якій розрізнювані душевні процеси й стани перебувають у діалозі зі світом.

При цьому аспект структури має перевагу тому, що переживання як предмет психології саме спирається на основу органічно-несвідомого життя. Позаяк ми маємо упрозорити душевне життя у цілості його взаємозв'язків, наш виклад треба було починати з обговорення душевної основи, а цим самим розпочати з аспекту структури.

Над життєвою основою як сукупністю органічних процесів і станів, що надбудовується у нашому тілі як передумова душевного життя, розгортається різноманіття переживання, у межах якого ми знову виокремлюємо особливий глибинний шар під назвою ендотимної основи. При цьому ми обговорили два члени душевного функційного кола: прагнення та почуття, які й самі, як і весь колообіг переживання взагалі, вбудовані у стабільні настроєності ендотимної основи.

Прагнення та почуття з вертикального погляду притаманні не лише глибинному шарові ендотимної основи, вони є водночас членами душевного функційного кола, що розгортається горизонтально щодо світу. Оскільки усі члени функційного кола інтегративно переплетені один з одним у загальному процесі душевного життя, впливають один на одного та залежать один від одного, то здається доцільним спочатку продовжити виклад душевного життя у горизонтальному напрямку душевного функційного кола, а також залучити до нашого розгляду процеси усвідомлення світу та діяльної поведінки.

Від цього розгляду, що зорієнтований на горизонтальну модель душевного функційного кола, ми тоді знову повернемося до вертикального у сенсі структури. Адже згідно із законом інтегративного взаємозв'язку виявиться, що хоча мотиваційні переживання та почуття як члени горизонтально плинного душевного функційного кола інтегративно переплетені з процесами усвідомлення світу та активної поведінки, з іншого боку, у людини, на відміну від тварини, усвідомлення світу та діяльну поведінку визначають не лише мотиви та емоційні переживання, а у них, упорядковуючи та керуючи, також беруть участь процеси мислення та свідомого хотіння. Так стає помітним той шар душевного життя, що є вищим за глибинний шар ендотимної основи,

який ми позначили як особову надбудову, і таким чином розгляд усвідомлення світу та діяльної поведінки як членів душевного функційного кола знову зредуковано до вертикального аспекту структури, з якого ми почали наш виклад. Отже, це все, що стосується орієнтування у наступному ході наших обговорень.

Внутрішня і зовнішня сфера переживання

Якщо тепер продовжимо наш розгляд душевного життя спочатку в горизонтальній площині душевного функційного кола та зіставимо вже обговорені прагнення та почуття з процесами усвідомлення світу та активної поведінки, які ми збираємось далі обговорити, то виявиться важлива відмінність. Прагнення та почуття, якщо розглядати їх у горизонтальному аспекті внутрішньосвітової єдності душі і тіла, становлять мовби внутрішню сферу переживання. Те саме стосується стаціонарних настроїв. Свого часу ми вже казали, що переживання ендотимної основи даються нам як внутрішнє, як вмісти змістово кваліфікованого, налаштованого відповідно до певного стану суб'єктивного осереддя. Вони акцентують інтимне осереддя переживання. У зіставленні з ними усвідомлення світу та активна поведінка відбуваються на периферії горизонту, розташованого навколо цього осереддя, вони становлять *зовнішню сферу переживання*. В усвідомленні світу цей горизонт стає предметною даністю, а активній поведінці він надає поле для її звершення. Якщо колообіг душевної події редукувати, як це зазвичай відбувається, до переплетення сенсорних і моторних процесів, тобто до взаємодії помічання й поведінки, тоді почуття можна розуміти як пережиту внутрішню суть сенсорних процесів, а потяги і прагнення — як пережиту внутрішню суть моторних процесів. Отже, якщо прагнення та почуття слід розуміти (з погляду на структуру) як переживання глибини ендотимної основи, тоді у горизонтальній площині душевного функційного кола вони постають як переживання внутрішньої сфери, яка відрізняється від зовнішньої сфери процесів усвідомлення світу та активної поведінки.

Розрізняючи внутрішню та зовнішню сферу переживання, ми аж ніяк не відмовляємося від розгляду єдності душі та світу. Розмежування слід розуміти відносно, лише у сенсі акцентування. Адже ендотимне переживання так само неможливе без горизонту світу, як і душевне життя винятково у зовнішній сфері світу, тобто так само неможливе, як і усвідомлення світу та активна поведінка неможливі без ендотимного переживання, без прагнень, почуттів та стаціонарних настроїв. Прагнення спрямовані на світ, тоді як у почуттях світ завжди з певною ендотимною якістю безпосередньо стає ендотимним внутрішнім життям. Стаціонарні настрої є стабільними налаштуваннями, з якими ми раз у раз вступаємо до діалогу зі світом.

Але для того, щоб цей діалог міг відбутися, потрібен перехід світу взагалі до предметного горизонту переживання. Під час розгляду

прагнень, почуттів та стаціонарних настроїв ми приймали світ та його вплив на переживання як даність. А тепер час залучити цей світ до розгляду як зовнішню сферу переживання та запитати, завдяки яким душевним процесам він взагалі стає горизонтом переживання і що значить для цілості цього переживання.

РОЗДІЛ 1
ПІЗНАВАЛЬНЕ ОСВОЄННЯ СВІТУ ТА ОРІЄНТАЦІЯ У НЬОМУ

Коли ми говорили про пізнавальне освоєння світу, саме поняття світу не мислиться ні у природничому, ні метафізичному сенсі. Під цим словом слід радше розуміти те, що одушевлена жива істота переживає як зміст свого конкретного життєвого простору, а саме: у нашому розгляді повністю зріла людина виступає як поле даностей, завдяки яким вона вступає до комунікації та у межах яких відбувається її життя. До цього світу, в якому розгортаються прагнення, який у почуттях безпосередньо стає ендотимним внутрішнім життям і віддзеркалюється у стаціонарних настроях, належать небо і земля, гаї, поля й луки, тварини, дерева й квіти, а так само речі, які людина створила, прилади й знаряддя для вжитку, села і міста, оселі й осередки культури, твори мистецтва й науки. До нього належать істоти, з якими людина разом живе, тривалі стани і мінливі події, що визначають її життя.

1. СЕНСОРНЕ СПРИЙМАННЯ

А. ОСНОВНІ ПОНЯТТЯ

Сприймання

За усього розмаїття цих змістів нашого усвідомлення й розуміння світу вони все-таки мають дещо спільне: предметний характер. Як не є, а для повністю зрілого переживання вони є зовнішнім і протилежним боком, на відміну від прагнень, почуттів і стаціонарних настроїв, що об'якорені в осередді нашого переживання. Саме це є підставою для їх підпорядкування зовнішній сфері переживання. В усвідомленні світу ми зустрічаємо суще як наявне «тут-і-тепер», з такою самою вагою дійсності, з якою нам дається наше буття у безпосередності прагнення й почування. Ми звикли описувати це наявне за допомогою поняття «сприймання».

Подразник і відчуття

Отож змісти таких сприймань демонструють у собі виняткове розмаїття. Не лише в уже згаданому сенсі, що для нашого помічання різняться один від одного речі, істоти та події, а й також тому, що на самих цих єдностях поміченого можна знову розрізняти відмінні якості, завдяки яким речі, сутності та події зберігають у собі свої характеристики. Це кольори і форми, звуки і шелести, якості твердого і м'якого, важкого й легкого, шорсткого і гладкого, теплого й холодного, гіркого і солодкого. Якщо дане у чуттєвому помічанні ми аналізуємо до кінця, тоді доходимо до найпростіших, вже нерозрізнюваних у собі якостей, які наукова психологія позначає як відчуття. Отже, відчуття є найпростішими, неподільними змістами чуттєвого помічання.

Досвід свідчить, що відчуття, які виринають під час аналізу сприймань, належать до тих впливів зовнішнього світу, які позначають як подразнення. Відчуття, що закладають підвалини зору, ґрунтуються на електромагнітних коливаннях, звуки і шелести — на коливаннях повітря, відчуття смаку та нюху — на хімічних подразниках, відчуття дотерку — на механічних подразниках.

Та навіть неживий камінь зазнає впливів довкілля, проте не усвідомлює їх. Щоб відбулося усвідомлення світу, зовнішні впливи (подразнення) мають бути перекладені в одушевленій живій істоті на мову переживання (відчуттів). Цю дію виконує дуже складний фізіологічний апарат. До нього передусім належать органи чуття, які у тварин і людей утворилися на поверхні тіла протягом розвитку, диференціювання та спеціалізації і що їх збуджують й заторкують подразники зовнішнього світу. Ці збудження прямують далі (доцентровими) нервовими шляхами до нервового осереддя у мозкові, де вони перетворюються на «переживання». Але ці збудження не діють як електромагнітні або повітряні коливання, як їх каузально, суто кількісно пояснює природознавство, а саме як відчуттєві якості світла й кольору, звуків й шелестів, запахів і смаків тощо. Отже, якісний, чуттєвий світ, який ми переживаємо та у якому живемо, цілковито відрізняється від визначеного природознавством світу. При цьому органи чуття під час взаємодії з усім апаратом центральної нервової системи, який завершується у мозкові, фігурують як рецептори одушевленого носія життя, які дають змогу йому усвідомлювати та зустрічати своє довкілля. Вони є комунікативними зв'язками між душею та світом. Отож окремі відчуття, подразники, що їх спричинюють, органи чуття, що їх сприймають, та процеси центральної нервової системи, що перетворюють їх на переживання, є необхідними умовами сприймання.

Відчуття і сприйняття

Але в акті чуттєвого помічання не бачимо великого поля численних окремих відчуттів, що співіснують у просторі й часі. Переживання окремого відчуття, тобто найпростішого, далі не диференційованого

вмісту чуттєвого помічання є межовим випадком нашого досвіду, на кшталт уколу вістрям голки під час щеплення. Як правило, те, що ми чуттєво помічаємо, має характер цілісного утворення, яке поділяється на окремі відчуттєві якості. Досвід свідчить, що під час нашого усвідомлення світу ми майже ніколи не переживаємо окремі відчуття як самостійні, ізольовані один від одного вмісти чи елементи, а, як правило, переживаємо лише цілісні конфігурації відчуттів. У нашому сприйнятті окремі відчуття об'єднані у більші комплекси, значущі єдності, вони дані нам як властивості речей, істот і подій. Сприйняття, як ми звикли казати, мають характер ґештальта. Як побачимо далі, цю своєрідність наших сприйняттів годі інтелектуально реконструювати з факту простого співіснування й послідовності простих відчуттів. Ми радше прояснимо, що посутню участь у сукупності того, що називаємо сприйняттями, окрім об'єктивних подразників і відповідних їм відчуттів, що опосередковані органами чуття, нервовою провідністю та головним мозком, також бере вищий за ці умови чинник, який підносить просторове й часове різноманіття окремих відчуттів до цілості замкненої у собі структури сприйняття, який ми попередньо позначимо як принцип ґештальта*. Окрім того, на прикладі константного феномену виявиться, що досвід також бере вирішальну участь у загальному процесі наших актуальних сприйняттів.

Якщо навіть відчуття, спричинені подразниками зовнішнього світу, опосередковані органами чуття і перетворені на переживання завдяки центральній нервовій системі не є достатньою умовою для усвідомлення світу, то все-таки вони є винятково важливими і необхідними передумовами. В їхньому просторовому й часовому співіснуванні вони аж ніяк не становлять цілісності сприйняття, але вони фундують його. Якби наші органи чуття не постачали нашому переживанню матеріал відчуттів, тоді б ми взагалі не мали знання про світ, а функційне коло переживання було б зруйновано.

Цей факт пояснює ґрунтовність, з якою психологія як методично практикована емпірична наука довгий час переймалася винятково дослідженням відчуттів. У минулому столітті вона була переважно психологією відчуттів і сенсорних чуттів. Її робота поширювалася на дослідження будови й нервової функції органів чуття, цим самим психологія втручалася в область фізіології, окрім того, психологія переймалася розрізненням і систематичним упорядкуванням розмаїтих, опосередкованих органами чуття відчуттєвих якостей (кольори, слухові враження, запахи тощо), а також зв'язком між подразником і відчуттям (психофізика).

Либонь, та стара психологія, нехтуючи ґештальт-чинником, заразом обстоювала хибну думку, що сприйняття можна достатньо прояснити як суму, як поєднання, як асоціативний «і-зв'язок» різних окремих відчуттів. Заслуга ґештальтпсихології полягає у виявленні цієї помилки.

---

* Ґештальт — цілісна форма.— *Ред.*

Та попри це результати й методи психології XIX ст. мають свою цінність, позаяк завдяки їй відчуття розуміють як те, чим вони фактично є, тобто як необхідні, але недостатні умови чуттєвого сприйняття.

Подробиці психології чуттів та її методичне дослідження докладно викладені у численних підручниках[1], а тому зайве повторювати їх у цьому загальному викладі. Про них варто згадати тому, що вони відповідають намірові нашого розгляду. А цей намір полягає у виявленні й розумінні окремих душевних фактів у цілісному контексті життя.

Б. НИЖЧІ СФЕРИ ВІДЧУТТЯ

Якщо ми звертаємось до питання про значення й дію відчуттів у цілісному контексті життя, тоді з погляду історичного розвитку виявиться зрозумілим порядок їхнього розмаїття. Позаяк розвиток прямує від відносно простого й неспеціалізованого до складного і диференційованого, то очевидно, що органи чуття шкіри є тими органами, які опосередковують найелементарнішу комунікацію з довкіллям. Адже вони, хай навіть з різним ступенем чуттєвості, розкидані по всьому тілу, отже, у сенсі диференціювання не локалізовані в особливих місцях тіла, на кшталт ока й вуха.

Органи чуття шкіри

Протягом тривалого часу шкіру вважали єдиним органом чуття, а саме чуття дотику. Однак новітні дослідження з'ясували, що шкіра містить різні органи чуття. Якщо на шкіру діють подразники, що заторкують лише її окремі точки, то виявляється, що ці подразники не спричинюють відчуття на усіх ділянках шкіри, а лише на окремих, ізольованих одна від одної точках, розміщених відносно близько. У такий спосіб виявили *чотири різновиди відчуттєвих точок шкіри*: точки холоду, тепла, болю й тиску. Себто одна група ділянок шкіри опосередковує лише усвідомлення холоду, інша — лише тепла, третя — лише відчуття якості болю, а четверта — відчуття якості тиску, що ми їх усвідомлюємо у різних якостях твердого і м'якого, шорсткого та гладкого, гострого й тупого. Отже, шкіра містить щонайменше чотири органи чуття: органи холоду, тепла, болю й тиску. На поверхні тіла міститься приблизно 1 200 000 больових точок, 700 000 ділянок дотикальних відчуттів (місця тиску), 250 000 точок холоду та 30 000 точок тепла[2].

У цьому розподілі серед іншого звертаємо увагу на те, що усім органам чуття й опосередкованим ними відчуттям властива біологічна функція. Вони є сигнальними органами для подразників, що сприяють чи шкодять організмові. Приміром, як засвідчує досвід, під час дотикання до шкіри охолодженим чи нагрітим металевим дротом на 1 кв. см шкіри припадають 12–13 точок холоду і лише 1–2 точки тепла, це яскраво свідчить про те, що для організму холод може бути шкідливішим за тепло, а тому сигнальні органи організму щодо холоду мають бути

у вищій готовності, ніж щодо тепла. На це також вказує факт, що точки тепла розташовані у шкірі глибше й важкодоступніше, ніж точки холоду. Точки болю, які встановлюють за допомоги вістря голки шляхом обережного дотикання до шкіри, також виконують біологічну функцію. Опосередковане ними відчуття болю діє «як рушійний чинник реакції втечі чи захисту від вітально шкідливого подразника»[3].

Отож між органами чуття шкіри, з огляду на їхню функцію у контексті життя, існують певні відмінності. Відчуття тепла, холоду, болю функціонують реактивно, вони по суті є сигнальними органами для шкідливих подразників. Ширше біологічне значення має чуття тиску, а кількість точок тиску, які поширені по усій поверхні тіла, можна експериментально визначити шляхом подразнення шкіри конячим волосом, а їхня найвища щільність й чутливість розміщена на внутрішній поверхні руки. Отже, чуття тиску навіть на руці показує вже вищу спеціалізацію, ніж органи чуття для відчуття тепла, холоду й болю. Інша відмінність між цими чуттєвими переживаннями й переживаннями чуття тиску можна побачити у тому, що відчуття останніх зазнають більшого впливу ґештальт-чинника, ніж відчуття тепла, холоду й болю.

І якраз у цьому виявляється особлива біологічна функція чуття тиску. Хоча відчуття тиску на шкіру і є сигналами про шкідливі подразники, приміром, коли мала дитина сповита міцно або притиснута складкою пелюшки, але, окрім цього, орган відчуття тиску й доторку допомагає першим орієнтуванням дитини в її довкіллі, коли вона звертається до нього у саморухах й починає «хапати». Шляхом намацування рукою людина робить перший крок у відкритті просторового довкілля. Обмацування уможливлює для людини осягнення просторових якостей форми, протяжності та розташування без допомоги ока, що має особливе значення для сліпих. Мабуть, під час торкання й мацання це відбувається не так досконало, як за допомоги ока (це стосується як диференційованості, так і далекосяжності). Просторова сфера досвіду, яка стає доступною завдяки торканню й мацанню, так званий простір дотику — значно обмеженіший за простір бачення. Але можна сказати напевно, що торкання речей та маніпулювання ними відіграє вирішальну й первинну роль під час першого відкриття просторового довкілля. З вікової психології ми знаємо, що для малюка дотикання до речей становить просто-таки керівний орган усвідомлення світу й орієнтування у ньому. Первинно дитина відкриває світ довкола себе не так у спогляданні (через око), як через маніпулювання. Спочатку дитина сприймає речі не як щось, що виглядає так і так, а як щось, із чим можна зробити те і се, речі мають якості «що з ними можна щось зробити» (Г. Фолькельт). У схожому сенсі Г. Вернер говорить про «дієві речі».

Кінестетичні відчуття

Звичайно, самих дотикових відчуттів не вистачає, щоб завершити дію орієнтування у світі. Щоб відкрити світ у маніпулюванні, переживання також має охопити положення й рухи наших органів і зусилля,

яких при цьому докладають. Це вказує на іншу групу відчуттів, так званих кінестетичних відчуттів, чи відчуттів руху. Орган, через який опосередковуються ці відчуття, називають «кінестетичним відчуттям». Воно функціонує під час підіймання, підтримування й кидання. Завдяки кінестетичному відчуттю ми пристосовуємо усю мускулатуру нашого тіла до предмета, з яким маємо справу. Ми задіюємо наш кінестетичний орган, коли обмацуємо речі. Те, що ми звикли називати «чуттям дотику», отже, не є єдиним органом чуття, а — взаємодією відчуттів доторку й тиску з кінестетичними відчуттями, тобто відчуттями м'язів і суглобів.

Тепер, звичайно, можемо спитати, чи припустимо підпорядковувати названі відчуття руху особливому органові чуття, позаяк під таким органом розуміють тілесний орган, який робить доступним для нас довкілля. Спочатку відчуття рухів є чимось, що дозволяє нам переживати власну тілесність у поведінці й діях і керує саме цією поведінкою та діями. Попри це, цілком виправдано говорити про кінестетичне чуття, адже, як ми казали, кінестетичні відчуття у взаємодії з чуттям тиску, а пізніше також із зором виконують когнітивну функцію відкриття світу. Отже, через кінестетичні відчуття тісно пов'язані між собою сенсорика й моторика.

Смак і нюх

Згадувані досі відчуття не зосереджені органами чуття в особливому місці тіла, а розпорошені по всьому тілу, і тому розвиваються найперше. Якщо у класифікації окремих сфер чуттів підемо далі аж до органів чуття, що зосереджені на обмежених частинах тіла, і заразом послуговуватимемось ієрархією історичного розвитку, тоді перед сферами чуття слуху й зору, безперечно, треба згадати «хімічні» чуття смаку і нюху. Немовля вже відносно диференційовано реагує на смак і запах перш ніж зможе відповідати на точніші акустичні та оптичні враження. Якщо у розумово відсталих ми констатуємо, що вони обнюхують і принагідно облизують предмет, щоб його запізнати, тоді як душевно нормальним вистачає погляду на нього, то у цьому можна побачити вказівку на те, що запах і смак в історичному розвиткові є примітивнішими за слух і зір, тобто вони як органи усвідомлення світу та орієнтування у ньому функціонують раніше за слух і зір.

Чуття смаку, чиї рецептори, смакові сосочки, розташовані на кінчику, краєчку та задньому кінці язика, а також на задній стінці горлянки вище за основу язика, опосередковує відчуттєві якості солодкого і гіркого, кислого й солоного. Щодо значення відчуттів смаку в контексті життя, очевидно, що вони від природи слугують життєвій функції споживання їжі, а заразом самозбереженню. Як не є, а тваринам також властиво те, що вони не споживають і не п'ють нічого, окрім того, що їм смакує, і що смак є для них сигналом сприятливості й необхідності для харчування. У людей, мабуть, інакше. Біологічний зв'язок між сприятливістю для життя і переживанням смаку в людей послаб-

лений, і ми знаємо, що люди багато що вважають смачним і поглинають те, що шкідливе для їхнього здоров'я. Тут ми знову стикаємось із неодноразово згадуваним фактом, що у людини душевні процеси і стани, хай навіть біологічно скеровувані, вже не так строго й винятково поєднані з біологічною тематикою самозбереження. У тварин ці стани й процеси ще повністю спрямовані на досягнення біологічного оптимуму, що свідчить про значно більше обдарування інстинктами. Натомість у людини вони частково відокремлені від біологічної тематики та, до певної міри, усамостійнені. Саме це проявляється у переживаннях смаку, які хоч і значно, але вже не винятково є сигналами сприятливості для життя, а, окрім цього, можуть стати засобами насолоди, чистого задоволення, чим передусім переймається людська кулінарія.

Те саме стосується і відчуттів запаху, органом яких є маленька частина слизової оболонки носа, захищена носовою порожниною, до якої вбудовані нюхові клітини. Нюхові переживання також початково не мають «жодної самоцілі, а лише біологічний сенс моторного наближення до опосередкованого ними об'єкта харчування чи запліднення та подальшої інстинктивно автоматизованої поведінки, яка з цього випливає»[4]. Спадає на думку статевий запах у тварин під час тічки. У соціальній поведінці людини запахи також можуть певною мірою відігравати біологічно активну роль. Ґ. Зіммель каже про «інстинктивні антипатії та симпатії, які підтримуються цими запахами, що оточують людину, і, приміром, часто впливають на взаємини двох рас, що живуть на спільній території»[5]. Зрештою, значення відчуття запаху в людини сягає й за межі суто біологічної функції аж до естетичної насолоди, що приводить до штучного виготовлення численних запахів парфумів.

Основні якості переживання запаху є винятково розмаїтими, на відміну від відчуттів смаку, які можна звести до чотирьох згаданих вище основних якостей. Якщо все-таки здається, що фактично пережиті смакові якості наших страв і напоїв виходять за межі цих основних якостей, то це пояснюється тим, що не все насправді є смаком з того, що ми смаком уважаємо. Радше разом із справжніми відчуттями смаку до єдиного переживання інтегруються розмаїті відчуття дотику, температури й передусім запаху. Істотна частина того, що зазвичай називають смаком, насправді є запахом. Точнішу відмінність між різними сортами м'яса та вина запізнають не на смак, а на запах. Кожен, хто вживає ворвань (риб'ячий жир), може відчути, що огидний смак зникає, якщо досить добре закрити носа.

Нижчі органи відчуття як орієнтири у світі

Вищезгадувані сфери чуттєвого помічання та органи, що їх опосередковують, зазвичай називають «нижчими відчуттями». Цим самим дається не оцінка, а лише вказівка на послідовність розвитку. Якщо у повністю зрілому людському душевному житті світ, який ми усвідомлюємо та в якому орієнтуємося, є здебільшого почутим і передусім

побаченим світом, то це становить пізній продукт довгого розвитку. У віковому розвитку структура сприйняття світу починається з нижчих відчуттів. Це стосується як розвитку окремої людини, так і низки ступенів розвитку, які втілені в окремій живій істоті. Орієнтування у довкіллі, у сенсі біологічно необхідних реакцій, від початку розвитку окремої людини здійснюють нижчі відчуття. Ми вже казали про те, що при цьому дотикові переживання відіграють особливу роль. Вони є тим, завдяки чому немовля схоплює подразнювальну форму соска на грудях чи гумову соску. Ба більше, переживання чуття запаху й смаку є тим, на підставі чого немовля харчується чи відмовляється харчуватися, що відбувається ще довго до його спроможності оптичного або акустичного орієнтування. Після стадії немовляти малюк підкорює світ спочатку шляхом маніпулювання, і тут відчуття тиску й доторку взаємодіють із кінестетичними відчуттями, завдяки яким у переживанні дитини з розмаїття поточних подразників виокремлюються визначені ґештальти. Природно, що цьому також сприяє око. Але те, як речі проявляються у дитячому переживанні, залежить не так від їхнього вигляду, як передусім від того, що з ними можна зробити. Щоб усвідомити це, потрібна посутня участь чуття тиску у взаємодії з кінестетичним відчуттям.

Біологічне значення нижчих відчуттів передусім спостерігається у тварин, як у диференційованості, з якою функціонують ці відчуття, так і у дії, яку вони довершують. Органи нижчих тварин, на кшталт присосків морських анемонів, ніжок морських зірок, шкіри морського їжака, хапальних рук каракатиці, і так само дотикові органи раків та комах перебувають у якнайтіснішому взаємозв'язку із споживанням їжі й слугують механічному та хімічному випробуванню предметів[6]. При цьому у тварин обмацування є процесом, під час якого відчуття доторку й кінестетичні відчуття поєднуються у дії орієнтування, і саме завдяки їхній взаємодії тварина відкриває й опосередковує подразнювальні форми довкілля.

Найяскравішим прикладом життєво важливого значення нюху у тварин все ще є дослід Анрі Фабра з метеликами. «При цьому самці, скеровувані запахом, знаходили шлях до пахучої самки з лісу, розташованого на дистанції багатьох кілометрів, минаючи місто Париж, яке, як відомо, поширює значну кількість різних пахощів»[7]. Існує багато таких прикладів орієнтування завдяки нюху, особливо серед тварин, що харчуються тваринами. «Ворон вже на великій відстані відчуває труп тварини, навіть якщо він огорнутий снігом... Хижак відчуває здобич і ворога та йде його слідом, так само, як і за твариною свого виду»[8]. Витонченість собачого нюху відома усім. «Собаки бачать і чують, проте справжні рішення в орієнтуванні ухвалюють на підставі сприйняття запаху. Юкскюль уважає, що собача вірність своїй оселі та своєму панові становить зв'язок із певними запахами»[9]. Також відоме дослідження фон Фріша «З життя бджіл» (1931), яке серед іншого показує, з якою витонченістю працює нюх бджіл і яку дію в орієнтуванні він виконує[10].

Якщо підстава, через яку дотепер згадувані сфери відчуттів ми позначали як «нижчі», полягає у тому, що на нижчих стадіях розвитку

вони відіграють вирішальну роль для усвідомлення світу та орієнтування у ньому, то право розташовувати їх у віковому розвиткові перед «вищими» відчуттями слуху й зору засвідчує ще й така обставина.

Розвиток прямує до подальшого диференціювання. Як ми казали раніше, це диференціювання у розвиткові душевного функційного кола зокрема проявляється у тому, що шукання, помічання, його віддзеркалення у переживаннях зворушення і поведінка, що з цього випливає, утворюють спочатку менш диференційовану цілість, складові якої мало відокремлені одна від одної й мало роззосереджені. Лише під час розвитку ця відносно цілісна єдність розподіляється на чітко відмінні частини, і переживання постає на тлі біполярної схеми, а саме горизонту довкілля, який нам протистоїть і який зустрічаємо як «інше», та полюса власного осереддя переживання, зявдяки якому ми живемо. Лише поступово відбувається диференціювання внутрішньої і зовнішньої сфери переживань, які виразно відрізняються одна від одної. Отож ця відокремленість виступає значно меншою мірою у змістах помічання, що дані через нижчі відчуття, ніж у слухові й зорові. Це особливо стосується відчуття болю. Раніше багато дискутували, чи є біль шкіри почуттям або відчуттям. К. Штумпф спробував розв'язати це питання завдяки визнанню особливого різновиду переживань, так званих відчуттів почуття, до яких він зараховує не лише біль шкіри, а також лоскіт, свербіж, фізичну насолоду тощо. Про такі відчуття почуття можна казати, якщо йдеться про чуттєві переживання, у яких ще не подано зрозуміле та однозначне розмежування між внутрішньою та зовнішньою сферою переживань, отже, власний стан і щось предметне переживають у ще не досить виразно розмежованому поєднанні. Це стосується не лише болю шкіри, а й переживань температури, тиску, смаку й запаху. У відчуттях температури помічаємо, що «це» холодне. Коли ми так висловлюємося, то вказуємо на те, що йдеться про усвідомлення світу. Але «це холодне» є водночас моїм станом. Якщо, окрім цього, під час обмацування відчуття доторку потребують кінестетичних відчуттів, то й тут наявне поєднання між об'єктивним предметом і суб'єктивним станом. Схожа ситуація з відчуттями смаку й запаху. «Щось солоне» на смак або «щось пахне» пригорілим. Але це «щось» зовсім не дається нашому переживанню на тій предметній дистанції, як те, що ми чуємо чи бачимо. Природна річ, що кольори, яскравість і форми, звуки й шелести даються не лише як змісти усвідомлення світу, а й у дзеркалі суб'єктивних вражень, як і взагалі не відбувається усвідомлення світу, якщо воно не віддзеркалюється у хай навіть темних і блідих якостях зворушення. Але виявлену тут відмінність становить таке: для нашого повністю розвинутого переживання те, що ми помічаємо завдяки слухові й зорові як вміст світу, значно менше опосередковано суб'єктивними станами, ніж у так званих нижчих відчуттях. Отже, з огляду на диференціювання переживання на суб'єкт та об'єкт, на внутрішню і зовнішню сферу нижчі відчуття в історичному розвитку становлять більш ранній тип.

В. ВИЩІ СФЕРИ ВІДЧУТТЯ

Цим самим ми натякнули на спільну феноменологічну ознаку вищих відчуттів. Те, що вони опосередковують для усвідомлення світу, дається у чітко відокремленій від власного стану предметності, на відстані, що сягає значно далі за контактний простір власного тіла. Слух і зір є просторовими чуттями, в яких світ відкривається як простір. Цим самим вони виконують особливу функцію у контексті життя. Вони слугують орієнтуванню, ніби передбачаючи можливі безпосередні зустрічі. Приміром, слідопит намагається вистежити ворога на відстані або упізнати за запахом. Але очі й вуха, принаймні у людей, мають не лише життєво корисну функцію, яка сягає далеко за межі радіусу дії контактних відчуттів і відкриває дистантний простір конкретного стану життя. Вони є вищими відчуттями також тому, що опосередковують для нас ще й світ духовного. Вимовлене слово, як і спів та музика опосередковує слух, написане слово та естетику форми — зір. Цей вищий ранг дистантних відчуттів виявляється також у значно вищій складності їхніх органів і помітно вищій диференційованості опосередкованих ними чуттєвих якостей.

Слух

Вухо є зовні надзвичайно диференційованим органом. Воно складається із зовнішнього вуха з вушною мушлею та зовнішнім слуховим проходом, який простягається до барабанної перетинки, далі з середнього вуха, до якого належать слухові кісточки, молоточок, коваделко та стремінце і, врешті-решт, з внутрішнього вуха, яке містить завитку, півколові канали та мішечок. Усередині завитки напнута основна мембрана (базилярна мембрана), яка складається із близько 20 000 еластичних волокон різної довжини. Згідно з висунутою Гельмгольцем теорією кожне з цих волокон настроєне на визначені коливання, а тому може відлунювати завдяки резонансу, коли відповідна хвиля заторкує внутрішнє вухо. Це коливання спричиняє збудження нервів, яке передається далі до головного мозку і за його посередництва викликає специфічне слухове відчуття.

Отримані завдяки вухові переживання є або шумами (шуми, шкрябання, громи, брязкоти, рипіння, хрускіт, дренькіт тощо), або звуками. Фізично ця відмінність ґрунтується на поєднанні коливань та їхньої тривалості. Коливання повітря, що спрчинюють звуки, є періодичними, а шумів — неперіодичними. Як звуки, так і шуми різняться з огляду на їхню висоту (визначену частотою коливання повітря), їхню потужність (залежну від амплітуди коливань) та їхній тембр, який спирається на різновид і кількість обертонів, що супроводжують основний тон. Приміром, тембр людського голосу відрізняється від тембру скрипки, фортепіано, флейти тощо, а також сам має різновиди, на кшталт сопрано, альта, тенора й баса. Диференціювання звуків, питання їхнього

консонансу й дисонансу як з огляду на їхню феноменологію, так і з огляду на їхнє пояснення є складними проблемами, якими переймається спеціальна область акустичної психології. У рамках нашого викладу нас передовсім цікавить функція слухових відчуттів у контексті життя. Ми вже казали, що акустично помічене слугує орієнтуванню у життєвому просторі і спрямовує поведінку живої істоти. Воно має сигнальний характер так само, як і опосередковане нижчими відчуттями, проте у значно протяжнішому життєвому просторі. Це стосується винятково шумів. Останні слугують орієнтуванню у контактному та дистантному просторі як у людини, так і тварин. При цьому винайдена природою наявність двох вух доцільно визначає напрямок почутого. Це виявляється у переживанні внаслідок того, що звукові хвилі потрапляють до обох слухових органів із мінімальною часовою різницею.

Отож, якщо шуми слугують у такий спосіб орієнтуванню у життєвому просторі, то звуки, окрім цієї біологічної функції, ще мають соціальну функцію. Вони слугують комунікації з істотами одного виду, у життєвому контексті забезпечують спільнобуття. Це проявляється, наприклад, у застережних і принаджувальних покликах тварин. У людей засобом соціальної комунікації є артикульована мова, тобто не тільки як озвучування мисленнєвого змісту не лише через звукову структуру слів, а й через індивідуальний спосіб інтонації та артикуляції. Приміром, малюк набагато раніше реагує на заспокійливий чи наказовий тон матері, перш ніж починає розуміти значення окремих слів. Тож коли ми сказали, що звуки, які слід відрізняти від шумів, мають соціологічну функцію та забезпечують спільнобуття, і якщо, з іншого боку, саме мова є посередницею людського спільнобуття, то й соціальна комунікація людської мови має спиратися на її звуковий зміст. Такий звуковий зміст фактично міститься у голосних. Дослідження акустичної психології виявили, що голосні, а саме вимовлені голосні, містять щось звукоподібне, при цьому «у» звучить найглибше, «і» — найвище[11]. Найвиразніше звуковий характер мови діє у співі, під час якого голосні виокремлюються із шумів приголосних. Але саме спів має комунікативну функцію, він забезпечує спільнобуття. Зрештою, лише із соціальної функції слуху можна пояснити те, що оглухлі люди схильні до недовіри й роздратованості. Вони страждають від виключення із соціального зв'язку, істотно опосередкованого слухом.

Зір

Отже, зважаючи на дотепер обговорювані чуття, можна сказати, що у нижчих відчуттів (чуття температури, болю, дотику, запаху та смаку) суб'єктивний носій переживання переживає себе самого у формі стану, тобто ще не існує строгого та однозначного розмежування між суб'єктом та об'єктом, між внутрішньою та зовнішньою сферами, і лише потім у слуханні голосу зустрічає «Ти» як вміст сфери зовнішнього,

тож, кінець кінцем, зір є тим, завдяки чому довкілля відкривається як «щось» у формі чистої предметності. Око є найпредметнішим серед чуттів, воно опосередковує об'єктивований світ, у якому дані інших чуттів пізніше упорядковуються й докомпоновуються.

І якщо своєрідність людини полягає у тому, що світ, у якому вона живе, виступає у формі розмаїто поділених предметностей, то саме людина, як жодна інша жива істота, є очною істотою. Повнота світу дана людині передусім завдяки окові. Око для людини становить найважливіший керівний орган в її орієнтуванні у межах життєвого простору. І це від того часу її розвитку, коли вона починає випростовуватися та протистояти світові з підведеною головою, прямою ходою та вільними руками. Лише тепер вона відкриває простір як вимір світу разом з тим, що він містить, і сягає заразом так далеко, що навіть дистантне чуття вуха не витримує конкуренції. Лише тепер, у випростаному людському тілі, око дістає своє панівне місце у просторовому порядкові (на горі і на долині), у якому воно розміщене найближче до мозку[12]. Якщо ми спробуємо зрозуміти тих людей, які втратили зір або ніколи його не мали, тоді стане зрозуміло, як нагло згасає світ, що відкритий щасливішим, які можуть бачити: світ кольорів і форм, неба й землі, близькості й далечини аж до того горизонту, де зливаються небо і земля. І якщо людина намагається досягнути «погляд на світ» і посутньо живе у ньому, то вже поняття «погляду» вказує на те, що людський світ є переважно побаченим світом. Світ для повністю розвинутої людини виявляється передусім у тому, що вона бачить. І тому наше уявлення світу, звільнене від відчуттів, має характер побаченого. Ми говоримо про простір наших уявлень. Так само світ наших думок побудовано за аналогією з побаченим. Ми символізуємо обсяг і зміст понять та їхній взаємний стосунок завдяки просторовим схемам кіл, кажемо про духовний кругозір та духовний горизонт. Отже, між людським баченням і мисленням існує особливий різновид спільності, взаємна відповідність. Либонь, слід додати, що мислення аналогічне баченню форм, тоді як бачення кольорів, про що ми ще маємо сказати, має вузький внутрішній стосунок до переживання емоцій. На цьому закінчемо розгляд про значення зору в контексті людського життя.

Підручники з фізіології та фізіологічної психології дають достатньо інформації про людське око як дивовижне творіння природи, про подробиці його рухливого положення в очній ямці, про його захист завдяки повікам, його будову з білої склери, прозорої рогівки, зіниці, кришталика, склистого тіла й сітківки, а також про функції усіх цих частин у загальній функції бачення. Тут ми згадаємо лише про найголовніше.

Справжнім світлочутливим органом, який опосередковує для нашого переживання зовнішній світ як видимий, є сітківка, у якій зоровий нерв після потрапляння до внутрішньої частини ока розсіюється на його дні, а з сітківки збудження, викликане світловими променями, прямує через зоровий нерв до головного мозку, що опосередковує

переживання світлових відчуттів. Сітківка складається з різних шарів. Її верхній шар утворюють палісадоподібно щільно розташовані поряд тонкі палички і колбочки. Вони є справжніми отримувачами й посередниками світлових подразнень. При цьому світлочутливість сітківки, а заразом чіткість бачення неоднакова в різних місцях. Найвищою вона є у так званій центральній ямці (fovea centralis), яка розташована на дні ока приблизно за чотири міліметри поряд із потраплянням зорового нерва до внутрішньої частини ока. Звідси і до межі сітківки вона дедалі зменшується, тому там ми не можемо добре розрізнити ані кольорів, ані форм. Це є причиною того, чому ми, коли «схоплюємо оком» предмет, обертаємо очне яблуко так, що його образ потрапляє на саме це місце найчіткішого бачення.

Якщо тепер з допомогою зору спробуємо виявити на поміченому різні якості таким само, як і в інших областях чуттів, тоді це є розмаїття кольорів, завдяки якому підтримуються та окреслюються змісти поміченого під час бачення. Адже також те, що ми, на відміну від кольорів, позначаємо як форми, завжди окреслюється й проступає у своїх контурах лише завдяки кольорам.

Для тих, хто бачить кольори, зорові відчуття поділяються на два головні різновиди: знебарвлені відблиски (ступені яскравості), які називають нейтральними, або ахроматичними кольорами, що розміщені між найглибшим чорним кольором і найяскравішим білим з багатьма переходами і які можна упорядкувати у пряму лінію, і, з іншого боку, яскраві кольори, серед яких розрізняють чотири основні кольори: жовтий, червоний, синій та зелений. Чутливими органами сітківки для яскравих кольорів є колбочки, які розміщені майже винятково у центральній ямці, а чутливими органами сітківки для ахроматичних кольорів є палички, які домінують на периферії сітківки.

Фізіологічна психологія напрацювала низку цінних висновків про відчуття кольору. Вона показала, що, з суто феноменологічного погляду, кольори перебувають у дивововижно струнконому порядкові, який можна зобразити у подвійній піраміді (див. рис. 6). На чотирикутнику основи розташовані чотири яскраві основні кольори, між якими містяться усі інші яскраві кольори, що поступово переходять згідно із законом подібності від червоного через жовтогарячий і досягають жовтого, від жовтого — зеленого, від зеленого — синього, а від синього через фіолетовий — червоного. У кутах чотирьох основних кольорів завжди змінюються напрямки. Якщо йдуть від червоного у напрямку через жовтогарячий до жовтого, то цей шлях можна унаочнити завдяки прямій лінії. Адже усі кольори цього ряду мають схожість із червоним і жовтим, а саме так, що червоність постійно зменшується, а жовтуватість постійно збільшується. Якщо ж переходять за жовте, то зміна напрямку відбувається остільки, оскільки зникає попередня схожість із червоним, а її місце заступає дедалі більша схожість із зеленим. Кольорові нюанси між жовтим і зеленим знову розташовані на прямій: схожість із жовтим зменшується, а із зеленим зростає. Від зеленого до

синього знову відбувається зміна напрямку: схожість із жовтим зникла, а існує лише схожість із зеленим, але поступово її заступає схожість із синім. Те саме стосується шляху від синього через фіолетовий до червоного: схожість із зеленим зникла, а існує лише схожість із синім, але дедалі більше її заступає червоне, а цим самим ми повернулися до нашої вихідної точки. Так ми досягнули порядку яскравих кольорів на чотирикутнику (чотирикутник кольорів).

Центр цього чотирикутника перетинає вертикальна лінія позбавлених відтінку чи нейтральних кольорів, що розміщені між білим і чорним. Цим самим дана подвійна піраміда, чия основна площа розташована все-таки не у правому куті щодо вертикальної осі, а нахилена у такий спосіб, що жовте згідно зі своїм вищим ступенем яскравості розташоване до білого ближче, ніж до синього. У тілі цієї подвійної піраміди можна упорядкувати усі взагалі можливі кольори. Розмаїття кольорів може набувати багатьох нюансів: буває інтенсивний та блідий червоний.

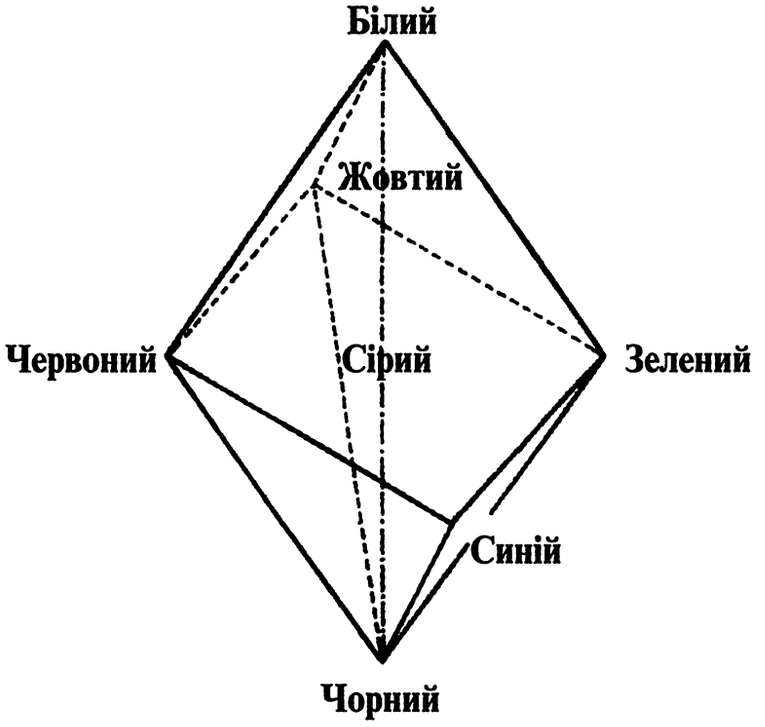


Рис. 6

Чим менш інтенсивним, чим блідішим є яскравий колір, тим більше він наближається до лінії ахроматичних відтінків кольору. Отож кольори розміщені у порядку, який становить максимум систематичної замкненості.

Цей порядок досягнуто суто феноменологічним шляхом. Тим примітнішим є те, що протиставлення «чорний – білий», «синій – жовтий» та «червоний – зелений» ведуть до феноменологічного упорядкування, яке відповідає взаємній єдності кольорів, на яку вказують певні експерименти.

Якщо кілька хвилин спостерігати за червоним квадратом, розміщеним на сірій основі, тоді незабаром, коли дивитися на нього на відстані й на тій самій сірій основі, площа червоного квадрата постає у зеле-

ному забарвленні. Відбувається протилежне, якщо спочатку дивляться на зелений квадрат. Це явище називають негативним післяобразом. І, відповідно, чорне й біле, жовте й синє, а так само усі проміжні відтінки, спричиняють негативні післяобрази. Кольори, які парно виникають у післяобразі та виявляються взаємноналежними, називають контрастними кольорами.

Проте феномен контрасту виникає не лише у часовій послідовності (послідовний контраст), а й в одночасності (одночасний контраст). Саме так, як після появи кольору виникає контрастний колір, це відбувається вже тоді, коли об'єктивний кольоровий подразник заторкує сітківку, звісно, не у тому самому, а у безпосередньо сусідньому місці сітківки. Якщо покласти на зелену основу вирізане із сірого картону коло, а потім розгорнути на ньому прозорий тонкий папір, тоді коло постане у червоному забарвленні. І, відповідно, сіре коло затемнюється на білій основі, тоді як на чорній основі воно освітлюється. Одночасний контраст, як може здатися на перший погляд, не зашкоджує нашому баченню, натомість якраз високою мірою підтримує його. Він має особливе значення для контурування побаченого. Без нього усі наші зорові сприйняття розмивалися б. «Унаслідок найрозмаїтіших нерегулярностей середовищ, крізь які заломлюються світлові промені, потрапляючи до нашого ока, на сітківці виникає дуже нечітке відображення зовнішнього предмета, який міг би відповідати лише зоровому образові з дуже неточними обрисами»[13].

Проте кольори мають для переживання не лише те значення, що вони окреслюють форми, а отже, предметний розподіл видимого світу й слугують орієнтуванню у ньому. Ми знаємо, що вони також справляють винятковий емоційний вплив, про що багато важливого сказав Ґете у своєму вченні про кольори. Приміром, червоний збуджує, натомість синій заспокоює. Коли ми говорили про яскравість веселості й темряву суму, то цим самим вже позначали емоційну валентність ступенів яскравості. Отже, коли ми сказали, що око відкриває людині світ в його предметності, що це найоб'єктивніше, найпредметніше чуття, і якщо колір є тим, що, з одного боку, окреслює саме цю предметність, а з іншого, також викликає ендотимні стани, то відчуття кольорів становлять душевні процеси, які відсилають як у бік суб'єктивності, так і у бік об'єктивної предметності. Це також засвідчує факт, що існують ті, хто бачить форму, і ті, хто бачить колір. Ті, хто бачить колір, у світі видимого передусім зважають на кольоровість, ці люди живуть з огляду на настрої та почуття, натомість ті, хто бачить форму, є тими, хто схоплює світ здебільшого в масштабі об'єктної предметності.

Та годі про відчуття кольорів. Вони становлять необхідну засаду можливості бачення, необхідні передумови для відображення зовнішнього світу в нашому переживанні. Це відображення виникає на сітківці подібно як у фотоапараті. Світлові промені, з розмаїття яких складається образ поміченого, згідно з фізичним законом траєкторії променів проектуються крізь кришталик ока, подібний до скляної

лінзи оптичного приладу, на сітківку в очному дні, при цьому фокусування, яке у фотоапараті відбувається завдяки зміні відстані лінзи від світлочутливої плівки, здійснюється через викривлення або сплющення подвійного кришталика ока, що виконуються циліарними м'язами (акомодація).

Зрештою, аналогія, що існує між функцією ока та функцією фотоапарата, вказує на дивовижний факт. Ми знаємо, що образ на матовому склі (первісних фотоапаратів) розташовано догори ногами. Так само на сітківці. Якщо ми стоїмо навпроти людини, то на нашій сітківці її ноги розташовані ближче до нашої маківки, натомість її маківка ближче до наших ніг. А проте ми правильно оцінюємо з огляду на вертикальний порядок розташування, тобто ми бачимо маківку партнера на висоті власної, те саме стосується і його ніг. Отже, ми бачимо людину випростаною, хоча на нашій сітківці її образ стоїть догори ногами. Це можна пояснити лише тим, що для просторового упорядкування згідно з напрямками вгору та донизу вирішальним є не фактичне розташування образу на сітківці нашого ока, а те, що ми запозичуємо з досвіду про напрямок сили тяжіння, отже, здобуваємо на підставі відчуттів руху й розташування. Якщо ми поділимо сферу сітківки найвиразнішого бачення на вищу та нижчу половину, тоді досвід нас вчить, що те, що відображається від предмета, приміром, палиці на вищій половині сітківки, розташоване у напрямку сили тяжіння унизу, а нижча половина сітківки — у протилежному напрямку. Отже, місця вищої половини сітківки для нашого орієнтування у просторі мають просторове значення нижчої, а нижчої — просторове значення вищої.

Досліди американця Стратона свідчать, що ці просторові значення сітківки не встановлені наперед і назавжди, а залежать від досвіду сили тяжіння і можуть знову змінюватися через досвід. Стратон протягом днів носив перед очима призмову систему, через яку образ на сітківці обертався на 180^0 за вертикаллю. Як наслідок, йому спочатку здавалося, що усе стоїть догори ногами. Та за кілька днів він бачив речі знову нормально. Очевидно, що це ґрунтується на тому, що відбувся перезапис місць сітківки. Коли ж він одягав на ніс окуляри, то з'являлись ще старі, встановлені у досвіді просторові значення сітківки. Що потрапляло до вищої половини його сітківки, лежало для його просторового розуміння у напрямку сили тяжіння і навпаки. Але через те, що окуляри обертали усе на 180^0, він бачив речі догори ногами. А проте у наступні дні — він не знімав окуляри навіть уночі — його сітківка перезаписалася, і він виявив, що тепер та частина видимих речей, яка відображалася на верхній половині сітківки, розташована вже не так як раніше у напрямку сили тяжіння до землі, а у протилежному напрямку. Щойно він це вивчив, одразу його сітківка перезаписалася, він знову бачив в окулярах речі прямо. А коли їх знову знімав, то потребувалося нове звикання[14].

Приклад фотоапарата, на якому ми досі ілюстрували функцію ока, привертає увагу до іншого важливого факту бачення. Ми бачимо

двома очима, кожне з яких схоже на фотоапарат, а отже, має власний образ предмета на сітківці. Проте ми завжди бачимо лише один образ цього предмета. Отже, обидва ока людини у стосунку до їхньої дієвості можна розглядати як відгалуження одного єдиного ока. Уявно можна скласти площі обох сітківок так, що правий бік правої сітківки припадає на правий бік лівої сітківки. Тоді складені точки сітківки об'єднують в їхній дії, одночасно збуджені, вони опосередковують для нашого переживання лише простий образ. Очевидно, це можна пояснити взаємодією між чуттям дотику й зором: ми фіксуємо вістря голки й, торкаючись пальцем, дізнаємося, що існує лише одне вістря. Отож ми зовсім не усвідомлюємо подвійності образів сітківки. Місця обох сітківок, які таким чином підпорядковані одна одній, називають тотожними, або кореспондентними точками сітківки. Тотожними є як осереддя центральних ямок, так і місця, які однаково віддалені від цих осередь ліворуч і праворуч, вгору та униз. Усі інші місця обох сітківок, які не кореспондують один одному в такий спосіб, називають «несумісними». Вони є поперечно несумісними, якщо розташовані хоча й на тій самій горизонтальній лінії, але по-різному далеко ліворуч і праворуч від осереддя центральної ямки. Їх називають «поздовжньо несумісними» тоді, коли вони мають однакову відстань вшир, але різновелику відстань від осереддя центральної ямки. Щоб просто бачити обома очима, ми мимоволі спрямовуємо обидві зорові осі на предмет у такий спосіб, що його відображення впадає в обидва ока на тотожні, кореспондентні точки сітківки. Це налаштування очей називають конвергенцією, яка є великою щодо близьких предметів, і дедалі зменшується з віддаленням від предметів.

Якщо фіксують точку, конвергуючи обидва ока, тобто налаштовують їх так, що відображення однієї точки падає на тотожні осереддя обох центральних ямок, тоді відображення іншої віддаленої точки падає на несумісні місця сітківки і вона має двоїтися. Те саме стосується будь-якої точки, що розташована перед зафіксованою. Отже, за певного налаштування (конвергенції) зорових осей завжди наявна лише визначена низка точок, які відображаються на тотожних місцях сітківки, а тому постають просто. Геометричне місце таких точок називають гороптером, а центральними площами, за Герінґом, ті площі, на яких постають усі ті об'єкти, які за умови налаштування очей на певній точці відображаються на тотожних місцях сітківки. Усі точки видимого зовнішнього світу, що розташовані за межами визначеної конвергенції цієї центральної площі, падають на нетотожні, несумісні точки обох площ сітківки і мають, строго кажучи, двоїтися. Але зазвичай цього не відбувається, тобто ми не усвідомлюємо цього. Лише тоді, коли ми спеціально звертаємо на це увагу, тоді фіксуємо подвійні образи. Приміром, коли тримаємо олівець на відстані 20 см від очей, а інший на тій самій відстані за ним і фіксуємо перший, тоді віддаленіший олівець виразно двоїтиметься. Відбувається протилежне, коли ми фіксуємо погляд на віддаленішому олівцеві. Але якщо зазвичай ми геть

не усвідомлюємо подвійних образів, то причина цього у тому, що оптичний відбиток, який центральна ямка отримує як місце найчіткішого бачення в обох очах, завжди є відображенням саме тих речей, якими ми цікавимося, які схоплюємо оком, тоді як речі, чиє відображення падає на несумісні місця сітківки, якраз належать до сфери того, що ми щонайменше наразі вважаємо неважливим, тож зовсім не помічаємо, що вони подвоюються.

Тож спочатку припускали, що подразнення поперечно несумісних точок сітківки все-таки має значення для нашого бачення і намагалися пояснити через нього факт глибинного просторового сприйняття. Адже досвід свідчить про зв'язок сприйняття просторової глибини з фактом подвійного ока. За умови одноокого бачення локалізація зорових вражень з огляду на їхню протяжність углиб значно складніша, ніж за умови бачення обома очима. Отож припускали, що у разі, коли збуджені окремими точками предметів місця сітківки обох очей є поперечно несумісними лише на певну невелику величину, тоді ця поперечна несумісність стає критерієм, ознакою протяжності предмета углиб. Сама сітківка є площиною, а те, що ми завдяки їй безпосередньо сприймаємо, є лише виміри висоти й ширини, тоді як глибину простору ми, очевидно, можемо пізнавати лише опосередковано. Таким засобом, як ми вже казали, спочатку вважали поперечну несумісність. Якщо ми, — так аргументували, — поставимо перед собою коробку сірників і зафіксуємо її передній бік, то є лише цілком визначена низка точок, які розташовані у центральній площині, і, отже, відображаються на тотожних місцях сітківки. Усі інші точки коробки, розташовані за межами центральної площини, відображаються на несумісних точках сітківки. Проте вони не подвоюються, згідно з тим колишнім поглядом, міра їхньої поперечної несумісності для сприйняття є радше несвідомою позначкою того, що вони розташовані поза фіксованою межею, отже, видиме має протяжність углиб.

Проте новітні дослідження виявили, що глибинне бачення спирається не на поперечну несумісність окремих точок сітківки, а на різницю цілісних відображень ґештальтів у подвійному окові, і отже, виникає лише тоді, коли конфігурація подразників для обох очей ґештальтно відмінна на певну величину[15]. Як не є, а функція подвійного ока полягає у тому, що воно розмикає для нашого бачення поряд із вимірами ширини й висоти виміри глибини аж до горизонту. Лише через це зір набуває свого повного значення у контексті життя, лише внаслідок цього людина дістає широчінь свого огляду та поле свого охоплення. Авжеж, поряд із бінокулярною ґештальтною несумісністю око має ще й інші відправні точки для протяжності углиб, передусім кінестетичні переживання під час звершення акомодації та конвергенції, які у близьких речей більші, ніж у віддалених. Іншими критеріями глибини виступають перспективістські перетини та скорочення, а також поділ світла і тіні.

Г. ПРИНЦИП ҐЕШТАЛЬТА

Шлях, яким ми рухалися досі під час нашого розгляду чуттєвого помічання, визначали роздуми про умови, за яких відбувається чуттєве помічання. Ці роздуми покликалися на фактичне влаштування органів сприйняття на периферії тіла, завдяки яким зовнішні подразники через сенсорні нервові шляхи прямують до центральних місць мозку й перекладаються на мову переживань помічання. Прості, тобто вже недиференційовані у собі самих, змісти переживання, які здійснюються у такий спосіб і які можна встановити під час досліду, є відчуттями. Отже, ці відчуття є необхідними умовами наявності сприйняття. Ми не мали б жодних сприйняттів без матеріалу відчуттів.

Наскільки обов'язковими є окремі відчуття для сприйняття, настільки ж, з іншого боку, виявляється те, що самих відчуттів не досить, щоб зрозуміти фактичну дію сприйняття. Ми увиразнили це у формулі: відчуття є хоча й необхідними, але недостатніми умовами сприйняття. Якби сприйняття вже визначало б лише одночасність й послідовність спричинених окремими подразниками відчуттів, тоді помічене існувало б у гомогенному, неартикульованому та недиференційованому полі незліченних окремих відчуттів. Але фактично розрізнювані у науковому аналізі окремі відчуття не фігурують у складі нашого сприйняття, кожне самостійно й рівноцінно з іншими, натомість ми узагальнюємо певні відчуття в замкненій єдності, на кшталт дерева, куща або каменюки. Отже, у фактичному влаштуванні нашого сприйняття поряд із матеріальними умовами відчуття на противагу їм має також діяти самостійний, не залежний від них чинник, який раніше ми позначили як ґештальт-чинник, або принцип ґештальта.

Після тривалих спроб у психології пояснити фактичне влаштування сприйняття лише з факту відчуттів Ф. Еренфельс звернув увагу на принцип ґештальта[16]. Прикладом, що став класичним і на якому він його унаочнив, є мелодія. Те, що ми сприймаємо у мелодії, є більшим і чимось іншим за суму окремих звуків. Адже коли ми транспонуємо мелодію, кожне окреме відчуття стає іншим, проте мелодія як ціле, як ґештальт, лишилась тією самою. Якби окремі відчуття були єдиними і заразом достатніми умовами нашого сприйняття, тоді склад наших окремих відчуттів також in toto змінив би сприйняття. Але якраз приклад мелодії свідчить, що це не так. Тому Ф. Еренфельс уважав транспонування одним із вирішальних критеріїв ґештальта.

Психологія сприйняття жваво підхопила ці положення і далі у так званій ґештальтпсихології (Вертгаймер, Келер, Кофка) довела передовсім в оптичній області, що хоч наші сприйняття й зумовлені окремими відчуттями, але вони є більшими за суто просторові й часові нагромадження, отже, до усвідомлення відчуттів як сприйняттів приєднується переживання ґештальта, що не залежне від відчуттів, а спочатку попередньо позначений нами принцип ґештальта становить на противагу відчуттям самостійний конститутивний чинник сприйняття[17].

Факт сприйняття ґештальта

Наскільки наше чуттєве усвідомлення світу наперед налаштоване на ґештальтний поділ поля відчуттів, можна з особливою однозначністю й переконливістю показати передусім в оптичній області. У наведеній нижче фігурі (рис. 7) ми не усвідомлюємо ізольовано та рівноцінно багато окремих точок чорних рисок і білого паперу, а кожна риска постає як цілісний ґештальт, як фігура. Якщо ми зсунемо риски парами (рис. 8), тоді окремі пари рисок постають як ціле, як фігури. Отже, приклади свідчать, що дещо у суб'єкті сприйняття спрямоване на те, щоб узагальнити фізіологічно рівноцінні окремі відчуття у визначені єдності, отже, поділити поле відчуття за ґештальтами. Окрім цього, приклади показують основні феноменологічні ознаки усього переживання ґештальта: відокремленість фігури та фону, більша переконливість і важливість фігури щодо фону, тенденція фігури з'являтися перед фоном і висуватися на перший план, речовий характер фігури щодо матеріального характеру фону. Ґештальт, як ми вже казали, підлягає транспонуванню. Наприклад, ми можемо скоротити довжину рисок і величину їхніх відстаней наполовину, при цьому ґештальтний характер усього поля лишається такий самий.

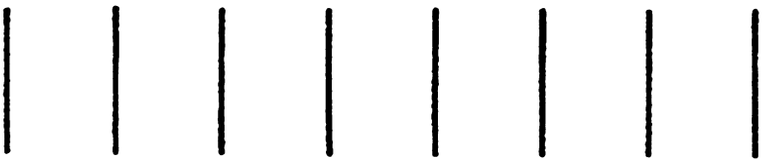


Рис. 7

Рис. 8

Якщо ми порушимо питання, на підставі чого здійснюють такий ґештальтний поділ поля відчуття, то цьому нас навчить такий дослід (рис. 9, за Рубіном):

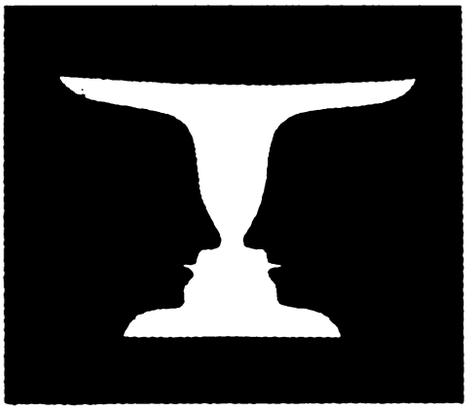


Рис. 9

Оптично це можна ґештальтно класифікувати подвійним чином: можна схопити чорне як фон, тоді на його тлі вирізняється рисунок келиха, або можна схопити біле як фон, тоді бачимо два звернені один на одного людські профілі. Коли відкриваємо цю подвійну можливість, тоді за тривалістю переважає осмисленіше зображення, тобто людські профілі домінують над біднішою на сенс фігурою келиха, за усієї її симетрії та замкненості[18]. З цього досліду ми слушно робимо важливий висновок, що *ґештальти завжди є значущою цілістю*. Наше сприймальне усвідомлення первинно спрямоване на усвідомлення значущих цілостей та інтерпретує відчуття у цьому сенсі.

Цей факт показується на так званих оптичних ілюзіях. Два кола з однаковим радіусом (А і Б) у сприйнятті видаються нам різновеликими, якщо одне коло фігурує у комбінації з іншим як зовнішнє коло (Г), а інше — як внутрішнє коло (В) (рис. 10).

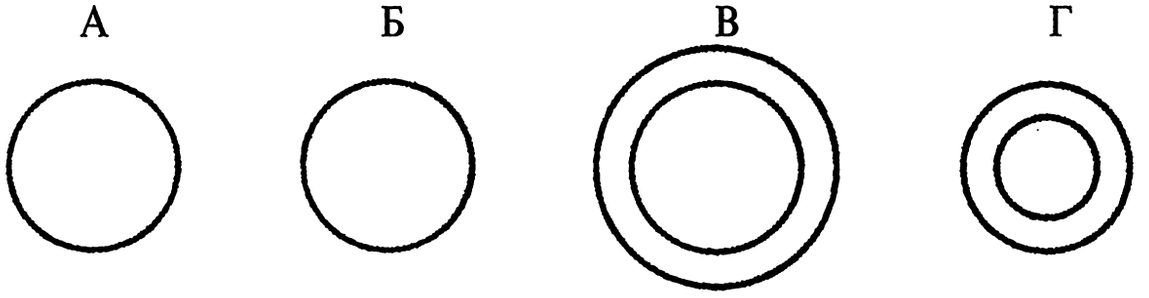


Рис. 10

Подразнення сітківки та спричинені ними відчуття залишилися однаковими, але внутрішнє коло В та зовнішнє коло Г здаються різновеликими, тому що вони є обрисами двох різних значущих цілостей, тобто два кола схоплюють так, що ліве є більшим за праве. Однакові відчуття інтерпретуються різними значущими цілостями по-різному.

Аналогічне виявляється у Сандерових ілюзійних фігурах:

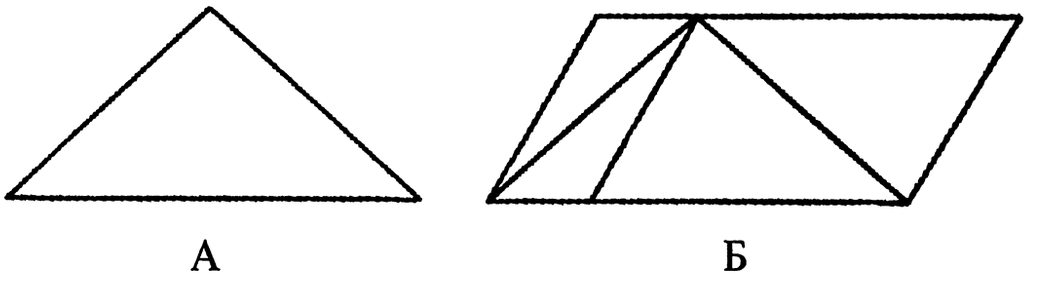


Рис. 11

У рівнобічному трикутнику А обидві сторони над основою є однаковими. Але якщо обидві ці сторони фігурують як діагоналі двох різновеликих паралелограмів Б, тоді оцінка сприйняття змінюється щодо обох сторін: одна здається більшою за іншу. У складі подразника не змінилося нічого, відчуття, викликані окремими точками обох сторін на сітківці, залишилися однаковими, проте загальне враження стало істотно іншим: обидві однакові сторони розглядаються як частини різних значущих цілостей, тобто як діагоналі різновеликих паралелограмів. Різниця значущих цілостей призводить до різних оцінок частин.

Геометрично-оптичні ілюзії однозначно свідчать, що подразнювально й відчуттєво цілком однакові частини мають для сприйняття цілком відмінну цінність, позаяк вони вбудовані до різних цілостей значущості. Узагальнюючи, з огляду на стосунок між відчуттями і сприйняттями можна сказати таке: елементи відчуттів інтерпретуються у єдиному акті сприйняття цілостями значущості, ґештальтпринципом, у межах якого вони постають. За різних умов ґештальтпринцип відчуттєво однаково діє у переживанні по-різному (див. рис. 9, 10 В і Г та рис. 11) і навпаки: чуттєві відмінності заступає однаковість ґештальта. Це виявляється у транспонуванні ґештальтів. Ми можемо бачити два квадрати або два кола з різною довжиною сторін і різними радіусами, при цьому окремі відчуття різні, позаяк сума подразнених місць сітківки не є однаковою, а все-таки характер ґештальта (квадрат, коло) той самий.

Ці всі міркування свідчать, що ґештальтний поділ поля відчуттів неможливо запозичити з самих відчуттів. Отже, ґештальтпринцип є незалежним від відчуттів чинником. Результати експериментального дослідження засвідчили, що ґештальтпринцип у сфері бачення націлений на «замкненість та єдність, оглядність, порядок і підпорядкованість, на симетрію та приєднання до кращих просторових напрямків, які уможливлюють наше орієнтування у межах світу сприйняття, одне слово: усе помічання, усе сприймання націлене на оптимум осмисленої ґештальтності» (Сандер).

Проте ґештальтпринцип діє не лише у сфері зорового сприйняття, а, як свідчить приклад мелодії, також в царині слуху, отже, передусім у вищих відчуттях. Але він значущий також у сфері нижчих відчуттів. Коли ми казали, що під час смакування страв і напоїв діє також чуття нюху, то вже тут видно наскільки ми схоплюємо окремі відчуття як значущу цілість.

Пояснення ґештальтпринципу

Отож, коли ми сказали про ґештальтпринцип, що він є чинником, який додається до фактичного складу відчуттів та узагальнює відчуття у значущих цілостях, то так ми визнали лише щось негативне. Ми лише сказали та довели на низці дослідів, що сприйняттю істотно притаманний ґештальтний розподіл поля відчуттів і цей розподіл здійснюють не самі відчуття. Отже, постає запитання, як стається ґештальтний розподіл і в чому його справжнє джерело?

В. Келер — один з найвизначніших представників ґештальтпсихології — спробував дати фізіологічне пояснення[19]. У ґештальтпринципі він вбачає не специфіку душевних процесів, а зводить ґештальтний характер змістів сприйняття до ґештальтного характеру нервово-фізіологічних процесів, що супроводжують сприйняття. Обґрунтування цього припущення полягає, на його думку, у тому, що у фізичній сфері, а саме вже у неживій природі, можна зафіксувати ґештальт-процеси.

Прикладом цього він уважає розподіл зарядів електрики в електричному провіднико́ві. У своїй аргументації він вказує на те, що такий розподіл зарядів має такі самі властивості ґештальта, що й ґештальти сприйняття. Якщо заряд скорочується в одному місці провідника, то відразу відбувається урівноваження у цілій системі розподілу. Отже, заряд виявляється динамічною цілістю, цілісною замкненою загальною структурою. Окрім того, він транспонується, і цим самим має головний критерій ґештальта. Якщо змінюють величину провідника, то хоч на кожному окремому місці виникає інша величина заряду, проте незалежно від цього розподіл, як вище структурне утворення, лишається тим самим. На підставі цього Келер припускає, що у фізіологічній події нервових процесів, які супроводжують сприйняття, наявне ніщо інше як такий цілісний фізичний процес. Отже, принцип ґештальта пояснюється з огляду на ґештальтний характер супровідних фізіологічних процесів.

Цілком можливо, що підпорядковані фізіологічним процесам акти сприйняття мають ґештальтний характер, як припускає Келер. Але це аж ніяк не пояснює схоплення ґештальта, яке визначає наше сприйняття. Передусім не пояснено того факту, що ґештальтний поділ нашого відчуттєвого поля зумовлений також суб'єктивною настановою. Якщо ми розглянемо рис. 8 (с. 312), то спочатку видається природним розуміти зсунуті риски як контури ґештальта, при цьому великі відстані фігурують як тло, на якому проступають ґештальти. Мабуть, цілком може бути і залежить лише від нашої суб'єктивної настанови, щоб розуміти віддалені риски як контури ґештальта, через що змінюються фігура та основа. Так само у випадку з профілем келиха (рис. 9, с. 312). Від нашої настанови залежить, чи ми поділяємо відчуттєве поле на білу фігуру келиха на чорному тлі або на чорний подвійний профіль на білому тлі. Такі досліди засвідчують, що узагальнення окремих відчуттів до ґештальтів сприйняття визначено центрально-душевними чинниками. Уже Еббінґаус у своїх «Основних рисах психології», у яких ще немає понять ґештальта та цілості, наголошував, що у кожному сприйнятті бере участь переживальне «Я». За кожним сприйняттям ховається ціла душа, яка в актах засвоєння виявляє свою своєрідність через відбір, збагачення та розподіл об'єктивно даного[20]. А В. Штерн сформулював це як принцип: «Немає ґештальтів без їхнього творця»[21]. Це свідчить про те, що сприйняття не є простим засвоєнням та автоматичним відображенням опосередкованих подразниками відчуттів, а посутньо містить власну діяльність душевного суб'єкта[21a].

Отож питання у тому, чи можна ще точніше визначити цю власну діяльність у поділі відчуттєвого поля на значущі цілості. Спочатку відповідь була отримана завдяки дослідам із загадковими картинками. Завдання, з яким стикаємося у випадку загадкових картинок, полягає у тому, щоб віднайти певні фігури з, на перший погляд, безформної плутанини ліній. Здебільшого це відбувається так, що спочатку ми шукаємо частини цих фігур, а потім, коли знаходимо їх, шукаємо

їхнього доповнення у загальній картині. При цьому завжди задіяна антиципаційна схема, яку ховають певні лінії спочатку недиференційованого образу сприйняття.

Отже, власна душевна діяльність, яка при цьому призводить до ґештальтної конфігурації окремих відчуттів, існує у пошукові, при якому завжди активно діє антиципаційна схема. Мабуть, це шукання особливе, адже його здійснюють із тим свідомим наміром, який ми позначаємо як довільну увагу. Антиципаційна схема, іманентна цьому пошукові, також усвідомлена, тобто її уприсутнюють в уявленні. Проте здебільшого у нашому сприйнятті основу схоплення ґештальтів закладає не довільний пошук. Отже, питання у тому, чи маємо ми право щоразу визначати активну власну діяльність у схопленні ґештальта як пошук.

На це питання можна відповісти ствердно, якщо існує пошук, що також відбувається досвідомо, тобто без даної в уявленні антиципації шуканого. Але пошук такого ґатунку слід вбачати у потягах і прагненнях. Хоча ціль потягів і прагнень можна усвідомлювати, отже, антиципіювати в уявленні. Але це щось вторинне й здебільшого взагалі не відбувається. Шукані образи, як ми зазвичай говоримо, лишаються несвідомими, їх не уявляють предметно подібно до того, як у запитуванні ми вже передбачаємо запитуване, все-таки не усвідомлюючи його або не знаючи про нього. Але запитуване вже фактично передбачене у запитанні, що виявляється у тому, що відповідь саме як відповідь схвалюють або відхиляють. Отже, у самому запитанні вже передбачена схема, якій підпорядковане запитуване. Аналогічно й у потягах і прагненнях вже несвідомо антиципують запитуване й шукане.

Цей хід думок призводить до гіпотези, що власна душевна діяльність, з якої випливає узагальнення окремих відчуттів у ґештальтні сприйняття, міститься у тому шуканні, яке діє у потягах і прагненнях. Існує низка загальнопсихологічних фактів і фактів вікової психології, що свідчать про це. Дослідження фон Юкскюля про довкілля тварин засвідчують, що у помічанні довкілля тварина схоплює як значущі цілості лише ті комплекси подразників, які важливі для її самозбереження у позитивному чи негативному сенсі, тобто відповідають на властиве потягам запитування й шукання. Отож світ, який усвідомлює тварина, поділяється на різні кола значущих цілостей, а саме на значущі цілості сфери здобичі, сфери харчування, сфери ворогів, сфери догляду за виводком, сфери гри та сфери статі. Отже, можна впевнено припускати: те, що у переживанні тварин поділяє розмаїття окремих активних подразників і спричинених ними окремих відчуттів на ґештальти (значуща цілість) та дифузне тло, становить тематику щоразу активних у тварині рушійних потягів і несвідомо притаманних їм шуканих образів. Тематика властивих тваринам потреб є запитуванням й шуканням, яке стає ґештальтоутворювальним для усвідомлення світу. Що не відповідає на це шукання й запитування, точніше кажучи, що не пасує до антиципаційної схеми, притаманної запитуванню й

шуканню, — залишається у великій царині непоміченого, утворює недиференційоване тло, на якому виокремлюється властиво сприйняте. Отже, окремі відчуття узагальнюються до рівня значущих цілостей у сенсі певного плану прагнення.

Оскільки щодо тварини можна припустити, що поділ поля подразників на значущу цілість походить з тематики її потягів і потреб, тоді постає запитання, чи відповідно пронизує таке запитування й шукання, що міститься у рушійній тематиці, й усвідомлення світу людини, а також багатоманіття ґештальтно розподілених за одночасністю й послідовністю окремих відчуттів. Фон Юкскюль звертає увагу на такий дослід: коли ми щось шукаємо очима, то ніби несемо образ шуканого крізь наш життєвий простір. А коли шуканий образ і предмет збігаються, тоді ніби дзвінок сигналізує «ось воно» і я реагую. З природи цих шуканих образів випливають своєрідні наслідки. На нашому письмовому столі ми шукаємо ножиці для паперу — цей приклад наводить фон Юкскюль — але відразу їх не знаходимо, хоча вони неодноразово потрапляють до нашого поля бачення. Причина цього, очевидно, у тому, що ножиці розташовані вістрям до нас, а у нашому шуканому образі вони спрямовані вістрям від нас. Досвід надає інші докази того, що у людини те, що ґештальтно виокремлює її сприйняття з нескінченного поля відчуттів, також залежить від тематики її прагнень. Людина з підвищеною турботою про себе витинає з розмаїтого матеріалу свого довкілля передусім як ґештальтно значущу цілість те, що може сприяти чи шкодити її добробутові, тоді як те, що не має жодного стосунку до тематики її прагнень, для її усвідомлення світу залишається більш або менш недиференційованим або зовсім непоміченим тлом. Те саме стосується й честолюбця: він бачить і чує у поводженні та розмовах ближніх лише те, що підтримує чи заперечує його прагнення значущості. «У повсякденному житті, — так формулює Д. Кац закон профілювання поля відчуттів згідно з його значущістю для тематики прагнень — рельєф світу сприйняття формує панівна потреба. Що стане переднім планом, а що тлом, цілком посутньо визначає потреба, тому зі зміною панівної потреби може відбутися цілковита смислова зміна довкілля. Для голодного світ поділяється на їстівні та неїстивні речі. Для солдата під обстрілом поле поділяється на небезпечні місця і такі місця, у яких можна сховатися від пострілів... Із залежним від потреб настроєм змінюється «валентність» (Левін) речей нашого оточення»[22]. Отже, можна сформулювати положення: ступінь чіткості ґештальта в загальних рамках також людського сприйняття визначає тематика прагнень і притаманних їм образів пошуку. Цей закон чинний також для найвищих людських прагнень. Приміром, митець вбачає у повноті поля чуттєвих подразників саме ті ґештальти довкілля, які відповідають шуканому несвідомому естетичному образові його душі. При цьому твердження про несвідомі, тобто позбавлені уявлень шукані образи свідчить лише про те, що в одушевленому носієві життя з тематики його потягів і прагнень під час зустрічі зі світом щось відповідає у сенсі «ось воно».

Отже, думку про шукані образи слід розуміти суто метафорично, як допоміжний засіб мовно-поняттєвого виразу. Адже по суті йдеться про щось, що ще зовсім не є образом, а реалізується як образ лише у зустрічі зі світом.

Тепер обстоюваній тут гіпотезі, що ґештальтний розподіл внутрішньосвітово поміченого в світі походить зі свідомих чи досвідомих шуканих образів, які властиві тематиці прагнення, можна зробити закид. Якщо ця гіпотеза слушна, тоді усе, що ми сприймаємо, має мати характер чогось, у чому ми зацікавлені і що нам не байдуже. Усе сприйняте відповідно до поєднання рушійних переживань та емоцій повинно мати чуттєву валентність, зворушувальну якість, з якою внутрішньосвітово помічене повідомляється до ендотимної основи як відповідь на рушійну тематику. Але треба запитати, чи фактично нам не байдуже до безлічі сприйманих нами речей? Приміром, стілець, який ми бачимо коло стіни кімнати, бруківка, якою простуємо тощо. М. Шелер [23] відповідає на це запитання так: коли ми говоримо про байдуже чи незацікавлене сприйняття, то тут наявна самоомана чи неточність мови. Думка про байдуже чи незацікавлене сприйняття переважно має на увазі лише те, що сприйняте не привертає тут і зараз жодної уваги та не викликає жодного інтересу, або більшість змістів прагнення рівноцінні, а тому виникає позитивний стан байдужості. Насправді, за Шелером, існує лише ступінь інтересів і зацікавленості сприйнятими ґештальтами. Той факт, що стілець коло стіни та вуличний брук мають для нас значення, виявляється відразу, коли бракує стільця, коли нам треба сісти, або коли брук поламаний і ми змушені ходити по камінних.

Але завжди ще можна закинути, що під час сприйняття оптичних ґештальтів на кшталт кіл або квадратів не може йтися про відповідну тематиці прагнень значущість, адже насправді йдеться про байдужі даності, які все-таки схоплюються як ґештальти. Проте і цей закид не є обґрунтованим. Якщо на рис. 12 ми розглядаємо фігуру А, то для нашого сприйняття вона не поділяється на часткові фігури Б і В, а — на коло і прямокутник, і це відбувається, очевидно, тому, що коло і прямокутник мають для нас привілейованіше значення, ніж фігури Б і В, що у свою чергу обґрунтовано тим, що прямокутник і коло важливіші для нашого поводження зі світом за ті інші фігури. Коло символізує річ, якою ми можемо котити, а прямокутник — річ, якою ми можемо будувати. Отже, треба бути дуже обережним з думкою про байдужі ґештальти. Поняття байдужості тут слід сприймати лише відносно.

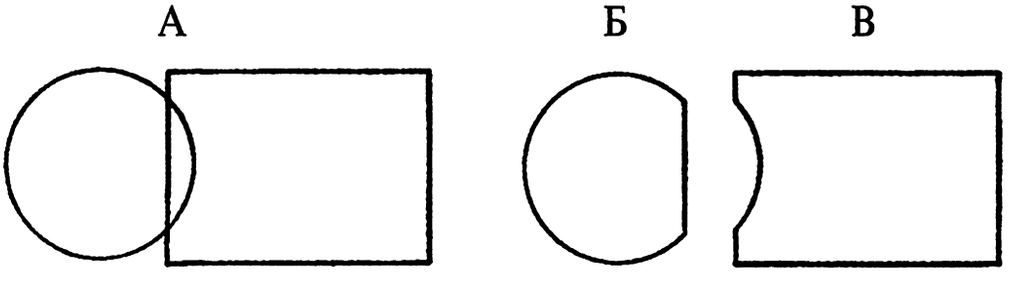


Рис. 12

Тут варто згадати ще й про таке. Якщо певні ґештальти тут і зараз для нас відносно байдужі, то це аж ніяк не свідчить про те, що так було завжди. Коли дитина вперше відкрила у кулі, яку вона може котити, ґештальт кола, або у прямокутній колоді, завдяки якій вона може зводити міцну будову — прямокутність, то, безперечно, це первинне відкриття не є байдужим тією мірою, якою відкриття випливає саме з констеляції прагнення. Мабуть, через звикання і повторення первинне значення цього відкриття для переживання блякне, але ніколи не зникає повністю. Окрім того, його завжди можна знову розворушити. Як наслідок, виявляється дуже імовірною гіпотеза, що ґештальтний розподіл поля відчуттів на ґештальти сприйняття ґрунтується на динамці прагнень. Коли Бойтендейк[24] каже, що «без чекання не може бути жодного чуттєвого сприйняття», то у цьому ми можемо вбачати виправдання нашого припущення, якщо згадати про те, що спільна тематика усіх прагнень спрямована на майбутнє, на справдження їхньої цілі, а чекання становить найнейтральніше почуття, з яким ми живемо, дивлячись у майбутнє. Тематика шуканого у прагненнях є тим, що об'єднує певні конфігурації відчуттів у значущі цілості та поділяє опосередковане завдяки об'єктивним подразникам і суб'єктивним відчуттям на ґештальти сприйняття та дифузне тло. Це, звичайно, не треба розуміти так, ніби кожному конкретному сприйняттю підпорядкований відповідний шуканий образ. Шуканий образ слід радше мислити як загальну, антиципаційну, але в деталях ще недетерміновану схему, до якої приєднуються окремі змісти сприйняття.

Цим самим ми припускаємо засадничий зв'язок між суб'єктом переживання і світом, що його оточує. Між одушевленим носієм життя і тим, що він помічає як світ, існує не зв'язок причини і наслідку, тобто, як припускала асоціативна психологія, подразники зовнішнього світу залишають свої відбитки у формі сумованих окремих відчуттів у душі як на чистій дошці (tabula rasa), натомість як діалог, як гра у запитання і відповідь. Досвід нашого усвідомлення світу не можна інтерпретувати інакше, ніж через припущення, що наша душа латентно, тобто досвідомо і неупредметнено в уявленнях, містить певні шукані образи того, що належить до реалізації можливостей одушевленого носія життя у комунікації зі світом. На це також вказує зауваження Кюв'є, що не можна ясно уявити інстинкт, «окрім як у припущенні, що тварини в їхній сенсориці мають вроджені та зафіксовані образи (images) вражень (sensations), які спонукають їх до дії»[25]. Тоді як одушевлена жива істота у тенденції свого самозбереження і саморозгортання згідно із законом комунікації налаштована на довкілля, то завдяки подразникам, що прямують зі світу до душі, певні шукані образи розворушуються та конкретизуються. Душа помічає і схоплює певні конфігурації подразників як відповіді та відбиття запитуваного й шуканого у тематиці прагнень. Латентні ще досвідомі образи шуканого і запитуваного, заразом значущі для одушевленого носія життя, діють як антиципаційні схеми, як різновид a priori для того, щоб певні конфігурації подразників схоплювались як ґештальтно значущі цілості.

Первинна уява

Таким чином центральний душевний чинник, який узагальнює спричинені подразниками окремі відчуття у ґештальти, зводиться до дієвості несвідомих, тобто не реалізованих як уявлення шуканих образів. Сукупність цих шуканих образів і власну діяльність душевного суб'єкта, яка закладає їхні підвалини, ми позначаємо як первинну уяву. Адже те, що ми називаємо фантазією, завжди є антиципацією. Так, говорячи про фантазію, ми зазвичай маємо на увазі процес, у якому щось, що не дане чуттєво, уприсутнюється як уявлення. У цьому сенсі шахіст має фантазію, коли уявляє можливе розташування фігур, те саме стосується стратега, митця, винахідника. Але оскільки фантазія містить антиципацію шуканого, поняття первинної уяви в окресленому тут значенні цілком припустиме. Хоча образ шуканого передбачають не у формі уявлень, але він досвідомо заготовлений і його реалізують, коли фактично знайдуть.

Без цієї властивої прагненням первинної фантазії годі пояснити і антропологічно продумати до кінця факт схоплення ґештальта. Уже Кант у першому виданні «Критики чистого розуму» каже, що сила уявлення є необхідним складником самого сприйняття, про що, либонь, ще не думав жоден психолог. Ми можемо запозичити це положення, якщо не обмежуватимемо поняття сили уяви, фантазії, як це робить Кант, «спроможністю уявляти предмет навіть без його присутності», а у сенсі первинної уяви розумітимемо як досвідомий і ще не реалізований як уявлення образ того, що шукають у прагненнях. Як наслідок, первинна уява становить необхідну умову можливості сприйняття ґештальта. Вона є ніби основним словником, згідно з яким читають нескінченне поле окремих відчуттів й інтерпретують їх як значущу цілість — так само, як ми під час фактичного читання об'єднуємо окремі літери у слова. Первинна уява уможливлює діалог між одушевленим носієм життя і світом. Вона проявляється вже у щойно вилупленого курчати, яке інстинктивно, без досвіду, дзьобає розкидані довкруги зернятка.

Природно, що думка про первинну уяву є лише гіпотезою, припущенням, яка має пояснити елементарні факти усвідомлення світу. Вона знаходить підтримку у наведеному К. Лоренцом доказі, що у тварині діють наперед визначені конфігурації подразників, приміром, у ситуаціях шлюбних ігор, боротьби, догляду за виводком, як вроджені збуджувальні схеми для поведінки. Це узгоджується зі згаданим вище припущенням Кюв'є про вміщені й вроджені «образи» у тваринній сенсориці, які спонукають індивіда до певним чином організованої поведінки. П. Гофштетер припускає, що з огляду на виявлені Лоренцом зв'язки у тварин «не можна виключати можливість, що у людей також функціонують певні конфігурації подразників як вроджені збуджувальні схеми»[26]. Зрештою, розуміння немовлям елементарних форм виразу на кшталт усмішки матері можна пояснити лише з основного словника у сенсі первинної фантазії, що передує будь-якому досвідові.

Питання, яке ще треба прояснити, стосується ролі, яка належить досвідові у схопленні ґештальтів як значущих цілостей. Можна сказати, що відкриття ґештальта кола походить з набутого протягом різних маніпуляцій досвіду, який свідчить, що ми можемо котити певним чином влаштовані речі, а тому було б надмірно, ба навіть неприпустимо залучати ще особливу первинну уяву до здійснення цього відкриття. Але виходить так, що саме відкриття переживають як «ось воно», отже, у сенсі певної значущості. Це переживання можна пояснити лише таким чином, що досвідомо готовий образ збігається із досвідом. Отже, первинна уява вже сама є умовою можливості відкриття, оскільки вона сигналізує його значення[27]. Щоправда, у наведеному прикладі первинна уява не може бути задіяна без впливу досвіду, але, з іншого боку, досвід також не може утворюватися без взаємодії первинної уяви. Вона є отриманням і витворенням водночас. Досвід і первинна фантазія взаємодіють в одному акті. Очевидно, що це є психологічним змістом міфологізованого вчення про ідеї Платона, згідно з яким пізнання сприйманих речей спирається на пригадування праобразів, які душа успадкувала від доземного життя і які завдяки земному досвідові знову усвідомлюються.

Гіпотеза про первинну уяву має засвідчити лише те, що під час елементарних життєво важливих сприйняттів одушевлена жива істота через зовнішні подразники усвідомлює у помічанні готові шукані образи ґештальтно розподілених значущих цілостей. Це аж ніяк не виключає того, що ґештальтний розподіл поля чуттєвих подразників також відбувається на підставі досвіду.

Ендотимні умови сприйняття

В останніх згаданих випадках йдеться про те, що притаманні тематиці прагнень шукані образи є тим, що приводить до помічання певних конфігурацій подразників та відокремлює їх від тла інших подразників. Такими досвідомими образами щоразу просякнутий пошук прагнень. Під час зустрічі зі світом їх усвідомлюють у переживанні і вони поділяють помічене у світі. Конфігурації відчуттів стають цілісними змістами сприйняття.

Отже, сенсорне помічання як елемент душевного функційного кола перебуває в однозначному інтегративному взаємозв'язку з прагненнями і — позаяк прагнення інтегративно поєднані з почуттями — також з почуттями[28]. Це, звичайно, не треба розуміти у вузькому сенсі, ніби завжди переживається рушійне почуття, на яке потому відповідає усвідомлення значущих цілостей. Часто відбувається так, що лише в опосередкованій органами чуття зустрічі зі світом рушійні почуття пробуджуються через зворушувальні переживання. Приміром, певні чуттєві враження можуть спровокувати секс або споглядання чужого страждання може спонукати на допомогу. «Речі з потужною валентністю можуть збуджувати потреби, які самі по собі були слабкими або

згідно з принципом панівного інтересу (Клапаред) тимчасово притлумленими іншими потребами, і визначати процеси реакцій, що з цього випливають»[29]. Але і у цих випадках тематика прагнення і підпорядкована їй первинна уява мають бути потенційно готовими, щоб окреслювати й акцентувати внутрішньосвітово зустрінене в світі в специфічних змістах. Отже, рушійна тематика, первинна фантазія та почуттєва валентність базують усвідомлення світу, артикульоване згідно зі значущими цілостями (ґештальтами), при цьому первинна фантазія є ніби ланкою, завдяки якій чуттєве усвідомлення світу як процес у зовнішній сфері переживання пов'язане з внутрішньою сферою ендотимних переживань.

Ґ. ЧУТЛИВІСТЬ ОРГАНІВ ВІДЧУТТЯ

Обговорення принципу ґештальта засвідчило, наскільки усвідомлення світу підкоряється законові значущості. Дію цього закону можна простежити ще далі. Не лише те, що ми сприймаємо як значущу цілість у межах поля відчуттів у формі ґештальтів, а й готовність і настанова наших чуттів на усвідомлення подразників, у поле яких вбудоване сприйняття ґештальта, — вони також підлягають законові значущості. Адже це не правильно, що відчуття є лише наслідком фізично-хімічного впливу подразників, що заторкують органи чуття. Звичайно, для виникнення відчуттів потрібен поштовх ззовні. Проте душа не є механічним апаратом, через який подразники, що влучають в органи чуття, приводять згідно з законом природничої причиновості до дії у переживанні. Радше виявляється, що душа задіяна не лише під час схоплення ґештальтів, а й вже у простому процесі відчуття, де вона бере участь у сенсі живої власної діяльності, яка слугує орієнтуванню у світі. Відчуття вже є процесами розуміння, тлумачення, перекладу. Якщо властиві для первинної уяви досвідомі образи є словником, у згоді з яким читають текст поміченого у формі сприйняття ґештальта, то відчуття є абеткою, на якій побудовано той словник.

Існують *три різновиди досвіду*, що вказують на цей стан справ: закон специфічної енергії відчуттів, закон порогу збудження та закон порогового контрасту.

Закон специфічної енергії відчуттів

Закон специфічної енергії відчуттів стосується того, що в одному і тому самому органові чуттів різними подразниками може бути спровоковано той самий різновид відчуттів. Електричним подразненням зорового нерва можна викликати відчуття світла, механічним тиском на смаковий нерв — смакове відчуття або механічним подразненням поверхні шкіри — відчуття холоду. У контексті орієнтування у світі кожен орган чуття, мабуть, налаштований на певний різновид подразників, які називають адекватними подразниками. Приміром, вухо налаштоване на звукові хвилі, око — на світлові хвилі тощо.

Отож як чуттєве відчуття особливого ґатунку в одному органі чуття можуть спричиняти різні подразники, так, з іншого боку, кожен орган чуття опосередковує для нашого усвідомлення світу лише один різновид чуттєвого відчуття: завдяки окові ми можемо лише бачити, завдяки вухові — лише чути тощо. Чинне встановлене фізіологом Йог. Мюлером положення: залежно від природи чуття, однаковий подразник викликає у різних органах чуття різні відчуття; різні подразники спричиняють у тому самому органові чуттів той самий різновид відчуттів. Саме цей закон виявляє, що одушевлений носій життя тлумачить своє довкілля у свій спосіб, його текст читає по-своєму, завдяки абетці своєї мови.

Але закон специфічних енергій чуттів водночас засвідчує, що ця абетка налаштована лише на подразники певного ґатунку. Досвід вказує на те, що бувають подразники, які взагалі не усвідомлюються у переживанні як відчуття, тому що наші органи усвідомлення світу не налаштовані на них. Ми це переконливо усвідомлюємо, коли вмикаємо радіо і відкриваємо світ, якого не існує для нашого нормального влаштування чуттів. Якщо порушують питання, від чого може залежати те, що лише певні подразники довкілля усвідомлюються у переживанні, то можна припустити з високим ступенем імовірності, що лише такі подразники спричиняють відчуття, які мають значення для нашого орієнтування у світі. Приміром, завдяки методично зразковому дослідженню зоолога фон Фріша ми знаємо, що бджоли мають надзвичайно диференційоване чуття кольорів і відгукуються також на ультрафіолетові промені, до яких людська сенсорика є нечутливою. Однак у кольоровій абетці бджіл немає багряного — очевидно, тому, що не існує квітки, яка висилає світлові промені, що посутньо відповідають багряному.

Зрештою, той факт, що певні подразники зовнішнього світу не усвідомлюються у переживанні, і, як наслідок, не породжують відчуттів, ще аж ніяк не вказує на те, що вони все-таки не справляють впливу на нас і нашу поведінку. Але цей вплив може відбуватися лише у безсвідомо-несвідомій життєвій основі. Ми не знаємо, наскільки процеси зовнішнього світу впливають на нашу життєву основу в такий спосіб.

Закон порогу збудження

Також ті подразники, для яких природа облаштувала нас органами помічання, не приводять до відчуття у будь-якому разі. Вони повинні мати певну потужність, щоб ми усвідомили їх у переживанні. Світловий промінь може бути таким слабким, що він помітно не протинає темряву, звук може бути таким тихим, що його годі почути, доторк — таким легким, що ми його не зауважуємо. «У чистій на смак питній воді хімік завжди ще може виявити цілу кількість солей та кислот, які ми не помічаємо доти, доки їхня кількість лишається незначною»[30]. У згаданих випадках йдеться про «пороги збудження». Під ними

розуміють ту потужність подразника, яка потрібна для того, щоб спричинити помітне відчуття.

Але адекватні для певної сфери чуттів подразники активні по-різному залежно від їхньої якості. Так, психологія чуттів встановила, що менш як 16 коливань повітря ми ще не чуємо, а більш як 20 000 ми вже не чуємо, що ультрафіолетові промені з їхньою особливою довжиною хвилі не викликають відчуття світла. Отже, з огляду на якість адекватного для певної області чуттів подразника існують певні межі для людської сенсорики, — верхня межа і нижня межа, — потойбіч яких не може бути жодного відчуття. Ці межі позначають як «пороги якості».

На запитання, як можна пояснити таке обмеження сенсорики одушевленої живої істоти, можна відповісти, що пороги збудження, очевидно, визначені життєвою важливістю отриманих подразників. На ящірку не впливає постріл з пістолета, що лунає коло неї, вона його не чує, тоді як найтихіший шурхіт поряд із нею спонукає на обертання голови та втечу. Під час лабораторних експериментів встановили, що нічні метелики реагують лише на високочастотні шуми, які викликає, наприклад тертя скляної пробки. Щодо усіх інших звуків — вони глухі. Високочастотні звуки мають такий самий ґатунок, що й крики кажанів, які полюють на нічних метеликів. Отже, очевидно, що акустичний орган помічання нічного метелика з огляду на пороги його якості спеціалізований для подразників, що є для нього життєво важливими.

Якщо це знову наголошує суб'єктивну зумовленість дії подразника і показує неприпустимість уявлення про чистий каузальний вплив зовнішнього світу на носія життя, то те саме випливає з факту, що вразливість щодо подразників не є механічно встановленою величиною на кшталт аналогії із законом, що за температури 0 ^{0}C вода набуває іншого агрегатного стану, натомість вона залежить від внутрішніх настанов одушевленого носія життя, що вона зумовлена «психічною активністю, яка у духовному житті людини відома як увага, а у вітальній спроможності сприйняття тварин має аналогію у так званій інстинктивній увазі» (Бойтендейк).

Прикладами цього можуть слугувати досліди, які стосуються як тваринної, так і людської поведінки. Під час спроб дресирування собак виявляється, що поріг інтенсивності чуття нюху може тим більше нижчати, а отже, нюхова чутливість може тим більше зростати, чим сильніше піддослідна тварина завдяки дресируванню пов'язана з предметом, отже, чим більше запах предмета має для тварини сигнальне значення. «Нюх — як і будь-яке помічання — не є сприйняттям подразника, який просто діє, коли переступає порогове значення. Отже, собака не є нюховим автоматом»[31], як і взагалі одушевлена жива істота не є механічним реєстраційним автоматом чуттів.

Так і чутливість до болю, виміряна через об'єктивну величину механічного або хімічного удару, не становить константної чи абсолютної величини, а є величиною центрально-психічною, що підпорядкована коливанням, які залежать від загальної душевної ситуації.

Бувають ситуації, в яких підпороговими лишаються больові подразники, які в інших ситуаціях стають сильно помітними. У боротьбі або під час уважного напруження біль виникає не так легко і лікар знає, що відвертання уваги зменшує чутливість до нього. Відомо, що такі почуття як переляк, лють або сексуальне збудження винятково зменшують чутливість до болю. У вищих тварин під час парування часто трапляються поранення, яких вони, очевидно, взагалі не помічають.

Те саме стосується слухової чутливості. Коли мати спить зі своєю дитиною в одній кімнаті, то вона стає особливо чутливою до звуків дитини. Досить незначного рюмсання, щоб вона прокинулася зі сну, тоді як потужні акустичні подразники, які для матері позбавлені значення, зовсім не заважають її сну. Отже, чутливість чуттів тут, очевидно, налаштована на подразники, що мають сигнальне значення.

В усіх цих випадках видно, що вже відчуття не становлять автоматичного реєстраційного сприйняття подразника, а з огляду на одушевленого носія життя їх треба розуміти як активний, центрально психічно керований процес, який вбудовано до усього контексту душевного життя.

Твердження, що чутливість до подразників залежить від міри, якою опосередковані ними відчуття мають сигнальне значення, підтверджує також факт адаптації, пристосування наших органів чуття до цих зв'язків подразнення. Прикладом такої адаптації є так зване переналаштування сітківки. Якщо ми роздивляємося краєвид через жовте скельце, тоді спочатку всі предмети постають забарвленими у жовте. Однак поступово це забарвлення зникає і ми починаємо бачити предмети в їхньому об'єктивному забарвленні. Спочатку ці процеси можна пояснити фізіологічно у згоді з теорією Герінґа. Герінґ припускає, що на сітківці наявні три хімічні субстанції: чорно-біла, зелено-червона і синьо-жовта. Ці субстанції можуть бути у стані розпаду (дисиміляція) або синтезу (асиміляція), або перебувати у стані рівноваги. Отож певні електромагнітні коливання руйнівно впливають на червоно-зелену субстанцію, процес, що суб'єктивно діє як відчуття червоного. Інші коливання діють на субстанцію додатково та провокують відчуття зеленого. Якщо субстанція діє сама по собі, тобто панує стан рівноваги, ані дисиміляція, ані асиміляція, то суб'єктивно ми не відчуваємо ні червоного, ні зеленого. Те саме з жовтим і синім. Відчуття жовтого відповідає розпадові, відчуття синього — синтезі жовто-синьої субстанції. У разі чорно-білої субстанції відбувається дещо інакше.

Отже, за Герінґом, дані під час експерименту із жовтим світлофільтром можна пояснити так, що сітківка виснажена для жовтого, а процес дисиміляції синьо-жовтої субстанції, який становить фізіологічну основу для відчуття жовтого, завершився. Проте цей фізіологічний процес також має біологічне значення. Якщо у досліді із жовтим світлофільтром усе видиме поставало жовтим, тоді жовте вже не може мати сигнального характеру, відчуття жовтого кольору біологічно вже

незначуще, а наше помічання, завдяки якому орієнтуємося в довкіллі, може відмовитися від переживання жовтого.

Подібні речі відбуваються з чутливістю й в інших областях чуттів. Якщо заходимо до кімнати, то іноді стається так, що ми помічаємо неприємний запах, який, проте, після тривалішого перебування у кімнаті вже неможливо встановити. Мовою біології це означає: спочатку наше переживання схопило запах як сигнал. Але після того, як ми вже не відчуваємо запах — можемо віддалитися або відчинити вікно, сигнальний характер для переживання зникає, чутливість до запаху притуплюється, подразник запаху стає підпороговим.

З цього випливає, як багато нашій сенсориці та її відчуттям як абетці нашого усвідомлення світу належить завдання помічати довкілля і цим самим творити основу для нашого орієнтування.

Закон різницевого порогу

Щоб орієнтування відбувалося, слід помічати органами чуття не лише відмінності у якості відчуттів, приміром, різницю між синім і зеленим, теплим і холодним, звуків різної гучності, солодкого й кислого, гострого й тупого тощо, а й також відмінності в інтенсивності відчуттів однакової якості, отже, різницю між теплішим і холоднішим, світлішим і темнішим, більш чи менш солодким, більш чи менш гучним тощо.

У помічанні ми також усвідомлюємо такі відмінності. Водночас досвід свідчить, що ми помічаємо не кожну об'єктивно-кількісну різницю двох подразників, отже, не кожна з них призводить до відмінності у відчутті. Наприклад, якщо покладемо на одну руку вагу в 100 г, а на іншу — 110 г, то не помітимо цю відмінність. Лише тоді, коли збільшити порівнювану вагу до 133 г, виникає помітне відчуття важкості. Величину, на яку мають відрізнятися два подразники, щоб привести до помітної відчуттєвої різниці, називають різницевим порогом, а чутливість до контрасту — різницевою чутливістю. Чим меншим є різницевий поріг, тим більшою є різницева чутливість.

Окрім того, досвід свідчить, що зв'язок між основним подразником, який викликає певне відчуття, та величиною, на яку порівнюваний подразник має бути сильнішим чи слабшим, щоб він приводив до помітної відчуттєвої різниці, у рамках певних меж є константним. Отже, якщо одночасне зіставлення основної ваги у 100 г потребує різниці у 33 г, щоб встановити помітну важкість, то в основного подразника у 200 г для цього потрібна величина у 66 г. Як наслідок, зв'язок відмінності між подразниками й основним подразником у першому випадку становить 33:100, у другому — 66:200, отже, в обох випадках — 1:3, а тому він константний. Якщо зіставлення не є одночасним, з одночасним навантаженням обох рук, а послідовним, яке здійснюють через послідовне накладання різної ваги на ту саму руку, тоді різницевий поріг зменшується від 1/14 до 1/30, отже, чутливість до різниці у послідовному зіставленні більша.

Цю закономірність у зв'язку двох подразників однакової якості, але різної інтенсивності, які відчуваються помітно по-різному, згідно з фізіологом Вебером, який відкрив її у першій половині минулого століття спочатку в області відчуття ваги, позначають як «закон Вебера». Він стосується, як виявилося, усіх областей чуття за винятком сфери цілковито слабких і сильних подразників. Тобто та відмінність подразника, яку ми і маємо помітити, для тієї самої якості відчуття завжди становить однакову частку вихідного подразника. Либонь, показник, який зображує стосунок різниці між подразниками і основним подразником під час створення помітної різниці у відчутті, різниться від однієї області чуттів до іншої. Так, для відчуття світла він становить 1:100. Якщо кімнату освітлюють 100 свічок Гефнера, то достатньо додати силу однієї свічки, щоб зробити кімнату помітно світлішою. Однак, якщо її освітлюють 200 свічок Гефнера, то цей результат виникає лише за умови додавання двох свічок.

Отож, якщо для дорослої людини пороговий контраст для чуття тиску на руці становить 1/3 (за одночасного зіставлення) та від 1/14 до 1/30 (за послідовного зіставлення), натомість для світлочутливості — 1:100, виходить, контрастова чутливість для зору значно більша за чуття тиску, то природно пов'язати цю різницю зі значенням, яке, з одного боку — чуття тиску, а з іншого — відчуття світла мають для людського життя. Безперечно, людина більше орієнтується завдяки окові, ніж завдяки чуттю тиску. Як жодна інша істота, людина є візуальною істотою. Цей факт, очевидно, враховано природою через значно більшу контрастову чутливість зору.

Водночас сформульований у Веберовому законі факт, що у межах тієї самої області чуттів відмінності інтенсивності тим краще помітні, чим меншим є основний подразник, від якого має відокремитися сильніший подразник, допускає тлумачення з контексту життя. Про дієвість Веберового закону ми пересвідчуємось у темряві ночі. Лише вночі ми бачимо зірки, хоча поширюване ними світлове подразнення удень та вночі однакове. У разі сильних світлових, поширюваних сонцем подразників дня зірки залишаються підпороговими, наше помічання не виокремлює їх у профілі світу від інших світлових вражень. Схожа ситуація з акустичними подразниками. У тиші ночі ми чуємо шелести, не помітні за денного галасу: цокання годинника, віддалені шуми на вулиці, подмух вітру, шурхотіння листя, тріскіт меблів у кімнаті. Це також подразники з об'єктивно однаковою силою, незалежно від того заторкують наше вухо удень чи вночі. Але те, що уночі ми їх чуємо виразно, тоді як удень зовсім їх не «усвідомлюємо», якраз свідчить про те, що ми помічаємо подразник лише порівняно з однаковими подразниками. Здається, що стосунок до життєвого контексту окреслено тут остільки, оскільки світ посутньо окреслено як так і так сущий завдяки даній у вимірах простору і часу різниці окремого сущого від іншого сущого, отже, завдяки стосункові. Те, що ми маємо помічати, щоб орієнтуватися у світові, є не лише речі, як вони є, в їхній абсолютній

величині та якості, а й також стосунки відмінності, завдяки яким характеристику окремих речей окреслено в цілості світу. Отже, Веберів закон, очевидно, увиразнює процес пристосування нашої сенсорики до даних зв'язків довкілля. Він дбає про те, щоб зберігалося окреслення світу для нашого орієнтування у рамках певних меж. У темряві ми маємо помічати найменші відмінності окремих світлових подразників, щоб було можливим орієнтування. Ми пересвідчуємось у цьому пристосуванні наших органів чуття, коли, наприклад, уночі виходимо зі світлої кімнати на цілковито темну вулицю. Спочатку усе здається огорнутим у непроглядну темряву і ми зволікаємо з кроком уперед. Визначена освітленою кімнатою контрастова чутливість занадто мала, щоб уможливити наше орієнтування. Проте за деякий час це змінюється. Поступово темрява освітлюється, ми помічаємо відмінності яскравості, до яких ще нещодавно були нечутливими і саме ці відмінності яскравості окреслюють довкілля, у якому ми маємо орієнтуватися. Отже, у законові різницевого порогу й контрастової чутливості також виявляється факт, що наше чуттєве помічання у настанові й готовності нашої сенсорики підлягає *законові значущості*.

Д. ПРИНЦИП КОНСТАНТНОСТІ

Спробуймо узагальнити раніше обговорені умови чуттєвого помічання в огляді. Чуттєве помічання спричиняють об'єктивні, поширювані довкіллям подразники, які заторкують чутливі органи чуття і прямують нервовими шляхами до центральних ділянок мозку. Ґештальтпринцип розподіляє та окреслює поле збуджених відчуттів на певні значущі цілості.

Але цим самим ще не виявлено усіх умов для складу фактично даних для нас сприйняттів. Досвід свідчить, що ще один чинник визначає, як і як «що» ми переживаємо зустрінуте у світі. Ми позначаємо його як принцип константності. Його дієвість виявляється у так званих константних феноменах.

Константність кольорів

Фізіолог Герінґ вказав на те, що шматок вугілля на полудневому сонці — на основі фізичного вимірювання — випромінює потрійну яскравість у порівнянні зі шматком крейди у слабкому сутінковому світлі. Попри це вугілля «здається» нам чорним, а шматок крейди — білим. Так само і під час сприймання строкатих кольорів. Аркуш білого паперу, з фізичного боку, випромінює зеленіше світло, якщо ми перебуваємо у тіні вкритого зеленим листям дерева, і жовте світло, коли розглядаємо його у світлі свічки. У нашому сприйнятті, попри цю різницю, він фігурує як білий, точніше кажучи, ми оцінюємо його як білий.

Якщо запитати про причини такого факту, то, мабуть, пояснення слід шукати у тому, що предмети сприйняття як значущі цілості з огляду

на їхній колір ми оцінюємо «тут-і-тепер» не строго у міру фактично викликаних ними відчуттів, а що ті відчуття переформовуються й транспонуються стандартизованим чином, за яким вугілля, крейда, аркуш паперу фігурують у нашій свідомості як речі з визначеними властивостями. У цьому образі вугілля має константну ознаку чорного — ми кажемо про вугільно-чорне волосся, а крейда — константну ознаку білого, ми кажемо, що хтось білий мов крейда. Тож якщо пізнаємо певний відчуттєвий комплекс як річ — вугілля або крейду, то під впливом того стандартизованого образу відбувається перетлумачення й трансформація фактичних відчуттів світла. Це перетлумачення називають трансформацією яскравості та кольору, а здійснювану внаслідок цього дію, а саме константність, яку має колір речей для нашого сприйняття, — константністю яскравості та кольору.

Константність розмірів

Дещо аналогічне стосується сприймання розмірів. Якщо людина, яка стоїть навпроти нас на відстані 1,5 м, відступає на відстань 4,5 м, тоді її образ на сітківці зменшується на третину від початкової величини. Але для нашого сприйняття її розмір залишається однаковим. Це можна пояснити так, що на наше сприйняття впливає досвідне знання. Ми знаємо, що людина, чий образ віддзеркалюється на нашій сітківці, є тією самою, й тлумачимо образ на сітківці з огляду на це знання. Той факт, що предмети довкілля з огляду на їхній розмір, попри одночасну зміну розміру образу на сітківці зі зміною відстані (феноменальний розмір), фігурують для нашого сприйняття як однакові, називають константністю розмірів, а душевний процес, на якому це ґрунтується, — трансформацією розмірів.

Процес трансформації розміру можна переконливо зафіксувати під час експерименту. На відстані 1 м перед спостерігачем встановлюють картонний квадрат з розміром сторін 30 см, а на відстані 5 м — інший квадрат, розмір сторін якого може змінюватися. Якщо спочатку поставити спостерігачеві завдання дати сигнал, коли збільшений чи зменшений віддалений квадрат має об'єктивно той самий розмір, що й ближчий до нас, то це завдання у межах незначного відхилення розв'язують правильно. Але якщо вимагати від спостерігача, щоб він дав сигнал тоді, коли феноменальний розмір обох квадратів, отже, їхні образи на сітківці рівновеликі, то це неможливо зробити навіть приблизно. Відстані обох квадратів від спостерігача зіставляються як 1:5. Отже, віддалений змінюваний квадрат лише тоді породжує образ на сітківці однакової протяжності з ближчим квадратом, коли довжина його сторін у п'ять разів більша за ближній квадрат. Проте налаштування змінюваного квадрата, за яких спостерігач оцінює феноменальний розмір як однаковий, залишаються далеко за цим значенням. Спостерігач не у змозі зіставити свої відчуття, тобто образи на сітківці, тому що він не може звільнитися від закону трансформації розміру.

Константність ґештальтів

Врешті-решт, така трансформація стосується нашого сприймального усвідомлення ґештальтів, форм. Говорять про трансформацію ґештальта. «Ми їмо у товаристві. Яку форму мають тарілки у нашому полі бачення, що розташовані ліворуч, праворуч та навпроти нас? Вони мають форму кола, як і моя тарілка, на яку я саме дивлюся?.. Якщо я подумаю про їхню проекцію на моїй сітківці, то визнаю, що вони мають бути еліпсами, а деякі навіть дуже пласкими еліпсами»[32]. І попри це, у моєму сприйнятті тарілки фігурують як кола, я зовсім не усвідомлюю еліптичного характеру їхніх відображень на моїй сітківці. Отже, ми маємо так само казати про константність ґештальта, як і про константність кольорів і розмірів.

Про те, наскільки закон трансформації ґештальта діє у нашому сприйнятті, нас переконує світлина, яка феноменально точно позначає речі так, як вони відбиваються на сітківці. Якщо ми станемо на невеликій відстані від людини, що лежить на траві, а саме так, що підошви її взуття будуть до нас ближче, а її голова — далі, тобто, поздовжня вісь її тіла перебуватиме у напрямку нашого погляду і сфотографуємо її, тоді отриманий образ покаже неприродне збільшення підошви взуття і зменшення образу у бік голови, яке за умови бачення у нормальній, реальній ситуації без залучення фотоапарата ми зовсім не «усвідомлюємо», тому що тут мимоволі перетлумачуємо образ на сітківці у сенсі об'єктивних пропорцій.

Та годі про константні феномени. Факти константності кольорів та яскравості, розмірів і ґештальтів можна узагальнити у понятті *константності* речі. Адже усі названі трансформації, очевидно, ґрунтуються на тому, що конфігурації окремих відчуттів у значущих цілостях ми інтерпретуємо через категорію речі, якій характерні визначені властивості та яка тотожна сама собі. Хай там як, закон константності речі дозволяє пізнати, що у тому, що ми називаємо сприйняттями, окрім спричинених подразниками та опосередкованих органами чуття відчуттів та уґрунтованого в первинній уяві принципу ґештальта діють ще інші чинники, які так само, як і ґештальт-чинник є центрально-душевного різновиду.

Тепер ми маємо себе запитати, як можна психологічно визначити ці чинники. В усіх константних феноменах, очевидно відіграють роль досвіди, вплетені до інтерпретації та сприймання «тут-і-тепер» цих відчуттів. У випадку константності кольорів та ґештальтів досвід діє у формі визначених стандартизованих уявлень. Ми знаємо, що тарілка кругла, а вугілля значно темніше за крейду, якщо дивитися за однакових умов освітлення. Трохи інакше з трансформацією розміру. Він ґрунтується не на дієвості уявлення, а на висновку, хай навіть не усвідомленому, що походить з нашого досвіду. З досвіду ми знаємо, що віддаля речі завжди здаються меншими, при цьому їхній об'єктивний розмір все-таки лишається однаковий. Під час схоплення розміру ми враховуємо відстань, на якій речі стоять від нас. Наближаючись, речі у нашому сприйнятті фігурують з тим розміром, який їм об'єктивно відповідає у стосунку до інших близьких речей. Щойно цей автоматично

здійснюваний підрахунок, тобто встановлення відношення між відстанню й феноменальним розміром унеможливлено через те, що відстань годі оцінити, процес трансформації розміру також страждає. Так під час досліду з обома квадратами вдається значно краще уподібнити віддалений та змінюваний квадрат в його фактичному феноменальному розмірі до ближчого, якщо обидва квадрати розглядають одним оком через трубку, при цьому критерії для оцінки відстані, а заразом стосунок між відстанню, феноменальним розміром та об'єктивним розміром не мають значення.

Отож константні феномени, а саме: доказ трансформації кольору (яскравості), розміру та ґештальта, які визначають наше чуттєве сприймання, привели до двох нових фактів усвідомлення світу та орієнтування у ньому: до уявлень, точніше кажучи, до процесів уприсутнення в уявленні та до процесів схоплення стосунку, які є конститутивними щодо того, що ми звикли називати мисленням.

2. УЯВЛЯННЯ

Як виявилося, уявляння у повністю розвинутому людському душевному житті інтегративно переплетені з чуттєвими сприйняттями, але все-таки вони є самостійними змістами нашого переживання. Тепер ми маємо розглянути їх як такі самостійні змісти.

А. СВОЄРІДНІСТЬ і ЗНАЧЕННЯ УЯВЛЕНЬ

Сприйняття і уявляння

Уявляння та сприйняття є змістами нашої предметної свідомості, даними у зовнішній сфері нашого переживання. Вони творять горизонт світу, на який спроектоване наше існування та в якому ми живемо. Проте між ними існують важливі феноменологічні відмінності.

Сприйняття мають характер тілесності (Ясперс). Це означає: у недоступний описові спосіб у сприйняттях «тут-і-тепер» дається нам існування сприйнятого. У цьому уявляння істотно відрізняються від сприйняттів, не у тому, що душевний процес уприсутнення в уявлянні здається нам несправжнім, а тому, що зміст уявленого, отже, предметність, до якої ми маємо стосунок в уявлянні, дається нам не в його існуванні, а винятково в його характеристиках (Sosein). Уявлянням байдуже до факту «буття-тут-і-тепер», вони мають інший стосунок до дійсності, а саме — заступальний характер. Отже, тілесності сприйняття протистоїть відображуваність уявлянь.

Але думку про відображуваність уявлянь треба розуміти cum grano salis*. Адже сприйняття виявляють багатше диференціювання, наочнішу повноту та детальність. Уявляння порівнювати з ними важко,

---

* *Лат.* «із дрібкою солі», тобто критично.— *Ред.*

адже уявляння зредуковані до найважливіших ознак уявленого. Хоча в уявляннях ми маємо на увазі наочний предмет, приміром, намагаючись пригадати наочний образ померлої людини, але наочності сприйняття ми при цьому ніколи не зможемо досягнути.

Сприйняття постають для нас в об'єктивному реальному просторі, який доступний нам через орган чуття ока, натомість уявляння фігурують у так званому просторі уявляння, який становить цілком інший вимір, який ніби накладається на чуттєвий простір, а за певних обставин також інтегрується з простором сприйняття, як у разі трансформації кольору та ґештальта.

Накінець, остання відмінність між сприйняттями та уявляннями полягає у такому: у чуттєвих сприйняттях ми переконуємось, що ці сприйняття відносно тривалі, тоді як в уявляннях мусимо докладати певного зусилля, щоб їх утримати у свідомості. З іншого боку, відмінність також полягає в тому, що нашими уявляннями, не беручи до уваги патологічне явище компульсивних розладів, ми розпоряджаємося вільно, тому що можемо їх викликати і знову відкинути, тоді як не можемо так само довільно обирати, що ми сприймаємо. Це все про феноменологічну відмінність між чуттєвим сприйманням та уприсутненням в уявлянні.

До речі, існує ще одна форма уприсутнення в уявлянні, якої стосуються не усі виявлені відмінності на противагу сприйняттям і які мають характер споглядання. Це — спочатку відкриті Урбанчічем так звані «суб'єктивні образи споглядання». Е. Р. Єнш присвятив їм розлогі дослідження та докладно описав їх як «айдетичні феномени». Їхня своєрідність полягає у тому, що уявлене дається приблизно так, ніби воно суттєво присутнє. Ступінь наочної даності приблизно такий самий, як і у випадку негативного післяобразу, лише з тією відмінністю, що видиме постає не у контрастних, а в оригінальних кольорах, до того ж айдетичний образ споглядання, на відміну від негативного післяобразу, не постає лише безпосередньо після чуттєвого сприйняття, натомість його можна викликати протягом тривалого часу після сприйняття. Так, «айдетик» у змозі детально пригадати кількість та одяг зображених на листівці осіб на підставі свого образу споглядання, але не тому, що помітив зазначені речі, а тому, що він ніби зчитує їх з репродукованого образу споглядання.

З огляду на їхню подібність до сприйняттів ейдетичні феномени споріднені з так званими галюцинаціями. Галюцинації є оманливими сприйняттями такої самої виразності, що й нормальні, спровоковані чуттєвими подразниками сприйняття, але вони не спираються на відповідні чуттєві подразники. Вони виникають у душевно хворих або у тимчасових станах душевного розладу, на кшталт білої гарячки, під час якої, як відомо, нерідко бачать білих мишей або інших тварин. У шизофреників часто виникають акустичні галюцинації у формі «голосів», тоді як візуальні галюцинації трапляються рідше.

Тоді як Урбанчіч убачав у суб'єктивних образах споглядання щось анормальне, то Єнш спробував показати, що ми маємо тут справу з явищем, яке дуже часто, якщо навіть не завжди, присутнє у дітей, а за часів

статевого дозрівання здебільшого зникає. Рештки цього явища зберігаються лише у тих дорослих, які мають мистецьке обдарування. Це, ймовірно, свідчить про те, що айдетичні образи споглядання в історичному розвиткові є проміжними формами між сприйняттями та уявляннями.

Це припущення також спирається на те, що з генетичного погляду уявляння мають умови свого постання у сприйняттях. Коли ми казали, що чуттєве сприймання та уприсутнення в уявлянні стосуються один одного як відображене і образ, то тим самим накреслювали те, що сприйняття, а, отже, усвідомлення ґештальтно розподілених та узагальнених в значущих цілостях комплексів відчуттів, є передумовами для постання уявлянь. Якби ми не мали сприйняття, то не мали б і жодних уявлень.

З іншого боку, під час аналізу сприйняттів ми казали, що вони пронизані уявляннями. Феномен ґештальтної константності та процес ґештальтної трансформації у сприйнятті розташованої поряд зі мною тарілки ми пояснювали впливом уявляння, у якому тарілка виглядає круглою. Отже, ми визначили, уявляння, з одного боку, є наслідком, а з іншого — передумовою сприйняття та його константності, а тому здійснили чисте circulus vitiosus (порочне коло). Проте суперечність зникне, якщо ми розглянемо речі строго генетично. Початково — що було результатом дедукції принципу ґештальта — ґештальтний розподіл поля відчуттів у сприйнятті визначають досвідомі шукані та очікувані образи іманентної щодо прагнень первинної фантазії. Стілець з повноти активних подразників розглядають як ґештальтну єдність у сенсі його придатності для сидіння, колесо — як ґештальтну єдність у сенсі придатності для котіння. Повторення цього процесу і здатність одноразово уприсутнити в уявлянні чуттєво сприйняте, призводять до того, що у різних періодах часу й різних місцях простору ми вибірково бачимо ті самі якості ґештальта й значущі єдності. З тотожності постійно наново сприйманої якості ґештальта розвивається схематизоване уявляння, яке пасує до усіх стільців та охоплює лише найістотніші риси значущої єдності «придатність для сидіння», а усі конкретні, змінювані окремі риси залишає поза увагою. Отже, це схематизовані, стандартизовані, узагальнені уявляння, які у трансформації ґештальта інтегративно переплетені зі сприйняттям. Але з огляду на походження уявлянь, вони є нічим іншим як відображеннями чуттєвого сприйняття, тобто вони є окремими уявляннями, які лише поступово розвиваються до загальних уявлянь, у чому, що ще ми далі покажемо, бере істотну участь мова та пов'язане з нею утворення понять.

Антропологічне значення уявлень

Отож через те, що уявлення, з одного боку, постають зі сприйнять та, з іншого боку, знову на них інтегративно діють, вони також належать до основних актів усвідомлення світу та орієнтування у ньому. Поняття світу, либонь, дістає через них цілком нове значення, а світ, на який спроектоване людське існування, — новий вимір. Уявлення,

хоча й генетично пов'язані зі сприйняттями, живуть власним життям та відкривають нам новий світ, новий горизонт, який сягає значно далі за горизонт чуттєвого сприйняття. Так безпосередньо чуттєво дане ми розширюємо силою наших уявлень за межі фактичного стану. Ми бачимо лише передній бік речі, але доповнюємо видиме завдяки дії наших уявлень також у тих частинах, які безпосередньо недоступні чуттєвому сприйняттю. Ми переживаємо образ яблука як значущу цілість, якій також притаманні смак та харчова цінність, отже, властивості, які при вигляді яблука ми зовсім чуттєво не сприймаємо. Уявлення також розширюють наше усвідомлення світу в часовому вимірі. Якщо у просторі і часі ми бачимо найзагальніші виміри світу, тоді завдання уявлень у тому, що вони відкривають нам світ у такій протяжності, яка прихована від суто чуттєвого, опосередкованого відчуттями усвідомлення світу. Тут стає зрозумілим антропологічне значення уявлень. Якби ми були лише чуттєво сприймальними істотами, тоді б предметний горизонт нашого переживання, як і переживання тварини, було б обмежено до «тут-і-тепер». Але через те, що ми маємо здатність до уприсутнення в уявленні, це звільняє нас від прикутості до «тут-і-тепер» та надає відкритості до світу та свободи від нього.

Уявлення-спогади та уявлення-фантазії

Ми знаємо уявлення як спогади та фантазії, точніше кажучи, фантазійні уявлення, які маємо відрізняти від позбавленої уявлень первинної яви. Спогад є уприсутненням раніше сприйнятого, уявлення-фантазії — уприсутненням ще не сприйнятого. Якщо ми читаємо опис чужих, ніколи не бачених нами країн і людей або нам викладають події минулих часів, то уприсутнення в уявленні-фантазії виходить далеко за межі сприйнятого. Попри це, уприсутнення стосується до нашого попереднього досвіду остільки, оскільки ми спроможні уявляти нове лише на підставі вже відомого. Уже відоме становить ніби матеріал, з якого у фантазійному уявленні ми творимо якесь нове ціле. Не буває фантазійного уявлення, яке щонайменш у часткових змістах не брало б щось із попередніх спогадів. Проте, з іншого боку, зі здатністю до спогаду завжди дається здатність до фантазійного уявлення, яке спроможне сягнути значно далі за пригадуване.

Б. ПРОЦЕС ЗГАДУВАННЯ

Якщо звернемося до тієї форми уприсутнення в уявленні, за допомогою якої ми знову усвідомлюємо минуле, то маємо згадати про те, що ми казали про пам'ять під час обговорення часовості переживання (с. 47 і далі). Під пам'яттю ми розуміємо душевну здатність зберігати змісти переживання понад тривалість їнього конкретного звершення у «тут-і-тепер», з тим, щоб знову вживати їх у майбутньому житті. З одного боку, це відбувається у формі досвідної пам'яті, яка з несвідомого

впливає на наше теперішнє переживання та керує нашою поведінкою, і то у такий спосіб, що ми знову усвідомлюємо минулі змісти переживання у формі уявлення. У такому разі ми кажемо про спогад, або репродуктивну пам'ять, тому що минуле репродукується саме в уявленнях. Ми пригадуємо наше дитинство, померлу людину, тобто ми у змозі уприсутнювати образ померлої людини або певні образи нашого дитинства у спосіб, який, щоправда, відхиляється від первинного переживання остільки, оскільки уявлення спогаду є менш наочними й виразними, ніж первинні переживання. Однак образи спогадів однозначно стосуються до тих оригінальних переживань. Водночас діяльність досвідної пам'яті, безперечно, сягає значно далі за спогад, і ми змушені, якщо розглядаємо структуру душевного життя, розмістити її на глибшому рівні від події спогаду. Багато з того, що зникає з нашого спогаду, продовжує діяти у досвідній пам'яті. Наприклад, на наш душевний стан як дорослих людей накладають відбиток незліченні враження дитинства, яких, проте, ми не у змозі пригадати. Це саме стосується переживань, пов'язаних із коханою людиною, яка померла або з якою ми розлучені, які у нашому загальнодушевному бутті діють значно більше, ніж лише в ті моменти, в які ми про них згадуємо.

З іншого боку, на репродуктивній пам'яті ґрунтується усе, що ми спроможні усвідомити як знання у формі уявлень, наші знання у різних предметних ділянках: фізично-технічні знання інженера, історичні знання історика, взагалі усі знання про людей, речі, країни, мови, події тощо.

а) Форми процесу згадування

Форми таких спогадів — дуже розмаїті. Їхнє генетичне чергування дозволяє зрозуміти, як усвідомлення світу в завжди нових обсягах виходить за межі «тут-і-тепер», а переживання долає обмеженість моментом та його ситуацією, підносячись до різних ступенів свободи.

Прикріплені і вільні уявлення-спогади

Якщо ми зупинимося на перебігові душевного розвитку від дитини до дорослого, то спочатку треба розрізнити прикріплені й вільні спогади. Прикріпленими є ті спогади, які спровоковані чуттєвим сприйняттям. Це може відбуватися або так, що існує тотожність сприйнятої речі, сутності чи події з попередньою річчю, отже, ми щось упізнаємо, або так, що сприйняття пригадує нам щось інше. Вільними спогадами є ті уявлення, які виринають без впливу чуттєвого сприйняття. Вони розвиваються генетично пізніше від прикріплених спогадів. Упізнавання, яке відіграє особливо важливу роль в орієнтуванні у світі, постає у двох формах. Уперше так, що ми свідомо прикріплюємо сприйняття до попереднього досвіду. Ми пригадуємо давнє знайомство з тим чоловіком, якого зустріли сьогодні, хоча до сьогодні не думали про нього.

Але також буває упізнавання, в якому уявлення спогаду постає лише як «знайома якість» (Гефдінг), і при цьому ми не усвідомлюємо ситуацію й момент минулого, у яких ми вперше зустрілися з щойно упізнаним. Це відбувається тоді, коли дитина вітає сприйняте як знайоме. Після кількох тижнів життя вона усміхається матері. Попереднє враження ще не дійшло до рівня репродукції, але воно надає сприйнятому характер відомого й знайомого. Цей спосіб упізнавання є ніби місцем з'єднання, в якому перетинаються досвідна пам'ять і процес згадування.

Позначені і непозначені уявлення-спогади

У цьому розрізненні упізнавання виявляється ще одна засаднича відмінність усіх спогадів. Переживання простих відомих якостей не стосується до минулого, на відміну від того способу упізнавання, коли ми згадуємо попередню зустріч. Ми враховуємо цю відмінність, говорячи про позначені й непозначені уявлення-спогади.

Отже, уявлення-спогади можуть бути позначеними чи непозначеними, і, окрім того, усі уявлення-спогади можуть виникати з часовою позначкою або без неї. Коли ми казали, що усе, що знаємо, спирається на репродуктивну пам'ять, то це знання здебільшого виринає у свідомості, не містячи виразного стосунку до моменту чи місця його набуття у минулому. Натомість інші уявлення-спогади мають визначену позначку часу і місця. В обох випадках минуле нашого переживання міститься у теперішньому, в останньому випадку позначене як минуле, а у першому ми навіть не усвідомлюємо, як довго наше минуле живе у теперішньому. Чим частіше репродукуються уявлення-спогади, тим більше вони втрачають позначення місця і часу їхнього набуття.

Вільні і викликані уявлення-спогади

Третя відмінність різновидів репродуктивної пам'яті є відмінністю вільних і довільно викликаних уявлень-спогадів. Про вільні уявлення-спогади ми кажемо тоді, коли вони самовільно виринають з глибини нашої пам'яті без нашої цілеспрямованої дії чи зусилля. Ми кажемо тоді, що щось спало на думку. Але можливо й таке, що уявлення-спогади виникають як результат цілеспрямованого зусилля: ми пригадуємо щось. З комбінації названих можливостей випливає низка різновидів, у яких діє репродуктивна пам'ять. Ми тут не вказуватимемо на ці різновиди окремо, а означимо лише ті, які характеризують хід душевного розвитку.

Про розвиток репродуктивної пам'яті

Найраніше виринає те впізнавання, в якому переживаємо лише знайому якість, не згадуючи ситуацію та час, коли ми зустрічалися із переживаним сприйманнням. Істотно пізніше утворюються спогади, що відбуваються без поштовху сприйняття, тобто вільні. Вони діють,

наприклад, тоді, коли півторарічна дитина шукає м'яч, який під час гри закотився під стіл і якого вона спочатку не помічає. Малоймовірно, що дитина згадує про м'яч під столом як про щось, що відбулося нещодавно, а це тому, що свідомість часу у сенсі розрізнення тепер, раніше й пізніше у дитини цього віку взагалі не існує. Проте, мабуть, маємо припустити, що дитина репродукує ґештальтно схоплене місце м'яча під столом. В останню чергу в розвитку виринають водночас непов'язані, отже, не спричинені поштовхом сприйняття, довільно викликані, позначені спогади, що характеризує повну зрілість розвитку репродуктивної пам'яті, тобто ми у змозі згадувати щось у минулому в суверенній грі нашої пам'яті.

Історична послідовність у розбудові різновидів уявлення-спогаду від простого переживання чогось відомого аж до пригадування переживань минулого характеризує поступове усамостійнення світу уявлень, шлях звільнення від «тут-і-тепер», у якому ми визнали антропологічне значення уявлень. Ніхто не схарактеризував їх наочніше й виразніше від Авґустина. У X книзі своєї «Сповіді» він каже про «поля й просторі теремі моєї пам'яті, де містяться незліченні скарби уявлень про речі, накопичені завдяки чуттям. Ми витворили ці уявлення чи то шляхом збільшення, чи зменшення, чи зміни того, що торкнуло наші чуття... Тут саме я вимагаю, поки я є, щоб пам'ять витворювала те, чого я хочу... У просторому теремі моєї пам'яті... присутні небо, земля й море... Тут я зустрічаю себе самого та витворюю себе знову... З тієї самої скарбниці я черпаю то ці, то ті уявлення речей... А потім я міркую над тим, що робити у майбутньому, на що можна сподіватися і що може статися, і обдумую все те, ніби воно щойно відбулося... Велика ж, Боже мій, ця могутність пам'яті, дуже велика! Це ж безмежний храм. Чи хто-небудь сягнув аж до його дна?»

б) Закономірності процесу згадування

Якщо ми назвемо орудування минулими переживаннями шляхом уприсутнення в уявленні процесу згадування, то досвід засвідчує, що процес згадування підлягає певним закономірностям. Існує низка умов, від яких залежить те, що́ саме пам'ять засвоює й знову спроможна відтворювати, репродукувати у вигляді уявлень. Вони мають особливу важливість для навчання, яке повністю спирається на пам'ять, зокрема не лише на досвідну пам'ять, на підставі якої вчиться і тварина і на яку покликаються американські психологи у «теоріях навчання», здобутих під час дослідів з тваринами[33], а — якщо ми розуміємо навчання у сенсі людської педагогіки — передусім на процес згадування, на репродуктивну пам'ять.

Увага і валентність почуттів

Те, що увага є однією з перших умов, стає зрозуміло з тієї ролі, яку вона відіграє під час сприйняття. При цьому під увагою, якщо дати попереднє формулювання[34], ми розуміємо готовність й настановленість

наших органів і функцій усвідомлення світу та орієнтування у ньому до чогось, що перебуває у горизонті нашого помічання. Якщо ми щось уважно читаємо, то ми згадуємо зміст прочитаного значно краще, ніж коли читаємо швидко чи лише переглядаємо текст. Під час читання сторінки ми дивуємося, що іноді, прочитавши її навіть багато разів, у кінці не знаємо, що читали. Якщо нас запитають, то про багато речей, які протягом нашого щоденного життя потрапляли до нашого поля бачення безліч разів, ми не взмозі щось відповісти, тому що не зважали на них.

Безперечно, увага залежить не лише від нашої волі, а й від валентності почуттів, зворушувальної якості того, що ми сприймаємо. Так валентність почуттів стає *другою умовою процесу згадування*. Спочатку існує відмінність з огляду на глибину переживання. Смерть коханої людини запам'ятовується більше, ніж втрата необхідного предмета вжитку. Серед переживань з однаковою емоційною глибиною краще зберігаються і легше пригадуються переживання з позитивною зворушувальною якістю, ніж переживання з негативною якістю. На цьому фактові ґрунтується так званий оптимізм процесу згадування: ми схильні до уславляння минулого у дзеркалі спогаду, тому що пам'ять охочіше й краще зберігає у собі добрі досвіди життя, ніж погані. Ми ставимося до долі з невдячністю більше у тому, чого позбавлені, але мали у минулому, ніж пам'ятаємо, що і це минуле мало свої недоліки й скрути, від яких ми сьогодні звільнилися. Валентність почуттів також відіграє особливу роль для спогадування передусім у тих випадках, у яких йдеться про змісти переживання, які обтяжують наше самопочуття. Тут можна ще раз згадати про вже цитований вислів Ніцше: «Я вчинив це, каже моя пам'ять. Я не міг цього вчинити, каже моя гордість і залишається невблаганною. Урешті, пам'ять скоряється». Отже, процес згадування великою мірою підлягає законові витіснення, про який ми ще маємо поговорити. При цьому виявиться, що переживання з негативною валентністю почуттів хоча й витісняються зі спогаду, але зберігаються у глибшому шарові досвідної пам'яті і можуть звідти впливати на сучасність пізнішого життя.

Звичайно, бувають також змісти переживань, валентність почуттів яких мала, і які, отже, відносно емоційно нейтральні. Вони також запам'ятовуються менше, ніж змісти переживань з позитивною валентністю почуттів. Кому байдуже до того, що він їв на обід, завтра вже не знатиме, що він сьогодні їв, тоді як переривання монотонних обідів улюбленою стравою закарбовуватиметься у пам'яті ще надовго.

Із законом валентності почуттів також пов'язаний факт, що деякі люди мають спеціальну пам'ять на числа, імена, обличчя, мови, топографічні зв'язки тощо. Припускають, що в усіх цих випадках наявний особливий інтерес до предметів, який надає їм певну валентність почуттів.

Із ролі, яку відіграє валентність почуттів при запам'ятовуванні, випливає педагогічний висновок, що предмет навчання дитини треба подавати й опосередковувати так, щоб він заторкував ціннісну базу дитини.

Цілісність значущості

Інший, дієвий вже у сприйнятті чинник, який важливий для процесу згадування й репродукування, полягає у мірі, з якою розмаїття того, що слід запам'ятати, є цілісністю або роз'єднується на disjecta membra, тобто на самостійні, незалежні одна від одної і непов'язані частини. Чим більше цього роз'єднання, тим менше ми пам'ятаємо. Та чим більше окремі відмінні частини сприйнятого можна узагальнити до цілісності значущості, до ґештальтів, тим краще відбувається запам'ятовування. Ми ж сприймаємо слова не як окремі літери чи склади, і так само не сприймаємо речення за окремими словами, а — як загальні значущі єдності, як сенс думок, який вони увиразнюють. На фактові, що ми краще помічаємо ґештальтні цілості, ніж непов'язані окремі частини, ґрунтується так звана мнемотехніка. Вона є мистецтвом утворення зв'язків між окремими частинами того, що треба запам'ятати, щоб витворити цілісний контекст.

Відношення до відомого

Постійність, з якою щось засвоюється у пам'яті і перебуває напоготові як репродукований зміст, залежить також від того, наскільки воно пристосоване до вже відомого або може бути до нього пристосованим. Вундт називає цей процес асиміляцією. Із закону асиміляції також випливає важливий педагогічний висновок. Під час викладу знань те нове, що слід схопити й запам'ятати, слід пов'язувати із вже відомим і знайомим.

Обсяг сприйнятого

Якщо дотепер згадані умови запам'ятовування і репродукції вже містяться у самому сприйнятті, так це також стосується й іншого чинника, який є вирішальним для процесу згадування й репродукції. Цим чинником є обсяг того, що потрібно запам'ятати. Саме досвід навчання й вивчення свідчить: те, що треба утримати в пам'яті, слід дозувати, не порушуючи певної міри. Існує оптимум того, що можна вимагати від пам'яті. Хто вперше приїжджає до Рима і має у розпорядженні лише кілька днів перебування, той пам'ятатиме у спогадах більше, якщо обмежиться певною мірою, ніж тоді, коли спробує засвоїти та запам'ятати усе, що можна оглянути.

Ця залежність пам'яті від обсягу того, що слід схопити сприйняттям, щоб пізніше пригадати, так само, як і низку інших закономірностей репродуктивної пам'яті експериментально доведено кількісними вимірами та створенням точно визначених та змінюваних умов. Водночас треба врахувати факт, що процес згадування залежить від емоційної участі, можливого узагальнення до цілісності значущостей та відношення до вже відомого. Щоб виключити ці чинники, Еббінґаус застосував позбавлений валентності та гомогенний матеріал безглуздих

складів (лап – неф – баз тощо). Здійснені таким способом досліди, між іншим, засвідчили, що від 6 до 7 таких складів за одноразового відтворення пригадуються тоді, коли ряд, який треба запам'ятати, містить загалом від 8 до 9 членів. Але якщо відтворити слід не 9, а 20 складів у ряді, тоді число згадуваних членів істотно менше. Оптимум того, що можна вимагати від пам'яті, перевищено. Однак ці досліди не можна відразу поширювати на життєві зв'язки. Виявлена у них закономірність діє лише тоді, коли окремі зміст сприйняття фактично становлять елементи, отже, не стосуються один одного та не приєднуються до цілісності значущостей, ґештальтів сприйняття. Коли слухаємо музичний твір, то немає сенсу питати, скільки окремих звуків ми спроможні схопити та утримати. Ми осягаємо та пам'ятаємо усю мелодію. Але і у цьому випадку здатність процесу згадування залежить від обсягу сприйнятого, навіть якщо це відношення годі встановити кількісно. Ми завжди пам'ятаємо лише часткову цілісність довгого музичного твору, і чим довший твір, тим, як правило, складніше утримати в пам'яті окремі часткові цілісності.

Частота сприйняття

Як кожен знає з досвіду навчання й вивчення, іншою важливою умовою для запам'ятовування є частота сприйняття. Чим вона більша, тим легше пізніше репродукувати його зміст і тим довшим є час, протягом якого воно надається до репродукції. Чим частіше я повторюю собі якийсь матеріал, тим краще я його пам'ятатиму. Ця закономірність також доведена експериментально. Досліди з безглуздими складами засвідчили не лише те, що вже знаємо з буденного досвіду, а саме те, що слід запам'ятати, тим краще пам'ятаємо, чим частіше його сприймаємо, натомість, окрім цього, ці досліди виявили, що тут немає прямої пропорції. Практично кажучи, якщо після дворазового відтворення низки безглуздих складів ми пригадуємо n членів, то після чотириразового відтворення утримаємо не 4 x n, а внаслідок шестиразового відтворення не 3 x n, а менше членів. Отже, виявляється, під час повторення вражень обсяг сприйнятого спочатку збільшується швидко, а потім дедалі повільніше і, врешті-решт, сягає найвищої межі.

Латентний період

Дотепер згадані умови процесу згадування дані вже у сприйнятті. Окрім цього, обсяг того, що може репродукуватися, залежить передусім від латентного періоду. Це період, розташований між сприйняттями й репродукцією. Уже повсякденний досвід підказує, що зі збільшенням латентного періоду репродукованість зменшується. За інших рівних умов ми тим швидше забуваємо те, що якось побачили й почули та й взагалі пережили, чим довшим є період, під час якого ми не мали внутрішніх чи зовнішніх приводів згадувати про це.

Експериментальна психологія пам'яті за допомогою цього методу безглуздих складів встановила, що залежно від латентного періоду забування прогресує спочатку швидко, а потім дедалі повільніше, отже, забування не прямо пропорційне латентному періоду. Якщо ряд з 12 складів після певної кількості повторень можна повністю відтворити і після 2 годин 2 склади забувають, то після 6 годин забувають не 6, а менше ніж 6 складів.

Зрештою, про вплив латентного періоду ще можна сказати, що оптимум процесу згадування розташований, як правило, не безпосередньо, а на певній часовій відстані після схоплення через сприйняття. Очевидно, що схоплене через сприйняття має спочатку «осісти» і внутрішньо організуватися.

Вік запам'ятовування

Зрештою, забування, яке настає тоді, коли латентний період переступає певну міру, стосується не усіх спогадів однаково. Радше діє положення, що під час нашого життя набуті раніше змісти пам'яті за інших рівних умов менше підлягають впливові латентного періоду, а отже, запам'ятовуються краще, ніж пізніші змісти. Приміром, якщо на 11-му році життя ми вивчили зв'язок між домом і domus, а на 16-му — між домом і maison, і обидва зв'язки, після того, як їх одного разу запам'ятали, однакову кількість років не репродукували, тоді проміжок часу, після якого забувають узгодження дім – maison, є коротшим, ніж проміжок часу, після якого забувають узгодження дім – domus (друге положення Йоста). Відповідно, якщо одного разу щось запам'ятоване забувають, то для раніше вивченого потрібна менша кількість актів нового схоплення (запам'ятовування), ніж для вивченого пізніше, щоб знову його пригадати (перше положення Йоста). Отже, у царині пам'яті існує щось на кшталт права першого народження, яке також підтверджує донауковий досвід. Ми найкраще пам'ятаємо те, що вивчили у дитинстві чи юності. При цьому, певна річ, також має значення здатність до засвоєння, яка задіяна вже під час сприйняття. У перші три десятиліття вона більша, ніж у пізнішому віці. Діти і молодь вчаться легше за дорослих. З огляду на результати виявляється певний профіль розвитку. Існують часи розквіту пам'яті і, як наслідок, навчання. Так, час між 9 і 11-м роком життя є фазою підвищеного збагачення матеріалом, тоді як для мислених взаємозв'язків пам'ять розвивається істотно пізніше.

Асоціації

Дотепер ми виявляли умови процесу згадування, тому нам йшлося про чинники, від яких залежить, як довго і чи взагалі раніше пережите лишається здатним до репродукції. Але якщо тепер ми розглянемо контекст переживання, у якому спогади доходять до свідомості, то виявиться нова закономірність. Ми бачимо особу і безпосередньо думаємо про

її ім'я. Ми глянемо на троянду і думаємо про її пахощі. На запитання, скільки буде 2х2, без роздумів відповімо — 4. Коли бачимо блискавку, то чекаємо на грім, тобто ми в уявленні передбачаємо удар грому. Коли відчуваємо запах карболової кислоти, то уявляємо лікарню та операційний зал. Якщо той, хто хоч раз бував у Венеції, на своїй батьківщині бачить венеціанське дзеркало, то у ньому прокидається низка спогадів, скажімо, про площу святого Марка, палац дожів або великий канал.

Ці всі приклади дають змогу зрозуміти, що певні змісти нашого актуального переживання, тобто змісти, які одного разу чи багато разів надходили одночасно або у безпосередній послідовності, вступають у тісний зв'язок один з одним, тому, знову пригадуючи один з цих змістів, ми також частково усвідомлюємо й інші. Цей зв'язок змістів переживання називають асоціацією.

Якщо у психології асоціацію зазвичай визначають як зв'язок уявлень, а цим самим відсилають лише до репродуктивної пам'яті, до події спогаду, то це є невиправданим обмеженням. Досвідна пам'ять також підлягає закону асоціації. Поведінка також може мати зв'язок зі сприйняттям в тому сенсі, що після певних сприйняттів без проміжного залучення репродукованого уявлення відбувається певна поведінка. Будь-яке дресирування тварин спирається на утворення таких асоціацій. Сприйняття та емоційні переживання також можуть асоціюватися. На кого колись напав кусючий собака, для того вигляд собаки асоціюватиметься з переживанням переляку, хоч він і забув первісно пережитий випадок.

Той факт, що у психології асоціації зазвичай позначають як зв'язки уявлень, можна пояснити так, що асоціації відіграють особливо важливу та очевидну роль для існування наших уявлень. Їхня дія завдячує тому, що, оскільки сучасне сплетене з минулим, наше усвідомлення світу сягає значно далі за межі обсягу даного «тут-і-тепер». Завдяки утворенню асоціацій поступово розширюється горизонт нашого світу.

Закон асоціацій, якщо його розглядати як зв'язок уявлень, точніше кажучи, змістів предметної свідомості, був першим законом, який відкрили у психології протягом століть її старої історії. Арістотель розподілив його на чотири часткові закони: на закон просторового й часового контакту, а також закони схожості і контрасту. Під Арістотелевим законом асоціації мається на увазі таке: змісти нашого сприйняття асоціативно поєднуються один з одним та взаємно репродукуються, коли вони співіснують просторово або тоді, коли вони схожі чи протилежні. В інтелектуальній історії Нового часу завдяки англійській філософії передовсім XVIII ст. асоціацію піднесли до рівня фундаментального закону душевного життя взагалі, а саме у тому сенсі, що лише з дії асоціацій окремих відчуттів, враховуючи базові почуття задоволення й незадоволення, можна зрозуміти загальну структуру й перебіг душевного життя.

Ми вже казали, що асоціативне узагальнення окремих відчуттів до рівня більших значущих цілостей годі пояснити з факту їхнього

просторового співіснування та їхньої часової послідовності, натомість слід припустити дію особливого душевного чинника, а саме принципу ґештальта, який вибирає з просторово й часово сусідніх відчуттів певні значущі єдності.

Якщо це припущення слушне, тоді для асоціативного зв'язку окремих змістів сприйняття, як це припускає асоціативна психологія, не є вирішальним сам факт часового й просторового контакту й сусідства, отже, зовнішній чинник, натомість ще треба додати внутрішній чинник, а саме узагальнення окремих змістів чуттєвого помічання до рівня цілісності значущостей. Звичайно, те, що узагальнюється до рівня цілісності значущостей та лишається асоціативно поєднаним, має просторово та часово сусідити. Але не усе з того, що просторово й часово сусідить, асоціативно поєднується. Радше має бути пережитий значущий взаємозв'язок, щоб просторово й часово сусідні окремі змісти справді асоціювалися. Подумаймо над таким прикладом: у кімнаті для відпочинку певної особи, напроти її робочого столу, висить кольорова репродукція Бройґелевої «Осені». Нашому герою дуже подобається ця картина, він дивиться на неї щодня з однаковою радістю і з часом вона опиняється у скарбниці його пам'яті. Тепер припустімо, що у книзі репродукцій він подибує фрагмент картини, приміром, фрагмент світлої корови у середині переднього плану. Можна упевнено припустити, що наш герой пригадає усю картину: тварин і людей та кольорову образність краєвиду, гір і долини, на тлі яких простягається річка. Згідно з асоціативно-психологічною теорією просторове сусідство, у якому інші частини картини перебувають щодо образу світлої корови, було б достатньою підставою для дії репродуктивної пам'яті. Але, під час щоденного сприйняття Бройґелевої картини нашим героєм, зі світлою коровою також сусідили безпосередньо суміжні частини стіни, на якій він бачив картину. Якби просторове сусідство було єдиною достатньою умовою для асоціативного пов'язання часткових змістів нашого сприйняття, тоді рівноцінно мала б згадуватися безпосередньо суміжна стіна з її шпалерами або її забарвленням. Але про це не може йтися, тому що стіна не становить з картиною та її частковими змістами цілісності значущості, а є тлом, на якому виокремлюється цілісність значущості картини як фігура.

Те, що фактично має бути пережитий значущий взаємозв'язок для того, щоб просторово й часово сусідні окремі змісти асоціювалися, також засвідчують досліди з безглуздими складами, які слугують експериментальній психології для відкриття закономірностей репродуктивної пам'яті. Матеріал безглуздих складів дає змогу оминути вплив на запам'ятовування старіших, раніше посталих асоціацій, як це було, коли матеріал пам'яті мав би значення, наприклад, складався з осмислених слів. Якщо дослід з безглуздими складами здійснюють у точному самоспостереженні, тоді, на що передусім вказує В. Келер, виявляється те, що ми завжди прагнемо узагальнити безглузді склади до рівня ґештальтів, ритмічно їх поділяючи. Очевидно, що це прагнення становить

передумову для утворення асоціацій. «Отже, під час вивчення і передовсім під час першого повторення ряду відбувається організаційний процес. Безглузді склади мають набувати певного характеру, як члени із визначеним місцем в усій цілості ряду»[35]. «Цілеспрямоване вивчення завжди й тут полягає у цілеспрямованому формуванні матеріалу»[36]. Під час вивчення безглуздих складів у принципі відбувається те саме, що й під час запам'ятовування пар осмислених слів. «Комусь дозволяють — із завданням вивчити порядок — кілька разів уважно прочитати такі пари слів: море – цукор, черевик – тарілка, дівчина – кенгуру, пензлик – бензин, церква – велосипед, залізниця – слон. У цьому випадку вивчення буде фактично легшим, ніж тоді, коли йдеться про тотожну кількість безглуздих складів»[37]. У згоді з асоціативною психологією це полегшення ґрунтується на тому, що тут нам допомагають старі асоціації, які посилюються завдяки новому вивченню. Але чи це справді відбувається так? «Мені це здається неможливим, особливо якщо названі слова виринають тисячу разів в інших, значно ближчих зв'язках, які — саме згідно з уявленням асоціативної психології — найпотужніше перешкоджатимуть новим асоціаціям, які ще треба утворити». Той факт, що осмислені пари слів вивчити легше, ніж безглузді склади, має радше іншу підставу. «Якщо я читаю ці слова і хочу запам'ятати їх у парах, тоді одночасно я можу уявляти загальні картини, наприклад (див. наведені вище пари слів) як великий кусник цукру розчиняється у морі, як черевик стоїть на тарілці, як дівчина годує кенгуру тощо. Якщо це відбувається під час читання, тоді утворюються справді переконливі, хай навіть цілковито незвичні, наочні цілості, а вивчення таких пар відбувається так легко, очевидно, тому, що у цьому випадку специфічна організація таких цілостей відбувається значно легше, ніж у випадку справді індиферентних безглуздих складів»[38]. Але і у випадку безглуздих складів асоціація вдається лише тоді, коли наявна визначена настанова, коли ми намагаємося пов'язати асоціацію з єдностями та організувати як ціле. Отже, тут також відбувається пошук, на підставі якого ми узагальнюємо часткові змісти переживання до рівня цілісностей значущості і який втілюється у схопленні ґештальта. Що виявляється асоційованим у вигляді спогаду, раніше завжди узагальнювалося у ґештальті, загальній цілісності, що наділена особливою значущістю. Урешті-решт, треба ще вказати на те, що запроваджений Фройдом і застосований у психотерапії метод вільного асоціювання лише тому спроможний звільняти шлях до несвідомого, що асоційовані уявлення перебувають у вузькому значущому взаємозв'язку. Отже, простого просторово-часового сусідства окремих змістів переживання не вистачає, щоб утворити асоціації, натомість має бути пережитий значущий взаємозв'язок, щоб просторово-часово сусідні окремі змісти справді асоціювалися. Іншими словами, формулюючи принципово: *принцип ґештальта вищий за принцип асоціації.*

Ці факти аж ніяк не вимагають просто попрощатися з законом асоціації, що принагідно відбувається у сучасній психології. Якщо

досвід свідчить, що пригадування окремих частин колись пережитої цілісності значущості приводить до усвідомлення інших частин, то нам ніщо не заважає, щоб назвати цей процес асоціацією. Але ми маємо усвідомлювати, що це поєднання передбачає первинне схоплення асоційованих членів у контексті цілісності значущості. Як така цілісність значущості у нашому переживанні фігурують не лише окремі предмети сприйняття, а також цілі ситуації, конституйовані розмаїттям речей та подій. Тоді під асоціацією ми розуміємо зв'язок, який поєднує окремі зміст нашого переживання через те, що ми схоплювали їх одного разу (чи багато разів) як членів цілісності значущості.

Лише дією принципу ґештальта можна пояснювати те, що асоціативна дія уявлень не обов'язково супроводжується тим, що раніше поєднані з ними зміст повертаються такими самими, як вони давалися колись. Така цілковита тотожність не є доконечною і в цьому є виняткове значення процесу асоціативної репродукції для душевного життя. Коли сучасні зміст переживання не є ідентичними з попередніми, а лише схожими з ними, вони викликають асоціації. «Під час навчання читання дитина запам'ятовує у зв'язку з визначеними знаками письма різні звуки і їх комбінації. Пізніше діти репродукують ці звуки найпевніше, якщо їм демонструють ті самі знаки письма, але вони репродукують і тоді, коли письмові знаки є трохи більшими чи меншими, якщо їх видрукували трохи інакше або навіть тоді, коли вони мають якісь незначні викривлення»[39]. Отже, очевидно, те, що асоціативно репродукують, є ґештальтякостями.

в) Розлади пригадування

Тут слід вказати на певні розлади, які почасти заторкують сферу досвіду психопатології, а проте мають бути згадані, оскільки вони також висвітлюють нормальні душевні зв'язки.

Ці розлади є почасти розладами упізнавання (втрата знаної якості), частково розладами пригадування.

Розлади упізнавання мають дві форми. Може бути, що зміст сприйняття, які мають бути упізнані на підставі властивої їм у життєвому контексті значущості, фактично не пізнаються. Приміром, про Ліннея розповідають, що у поважному віці він вже не впізнавав як свої письмово викладені думки. З іншого боку, бувають вчені, які кожну нову ідею по-негативному відкидають, але несвідомо її опрацьовують і, кінець кінцем, пропонують як власну думку навіть тим, хто їх уперше висловив[40]. Déja vu (*фр.* — вже бачене) є ніби зворотною дорогою цього розладу упізнавання, під час якого речі або ситуації сприймають як вже одного разу пережиті, хоча біографічні факти особистого життя виключають цю можливість.

Розмаїтішими і психологічно важливішими є розлади пригадування. Вони поділяються на розлади пам'яті (амнезії) та ілюзії пам'яті (парамнезії).

Розлади пам'яті (амнезії)

Під амнезією розуміють нездатність репродукувати в уявленні певні переживання й фрагменти зі свого життя. Звичайно, в нормі з часом усі наші зміст переживання блякнуть, згадуються не так яскраво і, врешті-решт, частково забуваються. Але, окрім цих нормальних різновидів забування, також бувають ненормальні випадки нездатності пригадувати. Тут реба розрізняти дві групи: фізіогенні втрати пам'яті, тобто такі, які зумовлені фізіологічно й ґрунтуються на ушкодженні головного мозку, та психогенні, чиє коріння сягає внутрідушевних процесів.

Класичним прикладом фізіогенної амнезії є втрата пам'яті під час паралічу, яка спочатку обмежується найсвіжішими переживаннями, а потім дедалі більше поширюється назад у біографічне минуле хворого (ретроградна амнезія). На прогресивному згасанні фізіологічної функції головного мозку базуються також втрати пам'яті, які є звичайно віковим явищем (артеріосклероз). Старі люди кажуть чи роблять щось, не пригадуючи того, що вони нещодавно це вже сказали чи зробили. Літній жінці можна сказати, що її чоловік помер, при цьому вона зразу заходиться плакати, але вже за кілька хвилин про це не буде знати[41]. Стареча амнезія також має ретроградний характер, спочатку вона охоплює найсвіжіші переживання, а потім давніші, хоча за певних обставин спогади юності «виринають з особливою ясністю й обширністю»[42].

Якщо паралітичні й старечі амнезії спираються на зміни головного мозку та його фізіологічних функцій, то гострі ушкодження головного мозку також можуть призводити до амнезій. Їх можуть спричинювати механічні впливи на кшталт апоплексичних ударів*, пострілів у голову чи струсів мозку, або токсичні, які виникають внаслідок дії отрут. З досвіду останніх світових воєн відомі хай навіть рідкісні випадки ушкоджень мозку, які призводили до втрати пам'яті про власну особу та минуле. Під час апоплексичних ударів і струсів мозку амнезія виникає у вже згаданій ретроградній формі та, як правило, охоплює лише короткі часові проміжки, отже, не сягає надто далеко у минуле. Прикладом токсично спричиненої амнезії є хвороба Корсакова, яка виникає внаслідок тривалого горілчаного алкоголізму. «Хворі можуть бути непомітними, поміркованими, кмітливими та поводитися й спілкуватися у конвенційних рамках. Але вони сильно дезорієнтовані у часі і просторі саме переважно на ґрунті втрат пам'яті. Хворі забувають одну мить за іншою. За певних обставин вони не пам'ятають обличчя, імені. Вони також не пам'ятають вирішальних подій... Дуже старі спогади цілковито згасають, іноді це багато років, інколи — це довгі проміжки часу до початку хвороби Корсакова»[43]. Але досить про фізіогенні втрати пам'яті, базовані на змінах у головному мозку.

---

* Апоплексія — важкий хворобливий стан, викликаний крововиливом у мозок або закупоркою мозкових судин.— *Ред.*

Зовсім інакше із психогенними амнезіями, які докладно досліджував французький психіатр П'єр Жане[44]. Їхній тип представляє такий випадок. Під час пологів у жінки стається нервова криза. Безпосередньо після цього стає помітною своєрідна втрата пам'яті: вона більше нічого не знає не лише про свої пологи, а й про час своєї вагітності та шлюбу, аж до дня її весілля. Тут можна припустити різні внутрішньодушевні взаємозв'язки. З одного боку, можливо, що пологи були для жінки переживанням, проти якого вона мала великий внутрішній опір. Тому вона викреслює зі своєї пам'яті усі ті події, які прямо чи опосередковано пов'язані з цим переживанням. Але також може бути, що вже шлюб був для неї чимось, проти чого вона внутрішньо опиралася, і цей опір використав драматичний процес пологів, щоб здійснитися у вигляді амнезії. Те, що втрата пам'яті зумовлена психічно, не викликає сумнівів тому, що це є тематично єдиний фрагмент життя, який викреслюється з пам'яті. Окрім того, виявилося, що втрати пам'яті такого типу можна подолати завдяки гіпнозові. Очевидно, що у випадку психогенної амнезії людина викреслює зі спогадів душевно обтяжливий комплекс досвіду, а саме з міркувань душевної економії, тому що людина не впоралася з переживанням, не спроможна його внутрішньо опрацювати. Отже, психогенна амнезія згаданого ґатунку є хворобливим перебільшенням нормального процесу витіснення, про який ми ще говоритимемо.

Поряд з витісненням зустрічається ще й інший різновид психогенної неспроможності пам'яті: блокування, на яке страждають передусім психастеніки*. Вони добре вивчили щось і всіляко вправляли його. Але саме у ту мить, коли вони мають репродукувати вивчене — скажімо, на іспиті — воно їм не спадає на думку. Зрештою, не треба бути психастеніком, щоб мати такі блокування. Репродуктивні перешкоди такого ґатунку також переживає психічно нормальний, коли йому вчасно не спадає на думку відоме ім'я чи поширене слово і він спочатку має відмовитися від зусилля знайти це, щоб пізніше воно знову вільно вирнуло у свідомості. У випадку таких блокувань втручання волі, очевидно, перешкоджає спонтанній внутрішньодушевній події.

Обмани пам'яті (парамнезії)

Пошкодженим може бути як обсяг, так і надійність пам'яті. Досвід свідчить, що «бажання і боязні спричиняють глибинні перетворення у матеріалі нашої пам'яті... Через часткову селекцію матеріалу пам'яті... за певних обставин постають викривлені, ба навіть цілковито сфальшовані спогади»[45]. Передовсім на спогади модифікувально впливає самопочуття, аж до фактичного фальшування. Люди з великим себелюбством не лише забувають те, що не згодне з їхнім самопочуттям,

---

* Психастенія — невротичний розлад, характерними симптомами якого є загальне фізичне ослаблення і втрата енергії.— *Ред.*

їм пригадується картина того, що вони та інші зробили і сказали на їхню користь. Повсякденне фальшування пам'яті, що походить із самооцінки, наявне також тоді, коли двоє сперечаються і кожен стверджує про іншого, що той останній спровокував суперечку.

Питання про надійність пам'яті, а також факт ілюзії пам'яті набуває особливого значення під час свідчення у суді. Завдяки методичним дослідженням (фон Ліст, В. Штерн, Клапаред) досить докладно доведено, з якою обережністю треба сприймати свідчення[46]. Під час експерименту, який провели у Ґеттинґенському психіатрично-судовому об'єднанні і під час якого йшлося про штучно влаштований драматичний процес тривалістю у кілька хвилин, роздані потім опитувальні анкети виявили, що переважна більшість спостерігачів, яких вразила сцена, не помітили чи хибно сприйняли приблизно половину того, що відбулося[47].

Причини, через які під час свідчення може спостерігатися обман пам'яті, бувають різні. Уже перша причина може полягати у сприйнятті процесу, про який треба свідчити. Саме тому, що свідок переважно переживає ситуацію, про яку його запитують, не думаючи про майбутнє свідчення, він зовсім не зважає на важливі для прояснення фактів деталі, а схоплює ситуацію лише дифузно й фрагментарно. Це відбувається передусім тоді, коли події відбулися хутко або ситуація могла спровокувати страх чи переляк. Вимога точнішого опису й докладніших даних може спонукати свідка (чого він сам не помічає) до того, щоб висловлюватися про подробиці ситуації й процесу таким ступенем визначеності, який зовсім не відповідає дифузному характерові його фактичного сприйняття. Інша можлива причина обману пам'яті під час свідчення полягає у тому, що несвідома зацікавленість зображенням процесу або несвідома симпатія чи антипатія щодо підсудного спрямовують свідчення у певному напрямку, чого сам свідок не помічає. Окрім того, сугестивні запитання можуть підштовхувати свідка до певних уявлень і цим самим впливати на його свідчення. Врешті-решт, одним з найважливіших чинників, які ставлять під сумнів свідчення, є такий: згідно з законом латентного періоду кожне переживання, чим далі воно відсувається у минуле, тим більше пам'ять про нього втрачає точність й детальність. Коли від свідка вимагають свідчень, він опиняється під несвідомою для нього самого загрозою заповнити прогалини в пам'яті. Ця загроза стає тим більшою, чим довшим є час, який пролягає між свідченням та подією, про яку треба свідчити. Повторювані допити також впливають на несвідоме перероблення фактичних сприйняттів, на підставі яких даються свідчення.

В. ФАНТАЗІЙНЕ УЯВЛЕННЯ

В уявленнях ми не лише цитуємо зміст попереднього досвіду, ми також у змозі сягнути за межі попередніх досвідів. У цьому випадку ми кажемо про фантазію. Дія фантазії полягає вже у тому, що ми спроможні унаочнювати описи ще ніколи не бачених місцевостей або

людей. Фантазія залучає до горизонту нашого теперішнього переживання не лише фактичне, проте ще не переживане нами, а також і майбутнє, ще нездійснене. І не лише майбутнє, а й те, що лише можливе, і що ніколи не справдиться.

Ми вже зустрічали поняття фантазії, а саме під назвою первинна уява, яку можна вважати необхідною умовою схоплення ґештальта. Тоді ми сказали, що первинна уява позбавлена уявлень, тому її треба чітко відрізняти від фантазійних уявлень, з якими маємо справу тепер. Але те, що дає нам право застосовувати у такий спосіб до двох різних душевних функцій спільне поняття фантазії, — це факт антиципації, тобто те, що первинна уява й фантазійні уявлення містять передбачення того, що чуттєво ще не наявне.

У фантазійному уявленні наше переживання більше, ніж в акті згадування переступає вузькі межі того, що чуттєво відкрито «тут-і-тепер», у теперішньому й даному в ньому довкіллі. Природно, що фантазійне уявлення, яке надалі ми позначатимемо лише як фантазію, також вказує на наявність спогадів. Але те, що фантазія робить з уявленнями пам'яті, є більшим за просту репродукцію, і межі між пам'ятю і фантазією розмиті.

Вільній грі уявлень, яку ми називаємо фантазією, належить винятковe значення у контексті душевного життя і у структурі особи. Воно стане зрозумілим, якщо ми звернемо увагу на різновиди дії фантазії та поставимо питання про її можливі мотиви.

а) Форми фантазійних уявлень

Фантазії-ігри

Спочатку в розвитку дитини ми зустрічаємось з фантазією як фантазією-грою. Приблизно з третього року життя починається драматична гра наслідування, в якій дитина та іграшка становлять щось цілковито інше й значно більше, ніж вони фактично є[48]. Ялинова шишка та мушлі стають конем та машиною, шматок дерева — лялькою. Пізніше дитина робить себе осереддям своїх фантазійних переживань. Вона спроможна зобразити усе. У своїх уявленнях вона стає бабусею, лікарем, вояком, твариною, а також може брати на себе роль неживої речі.

Якщо запитати про мотиви, з яких постають такі фантазійні ігри, то спочатку слід припустити жвавий порив до репродукції. Ми вже інтерпретували гру як явище потягу до діяльності, в якому життя розгортається як чиста життєвість, яку супроводжує задоволення від функції. Після того, як дитина душевно дозріла до функції уявлень і відкрила у собі можливість уявлення, вона починає гратися з цією функцією. Точніше кажучи, вона грається зі свободою від довкілля й відкритістю світу, які даються людині через здатність до уявлення. Але цим самим можна зрозуміти лише те, що дитина грається, але ще

годі зрозуміти, у що вона грає і чому діяльність її уявлення відбувається саме у формі цілком визначених тлумачень речей. Відповідь на це питання дає теорія гри К. Ґросса[49], згідно з якою гру з огляду на її мотив хоча й можна зрозуміти повністю з потягу до діяльності та задоволення від функції, але, окрім того, вона має телеологічний сенс, а саме вправляння у діяльностях, які пізніше стануть життєво важливими. Отож у дитячій фантазії-грі можна побачити вправляння у згодом життєво важливих функціях. Гра дівчинки з лялькою є підготуванням до важливої згодом функції материнської опіки. Отже, фантазійні ігри дитини, розглядаючи їх телеологічно, насправді є антиципацією, а саме: антиципаційним самовиявленням і самореалізацією. У фантазійній грі дитина сягає за межі дійсного себе самого та свого оточення, вона створює власний світ і так уперше переживає свободу від «тут-і-тепер», яку ми здобуваємо завдяки уявленням.

Щоправда, ця свобода ще не сягає такого ступеня, який вона має у дорослих. Коли доросла людина захоплюється грою своїх фантазійних уявлень, тоді вона здебільшого відвертається від реального довкілля. Натомість дитина потребує реальних чуттєвих вражень задля збудження діяльності своєї фантазії. Отже, фантазійні уявлення спочатку генетично виникають у прикріпленій формі, так само, як пам'ять у формі упізнавання. При цьому збудниками фантазії виступають окремі характерні властивості предметів сприйняття, а саме переважно таких предметів, які здаються придатними до цих або тих маніпуляцій, отже, мають певні практичні якості.

У цих фантазійних іграх уявлення й чуттєво сприйнята дійсність ще не відокремлені. Уприсутнене в уявленні та чуттєво сприйняте інтегративно переплетені найвищою, пізніше вже недосяжною мірою. Наскільки це слушно, засвідчує приклад, який подає Скупін про трирічну дитину. Коли хлопець грав у «сажотруса», підійшла мати, щоб зачесати йому волосся. Проте хлопець відсахнувся, кажучи: «Не чіпай мене, мамо, волосся сажотруса таке чорнюще, що ти забрудниш собі пальці»[50].

Із віком сфери чуттєво сприйнятого та фантазійного уявлення поступово відокремлюються одна від одної. Спочатку дитина вступає у казковий вік, ту «природну головну тренувальну фазу діяльності уявлення» (Бюлер). Тут світ фантазії та світ чуттєво сприйнятого для дитини чітко відокремлені, не створюючи проте взаємної конкуренції. Дитина живе у двох світах, у світі дійсності та світі казки, не переживаючи у цьому суперечності. Це змінюється лише у наступній фазі робінзонового віку, який є головною тренувальною фазою предметного й тверезого ознайомлення зі світом. Казковий світ дедалі більше залишають як сферу несправжніх ілюзій, його заступає реалістичне усвідомлення світу дитини.

Поряд із ігровою та казковою фантазією у дитинстві перебувають дві інші форми фантазії: фантазія бажання і фантазія страху.

Фантазія бажаного і боязлива фантазія

Фантазії бажаного чітко відокремлені від усвідомлення дійсності як несправжні, гостро переживається інакшість бажання відносно справді даного. Для цілості душевного життя фантазія бажаного означає втечу від дійсності, якщо ця дійсність не виконує того, чого прагнуть. Уже до періоду статевого дозрівання виникають мрії, які тривають аж до періоду зрілості, а потім від них відмовляються або вони зберігаються до старшого віку. У цих мріях фантазії здебільшого сам мрійник перебуває в осередді подій. Він у думках набуває різних станів і у різний спосіб шукає в них вдоволення. Мотиви, які панують у цих фантазіях, назагал цілком зрозумілі. Переважно йдеться про прагнення самоактуалізації, значущості й влади, про еротичні бажання й бажання високого саме в час статевого дозрівання пориву до переживання, який шукає свого втілення у власних літературних творах або у переживанні передовсім ліричних і драматичних поезій. «Часто опір батьковому авторитетові дає підґрунтя для фантазій юнака. Він мріє стояти над усіма законами, у самотній силі бунтівника, який покладається лише на самого себе. Він уявляє сцени, у яких батько жорсткий та несправедливий до нього, аж поки він, кінець кінцем, не витримує і — але завжди, природно, лише у фантазії — залишає батьківську домівку»[51]. Тут також виявляється характер фантазії як передбачення. Адже період статевої зрілості є нічим іншим як перехідною фазою, на якій людина стає самостійною, і залежність від родини та школи має розвинутися до рівня самостійності мислення й діяння.

Але фантазія бажаного відіграє особливу роль не лише у психологічному розвиткові. Адже, як ми вже сказали, фантазії бажання найтісніше пов'язані з прагненнями, реалізація яких неможлива принаймні в сучасності. У фантазіях бажаного шукають сурогат для невтілених прагнень у реальному житті. І це шукання може зайти так далеко, що фантазія бажаного цілковито заступає місце дій та зусиль заради дійсності. «Людина дедалі сильніше боїться боротись за життя, світ її фантазійних бажань стає для неї задовільнішим, важливішим, справжнішим за зовнішній світ. І тоді вона незабаром переступає ту хитку, невизначену межу, яка відокремлює здорову силу уявлень від хворобливої фантазії»[52].

Фантазія стає не лише, як у згаданих випадках, горизонтом упредметнення невтілених (фрустрованих) прагнень, а й горизонтом упредметнення страху. Передусім це стосується турботи про долю, фантазія якої наповнена уявленням усіх можливих загроз та ушкоджень, усіх можливих різновидів поразки у боротьбі за життя, таких, як хвороба, неуспіх та зубожіння. Боязлива фантазія є ніби зворотною стороною фантазії бажаного. Адже страх по суті є нічим іншим як прагненням з негативною позначкою.

Планувальна фантазія

Фантазія бажаного, так само, як і фантазія-гра, є передбаченням (антиципацією), а саме позірною реалізацією не втілених у дійсності прагнень. Тому вона не обов'язкова для діяння, ба вона може навіть паралізувати діяння. Проте існує фантазія, пов'язана з практичним протистоянням дійсності, яка розвивається генетично пізніше за фантазію бажань і страху та яку слід позначити як планувальну уяву.

На відміну від тварини, людина як єдина одушевлена жива істота має не лише здатність дивитися у минуле та уявляти його як спогад у горизонті теперішнього переживання, вона також спроможна планувально передбачати в уявленнях майбутнє. Саме цей подвійний аспект, що проявляється в уявленнях, ця епіметеївська (ретроспективна) та прометеївська (перспективна) подвійна функція уявлення є фактом, у якому в площині людського переживання підтверджується положення, що душевне життя має особливу форму існування остільки, оскільки воно здійснюється у межовій сфері, якій минуле й майбутнє належать так само, як і сучасне. Душевне життя є прожитим теперішнім, що рухається в обох напрямках минулого й майбутнього. Якщо минуле присутнє у досвідній пам'яті та пригадуваних уявленнях, то планувальна уява заглядає у майбутнє. Тут виявляється загальна звільненість і свобода від обмеженості конкретного довкілля й щоразу прожитого теперішнього як планувальне передбачення майбутнього. Людина «випереджає показники реального часу, вона здатна до передбачення»[53]. Мабуть, це передбачення обмежене тією мірою, якою обмежене розуміння законів, згідно з якими відбуваються події світу. Але позаяк ці події пізнаються з досвіду, людина завдяки фантазії спроможна жити, проектуючи майбутнє. Планувальна уява є тим, що робить з людини діяльну істоту. Від неї залежать її активність та ініціатива, її формувальний похід і втручання у світ.

Творча фантазія

Закладена саме у планувальній фантазії антиципація завершується у найпізнішій в історичному розвитку формі фантазії, яку найкраще позначити як *творчу* фантазію, або *реальну* уяву. Сутність творчої фантазії вже не можна пояснити психологічно, як ми це робили щодо фантазії-гри, фантазії бажань і страху та планувальної фантазії. Можна сказати лише таке: ми називаємо фантазію творчою, якщо вона виявляється спроможною передбачати в уявленні дійсність в її фактичності, не переживаючи її чуттєво в досвіді і не проектуючи лише попередні досвіди у майбутнє, як це по суті робить планувальна фантазія. Мабуть, вже планувальна фантазія може містити щось від реальної уяви, якщо планувальне передбачення майбутнього походить не винятково з використання набутих досвідів, а може керуватися чимось на кшталт чуття ходу речей. Творча фантазія притаманна

поетові, який витворює з себе дійсність, але його фантазії не є химерними ілюзіями, що ширяють потойбіч дійсності, вони розкривають (виявляють) дійсність. Без творчої фантазії також була б неможливою діяльність технічного винахідника, засновника держави або геніального стратега. Реальна фантазія була тим, що підштовхнуло Кекуле до основного для органічної хімії відкриття бензолового кільця. Також те, що ми маємо розуміти під «психологічною фантазією», є цілковито творчою силою, яка виявляється в уприсутненні внутрішньої ситуації та душевної структури інших людей*.

Отже, творча фантазія має когнітивний характер, вона є різновидом пізнання світу, яке хоч і не можливе без досвіду, але при цьому виходить за його межі і виявляється справжнім пізнанням. Реальна фантазія є пізнавальним передбаченням справжнього. Якщо фантазія бажання через її ілюзійний характер закриває дійсність, а часто по суті є нічим іншим як уприсутненням в уявленні фактично неможливого та з втратою ґрунту дійсності, то якраз реальна фантазія є оприявненням дійсності, способом, у який сама дійсність промовляє через нас. Те, що ми позначаємо як інтуїцію, становить таке виявлення дійсності, раптове розуміння станів справ і взаємозв'язків завдяки творчій фантазії.

Як це стається, можна пояснити лише через метафізичну гіпотезу. У разі творчої фантазії як найвищої в історичному розвиткові форми антиципації в уявленні ми перебуваємо у такому самому становищі. що й у випадку найелементарнішої форми фантазії — первинної уяви. Її можна пояснити лише за допомоги гіпотези, яка виходить за межі сфери психологічного досвіду, а саме: що душевне життя становить мікрокосмос, у якому вже наперед спроектована дійність, розташована за межами індивідуалізованої душі. У думці про первинну уяву ми припустили, що певні образи того, що ми відкриваємо у сприйнятті як ґештальтну єдність та цілісність значущості, вже досвідомо, без готових уявлень у душі, під час зустрічі зі світом завдяки органам чуття усвідомлюються у помічанні. До цієї гіпотези змушує досвід. Але сама гіпотеза виходить за його межі.

Так само з реальною фантазією. Тільки вона не потребує поштовху зовнішнього світу, щоб пробудити у душі праобрази. Душевне життя у власній спонтанності й продуктивності радше вбачає в уявленні дійсність, так, ніби вона перебуває у когнітивному зв'язку з дійсністю, який вже не опосередкований сприйняттям, а розміщений під ним й виходить за його межі. Це так, ніби світ, макрокосмос, відображається у творчій фантазії не лише як сфера дійсного, а як сфера можливого, ніби у самому душевному житті відображено макрокосмос, мабуть, не повністю свідомо та сформовано, не in actu (в дійсності), а згідно з можливістю, потенцією, як мармур вже приховує у собі фігури, які

---

* Тут Лерш вказує на те, що американський психолог Карл Роджерс називає «емпатією», тобто здібністю «вчутися» в душевну ситуацію іншої людини і подивитись на світ її очима.— *Ред.*

митець виробляє з нього й унаочнює. Отже, творчу фантазію можна розуміти як процес, через який ці образи завдяки спонтанності душевного життя підносяться з несвідомого до ясноти уявлення.

Але це, як ми вже казали, лише гіпотеза. У будь-якому разі можна сказати напевно, що творчу фантазію вже не можна пояснити психологічно. Вона належить до фактів душевного життя, які свідчать, наскільки душевне у своїх актах і змістах є чимось, що виходить за свої межі[54], а між душею та світом існує зв'язок, який ми відкриваємо внутрішньодушевно під час нашого переживання. Це також виявляється у висловах геніальних, обдарованих творчою фантазією людей. Приміром, у вислові Ґете, який переказує Екерман: «Кожна продуктивність найвищого ґатунку, кожне значне судження, кожен винахід, кожна велика думка, яка приносить плоди і має наслідки, не кориться нічій владі і підноситься над будь-якою земною владою. Людина має розглядати їх як несподівані дарунки, як чистих дітей Божих, які вона має отримувати й шанувати з радісною подякою. Це споріднене з чимось демонічним, що могутньо робить те, що йому заманеться, і у що людина несвідомо поринає, хоча й гадає, що чинить з власної спонуки. У таких випадках людину часто можна розглядати як знаряддя вищого світового порядку, гідну посудину для засвоєння божественного впливу».

б) Значення фантазії у душевному житті людини

Після висвітлення різновидів фантазії можна зрозуміти далекосяжне значення, яке фантазія має у контексті життя. Якщо позбавлена уявлянь первинна уява становить умову можливості сприйняття і якщо, окрім цього, ми уявляємо, як у законі константності речей діють уявляння спогаду, тоді стане зрозуміло, якою мірою фантазійні уявляння також впливають на сприйняття. З досвіду ми знаємо про інтеграцію сприйняття та фантазії завдяки фактові, що фантазія бажаного і боязлива фантазія можуть вплітатися у чуттєве помічання. Дуже часто сприйняття передруковується уприсутненням в уявлянні того, чого ми прагнемо або боїмося. Закоханий сподівається побачити у перехожому кохану людину, а для настрашеного корч у нічному лісі може стати образом загрозливої істоти. Обидва проектують свої уявляння на чуттєво помічене. Цей факт діагностично використали у так званих «проективних тестах», коли тлумачаться предмети сприйняття, які у своєму предметному характерові багатозначні — на кшталт хмароподібних утворень (В. Штерн) або чорнильних плям (Роршах), або як у «Тематично-апперцептивному тестові» (Меррі), образно викладених ситуацій людського життя. «Коли людина фантазує, то вона... щонайменше за певної перспективи є істотою бажання й страху, творцем внутрішньодушевного світу в сенсі її життєвих потреб, устремлінь та ідеалів»[55]. Передовсім фантазії сновидінь, про які ми ще говоритимемо пізніше, є доступом до внутрішнього світу людини, а особливо

доступом до світу її прагнень і потягів з властивими їм почуттями. Якщо потяги і прагнення є маніфестацією життєвої тематики людини, то фантазії є образним упредметненням саме цих потягів і прагнень. Образи шуканого у прагненні, які досвідомо й без уявлянь містяться у первинній уяві і конкретизуються завдяки чуттєвому помічанню, об'єктивуються й конкретизуються у фантазії саме завдяки силі уявлянь. Отже, між тематикою прагнень та фантазійним уявлянням існує тісний інтегративний взаємозв'язок.

Дія фантазії у цілості переживання також поширюється на пригадування. Вже до спогадів вплетені моменти фантазійних уявлянь, хай навіть з індивідуально різними ступенями. «Як не існує сили уявляння, яка не спирається на пам'ять, так і не буває пам'яті, яка б вже не містила у собі сили уявляння. Пригадування є водночас метаморфозою»[56]. Зауважене нами вище щодо психології свідчення дає змогу зрозуміти, якою мірою пригадуване, навіть за найщирішого наміру репродукувати лише справді сприйняте, пронизане й притлумлене фантазійними уявляннями, так що, врешті-решт, вже годі відрізнити справді пригадане від нафантазованого.

Ми вже зазначали, що фантазія відіграє вирішальну роль у людському діянні. Людина є істотою, яка може випереджати саму себе та хід справ, що вона робить якраз силою свого фантазійного уявляння. Ігрова, планувальна й творча фантазія дозволяють це зрозуміти досить однозначно.

Отже, так фантазія вплетена до усього душевного контексту[57]. Вона є пов'язувальним медіумом як у часовому вимірі душевного життя між минулим, теперішнім і майбутнім, так і у просторовому вимірі комунікації між душевним життям та світом. Не лише первинна уява, а й фантазійні уявляння є, образно кажучи, ланкою, сполучним мостом між даним у зовнішній сфері переживання світу та переживаннями внутрішньої ендотимної сфери, тематики наших прагнень та почуттів[58]. Якщо душа і світ становлять здатну до співіснування полярну єдність і, з іншого боку, людське буття зовсім не можна мислити інакше як «буття-у-світі», тоді, згідно зі сказаним, фантазія має світотворчу функцію. У цьому сенсі можна розуміти твердження Ясперса: «Фантазія є позитивною умовою здійснення екзистенції»[59]. Фантазія передовсім є тим, що проявляє власну творчу діяльність (спонтанність) вільної від довкілля, відкритої до світу людської особи з її тенденцією до самореалізації. Фантазія є ескізом, антиципацією світу як горизонту самореалізації й саморозгортання.

Звичайно, створений фантазією світ має щоразу різний зміст реальності, відмінну онтологічну вагу. Світ фантазії бажання є необов'язковим позірним світом ілюзій та мрій, до якого втікає людина, щоб знайти у ньому притулок від дійсності свого життя, його важкості, вимог і відмов. Але і тут виявляється світотворча функція фантазії. Мрійник, фантаст, якого ми відрізняємо від реаліста, у своїх ілюзіях створює протилежність світові, у якому живе, тому що людське душевне життя

можливе лише у горизонті світу. Спроможністю творити такий позірний світ людина завдячує своїй звільненості від «тут-і-тепер», яку їй дарують уявляння. Проте ця звільненість є шансом і загрозою водночас. Шансом — «як розширенням індивідуальної особистості»[60], як можливим виходом за межі теперішнього та його конкретного просторового горизонту, яким скута тварина. Загрозою — як можливим відчуженням від дійсності, яка визначає життя людини, хоче вона того чи ні.

Позірний світ фантазії бажання не завжди провадить власне життя поряд з дійсністю. Як ми вже показали, він також може бути вплетений у дійсність і стати словником, за допомоги якого цю дійсність читатимуть. Тоді нереальний та реальний світи проникають один до одного і лише гострі зіткнення дозволяють зрозуміти, що дійсність бачилася зовсім не такою, якою вона є, і є зовсім не такою, якою її бачили. Таким випадком є «життєва брехня», життя у вимірі «наче», під час якого обманюють самого себе і не хочуть бачити дійсність такою, якою вона фактично є.

У згаданих випадках закладений у фантазії ескіз світу виявляється проекцією: щось із тематики самовиявлення й самореалізації проникає у дійсність або переодягає її.

Але свою світотворчу функцію фантазія виявляє також і передусім у тому, що вона спроможна відкрити щось у дійсності. На відміну від проекції, це можна назвати евокацією: завдяки фантазії дійсність відкривається та стає видною. Це відбувається вже у первинній уяві, завдяки якій поле чуттєвих вражень ґештальтно поділяється на цілісності значущостей, а потім передусім у творчій уяві, яка спроможна на те, щоб щось помітити у чуттєво даному і відкрити у ньому щось, що ще заховане у безпосередньо сприйнятому. Таким чином проекція та евокація є двома різновидами, у яких здійснюється закладений у фантазії ескіз (антиципація) світу.

Зокрема щодо світовідкривальної дії творчої уяви, то, згідно з досвідом, вона може мати різний розмір від людини до людини. У будь-якому разі світовідкривальна сила фантазії є елементом структури доступного людині реального світу. Душевне життя і світ не існують у простому «і-зв'язкові». Душевне радше є членом світу і, як член, містить — так, щонайменше, здається — ескіз цілого. Цей ескіз є тим, що діє та показується вже у первинній уяві, а потім у творчій уяві. Як евокація фантазія входить до комунікації між душевним і світом, вона формує видимість світу, а також уможливлює ставлення людини до нього. Ми вже згадували про те, що Кант у першому виданні «Критики чистого розуму» наголосив на суттєвій участі фантазії у сприйнятті, точніше кажучи, схарактеризував фантазію як сполучну ланку та спільний корінь чуттєвості і розуму[61]. У світотворчій функції генія фантазія виявляє свій найвищий потенціал. В його інтуїції виявляється її когнітивна сила. Звичайно, в інтуїції також вже бере участь душевний процес, який виходить за межі діяльності простого уприсутнення в уявляннях та належить до третього щабля усвідомлення світу та орієнтування у ньому, тобто до мислення, до якого ми тепер звертаємося.

3. МИСЛЕННЯ

Коли вживаємо грецьке поняття νόησις (ноезіс) в його найзагальнішому значенні пізнання з допомогою мислення, то можемо назвати ноетичними процесами усвідомлення світу та орієнтування у ньому, у яких відбувається розуміння з допомогою мислення. Має сенс це робити тому, що, як виявиться, поняття духовності та інтелекту є надто спеціальними, щоб охопити процеси мислення в їхній сукупності.

Попередньо кажучи, дія мислення у контексті життя полягає у тому, що воно дає змогу людині усвідомити сприйняту дійсність буття й подій як доступне для огляду й впорядкування поле предметів, станів справ і змістів сенсу, які творять світ у справді людському сенсі. Ноетичні акти дають людині розуміння об'єктивно-предметного характеру дійсності, реляційних структур властивостей, які притаманні цілісностям значущості речей, істот і подій, а також розуміння взаємозв'язків буття і подій. Воно дає людині змогу орієнтуватися у життєвому просторі, в якому вона перебуває, воно подає людині світ у новій перспективі щодо фактів чуттєвого помічання й уприсутнення в уявленнях.

A. МОВА ЯК ЗАСІБ МИСЛЕННЯ

Перед тим, як звернутися до основних різновидів, у яких відбувається розуміння мисленням, треба вказати на зв'язок між мовою і мисленням. Чуттєве помічання, як і уприсутнення в уявленні, можливі без мови. Проте мислення нерозривно поєднане з мовленням. Уже у Платоновому «Софістові» йдеться про те, що мовлення — озвучене мислення. У Кантовій «Антропології» теж: «Будь-яка мова є позначенням думок, і навпаки, найкращий спосіб позначення думки — мова, яка є найбільшим засобом розуміти самого себе та інших. Мислення є мовленням із самим собою». Проте зв'язок між мисленням і мовою ще посутньо тісніший, ніж зазначено у цих формулюваннях, а саме такий вузький, що мовлення і мислення спершу годі відокремити[62].

Цього твердження не спростовує і той факт, що, здається, також буває передмовне, інтуїтивне мислення (Б. Ердман). Але з психологічного погляду інтуїція є попередньою стадією мислення, і її коріння сягає творчої уяви. Проте кожна така інтуїція потребує задля своєї дії розгортання, поділу та уточнення, а це можливо лише через мовне мислення. Досвід також свідчить, що мислення у сенсі утворення понять, актів судження та висновування нерозривно пов'язане з розвитком мови. Звичайно, можливо, що після завершення цього розвитку мислення емансипується від мови та відбувається у чистих розумових символах, що існує у математиці та логістиці. Але це можна вважати лише межовими випадками[63].

Ми використовуємо зв'язок між мовленням і мисленням, щоб з'ясувати своєрідний спосіб, у який нам дається світ у мисленому розумінні. При цьому необхідно повернутися до способу переживання

не здатної до мови одушевленої істоти, щоб звідси з'ясувати своєрідність того переживання, у якому світ завжди тлумачать та усвідомлюють завдяки мові. Моделлю не здатного до мови переживання поряд з дитиною приблизно першого року життя може також слугувати тварина. Хоча ми говоримо про мову тварин і маємо під цим на увазі певні процеси взаємного сигналізування, передусім приваблювання та остороги. Але це не є мовою у людському сенсі. Адже озвучення стає людським у сенсі мови лише там, де воно підноситься до рівня слова і заразом думки, лише тоді, коли структури звуку мають функцію називання та визначення та стають символами того, що об'єктивно мається на увазі. З відкриттям цієї функції в усвідомленні світу та орієнтуванні у ньому людини відбуваються потрійні зміни.

По-перше, відбувається фіксування світу через слово. Світ, до якого звертаються у слові, є визначеним, встановленим світом. Не здатне до мови переживання вичерпується плинністю вражень, які весь час змінюються. Воно є хвилею у течії події. Саме це змінюється у людини, коли вона відкриває слово. У слові людина зупиняє потік вражень. У звертанні до світу через слово враження поділяються на сталі комплекси значення та усвідомлюються як осяжне предметне поле орієнтування. Враження безпосередньо пережитого упорядковуються довкола ядра певних домінантних ознак, і водночас значно затемнюється те, що, окрім цього, також належить до цілості явища. Слово є символом тривкості у потоці явищ, воно зупиняє їхню плинність. А позаяк слово є засобом мислення, то у мисленні відбувається «знечасовлення часових переживань та виокремлення їх з потоку життя» (А. Венцль). Тож мова дає людині можливість вже ніби не плисти у потоці явищ, а піднестися над потоком й оглянути його. Не випадково, що розвиток мови починається з називання і це стається після того, як дитина навчилася випростуватися та з прямою ходою, піднятою головою та вільними руками протиставляє себе своєму маленькому світові. Називання світу є процесом організації, визначальним упорядкуванням і підпорядкуванням пережитого у життєвому просторі, у якому людина має піклуватися про своє існування.

Але фіксування у назві відкритого у переживанні світу є лише однією стороною відмінності між здатним і не здатним до мови переживанням. До цього додається інша сторона. Суб'єкт не здатного до мови переживання ще єдиний зі своїм довкіллям, він сам ще є його представником і його функцією. Натомість здатна до мови істота протистоїть своєму довкіллю. Разом з позначенням комплексних чуттєвих вражень символом слова внутрішньосвітово зустріте відсувається на певну відстань з тісної близькості образів. Отже, у мові відбувається не лише фіксування світу, а й відмежовування від нього. Не здатне до мови переживання ще перебуває потойбіч суб'єкта та об'єкта, «Я» та «не-Я». Такий зв'язок стає можливим лише з розвитком мови, переживання зазнає відокремлення між «Я» та «не-Я» лише у мовному звертанні до світу.

Отже, фіксування та відмежовування є тим, що здійснюється у відкритті та розгортанні слова. І якщо ми шукаємо спільної назви для того, що відбувається через відмежовування та фіксування у здатному до мови переживанні, то можемо сказати, що тут йдеться про щось на кшталт звільнення, а саме звільнення від безпосередності вражень. У переживанні, здатному до мови, душевне життя вже не захоплене потоком вражень, воно вже не переповнене мінливими враженнями, натомість стає ніби непохитним островом, об який розбиваються хвилі вражень. Воно стає командною інстанцією, яка упорядковує враження та відсуває їх з тісної близькості на відстань предметності. У такий спосіб завдяки мові людина звільняється не лише від безпосередніх вражень, якими її штурмує світ, а й водночас певною мірою здобуває орудну владу над світом: мова має для неї оперативне значення, вона є для людини інструментом практичної поведінки зі світом[64].

Але цим самим ще не все виявлено з того, що становить відмінність між здатним і не здатним до мови життям. Через спроможність до мови людина не лише набуває свободи щодо світу, вона також звільняється від німоти власного внутрішнього світу. Лише людина спроможна сказати, що вона страждає. Лише вона, завдяки ласці мови, спроможна позбутися самотності свого внутрішнього світу. Мабуть, спочатку здається, що тут немає жодної відмінності від не здатної до мови тварини. «Тварина страждає, — каже Гердер у своєму трактаті "Про походження мови", — схожа на героя Філоктета, коли їй болить, вона скиглить, стогне, наче залишена на пустельному острові, без надії на допомогу від іншого створіння. Це так, ніби вільно дихаючи, вона робить повітрям гучний, переляканий подих. Тут ми маємо справу з чутливою істотою, яка не може замкнути у собі жодного свого живого відчуття, яка у першу ж приголомшливу мить, без умислу та наміру, має висловити кожне відчуття у звуках... Ці зітхання, ці звуки є мовою. Отже, буває мова відчуття, безпосереднього закону природи». Проте Гердер додає, що неможливо дійти висновку про походження людської мови з таких виявів чуття. Отож звільнення від пориву внутрішнього світу, яке з німоти прагне до чутності озвучення, у людини є чимось принципово іншим, ніж у не здатних до мови тварин. Адже воно відбувається не в неартикульованих звуках, а в артикульованому слові, яке пов'язане з думкою. Примітивний вираз звуку ще сліпий, бо тільки там, де внутрішній світ послуговується словом і думкою, — вираз стає зрячим. Лише у слові наявний внутрішній світ переживання розгортається до горизонту предметно видимого. Адже саме слово є чимсь світовим і предметним. У ньому, на відміну від звукового виразу тварини, проявляється не лише суб'єктивний, безсвітовий стан на кшталт болю, жадання, роздратованості чи страху, а й те, як світ входить до внутрішнього світу переживання. Світ, який людина вдихає як враження у свій внутрішній світ, вона знову видихає у вигляді слова. У цьому полягає третє значення мови. Вона дана людині не лише для того, щоб звертатися до світу, визначати його та класти на відстань «Я» та «не-Я»,

а й для того, щоб його вимовляти і репрезентувати, щоб ословлювати дійсність з внутрішнього світу свого переживання.

«Споконвіку було Слово, і Слово в Бога було, і Слово було Бог. Воно в Бога було споконвіку. Усе через Нього повстало, і ніщо, що повстало, не повстало без Нього. І життя було в Нім, а життя було Світлом людей. А світло у темряві світить, і темрява не обгорнула його». Ці рядки, з яких починається Євангеліє від Івана, увиразнюють те, що у слові і через слово оприявнюється творіння й творець, так само, як і має на увазі Майстер Екгарт, коли каже, що світ є словом Божим і Бог вимовляє себе у світі. Якщо про слово тут говорять лише образно, то це можливо лише тому, що слово розуміють як оприявнення та упрозорення дійсного. І саме це є вищим сенсом мови. У звертанні до світу та визначенні його людина ще залишається у собі самій та при своїх потребах. Вона усвідомлює світ як орудне поле свого самозбереження та самореалізації. Але у вимовлянні світу зі свого внутрішнього єства людина виявляється істотою, яка здібна питати про сенс і спроможна упрозорити світ зі свого внутрішнього єства знаками думки.

Щоб ще раз підкреслити відмінність між здатним і не здатним до мови життям, скористаємось таким образом. З погляду людини не здатне до мови переживання постає як зачарування, і перетворення людини на німу тварину та рослину, про що нам розповідають казки, можна вважати виразом чар і скутості, у яких живе не здатна до мови істота. Припустімо, що цій істоті надали здатність до слова через акт творіння, вона позбулася тієї німоти, яка робить для людей вигляд тварини іноді таким зворушливим, у такому разі спосіб її переживання та «буття-у-світі» водночас змінюється, кайдани розбиваються, чари розвіюються і жива істота підноситься до рівня свободи, в якій їй досі відмовляли: до свободи перегляду й порядку, до свободи орудування світом і до свободи відкриття світу як дива творіння. Ця потрійна свобода є тим, що людині надає дар слова. Вона є тим, з огляду на що Гердер в його вже згаданому творі називає людину «першим звільненим невільником природи».

Б. ЯК ЗДІЙСНЮЄТЬСЯ МИСЛЕННЯ

Із з'ясуванням своєрідності здатного до мови переживання ми встановили рамки, у яких слід розглядати процеси мисленого розуміння як способу усвідомлення світу та орієнтування у ньому.

Розмаїті та складні процеси, в яких відбувається мислене розуміння, поділяються на три частини: на утворення і вживання понять, у яких предметно фіксуються характеристики явищ, далі на виявлення стосунків схопленого у поняттях через судження, висловлювання про факти й стани справ і, накінець, на висновок — схоплення взаємозв'язків станів буття й подій. *Поняття, судження та висновок* є трьома формами здійснення мислення, які розрізняє логіка з часів Арістотеля і на які також має спиратися психологія мислення. «Логіка є аксіоматикою розуму, а психологія є відповідною їй експериментальною наукою»[65].

а) Творення понять

Поняття становлять основу, ніби основний матеріал мисленого розуміння. Без понять неможливі судження та висновки. З феноменологічного погляду творення понять є виокремленням, абстрагуванням загальних істотних рис з наочно даного у сприйнятті та знову упри-сутненого в уявленні окремого випадку явища, якщо ці ознаки спільні для багатьох окремих явищ.

Уявлення і поняття

Ми вже казали, що уявлення є відображеннями сприйняттів, у яких певні головні ознаки чуттєво пережитого конденсуються до символів з мінімальним характером. Це стосується як окремих уявлень, так і передусім загальних уявлень, тобто стандартизованих і схематизованих відображень повторюваних чуттєвих вражень. Питання постає у тому, чи взагалі і наскільки відрізняються поняття від уявлень.

Є психологи, до яких передовсім належать представники асоціативної психології, які принципово заперечують відмінність між уявленнями і поняттями. Вони вважають, що поняття є нічим іншим як особливим різновидом уявлень. При цьому одні твердять, що завжди йдеться про індивідуальні уявлення у сенсі, що, коли ми, приміром, мислимо поняття трикутника, то завжди уявляємо визначений трикутник. Натомість інші вбачають у поняттях схематизовані уявлення, які виникають внаслідок того, що накладаються на себе різні схожі уявлення, через що спільні риси підсилюються, а індивідуальні відмінності розмиваються, на кшталт накладених діапозитивів. У такому разі поняття будинку було б нічим іншим як здобутим у такий спосіб загальним уявленням будинку, поняття трикутника — загальним уявленням трикутника.

Це ототожнення душевних змістів, які ми називаємо уявленнями та поняттями, не витримує точнішого феноменологічного осмислення. Коли на підставі спогаду уявляємо будинок, тоді ми усвідомлюємо лише початкову наочну даність будинку у відображенні. Це уявлення може репрезентувати певний колись побачений будинок (окреме уявлення) або схему будинку на кшталт накладених образів уявлення усіх досі сприйнятих будинків (загальне уявлення). Але в уприсутненні цих уявлень, як і в будь-якому уявленні, ми завжди ще маємо на увазі наочну даність, навіть якщо уприсутнення в уявленні ніколи не зможе досягнути наочності сприйняття. Отже, уявлення завжди стосуються конкретної наочності, з якою те, що вони репрезентують, дається у сприйнятті. Згідно з їхньою природою вони є репрезентантами сприйняття, в яких ми усвідомлюємо окремі явища переживань як це і те суще. При цьому сприйняття феноменологічно влаштоване інакше за уявлення. Воно має «втілений» характер, тобто у ньому даються нам не лише характеристики явища, а й також існування явища «тут-і-тепер». Ані в уявленнях пам'яті, ні в уявленнях фантазії ми не досягаємо цієї конкретної наочності та втіленості сприйняття. Але ми прагнемо, маємо

на меті, намагаємося якомога більше наблизитися в уявленні до втілено сприйнятого праобразу.

Отже, якщо уявленню властиво те, що воно ніби намацує конкретну наочність сприйняття, то саме у цьому полягає відмінність від тих форм схоплення світу, які ми називаємо поняттями. У понятті будинку зовсім не йдеться про наочне уприсутнення будинку, натомість про знання певних значущих ознак названої речі, наприклад, придатності будинку для життя. Я можу думати про це, не уявляючи будинок. Хоча мають на увазі основні ознаки, що містяться в загальному уявленні, але їх не уприсутнюють. Отже, знання про щось, думка про щось в актуалізації понять є іншим душевним процесом ніж уприсутнення в уявленні. Поняттю бракує інтенції на наочність. Якщо називаємо поняття абстрактним, то вказуємо на те, що, вживаючи його, ми уявляємо не певний трикутник, певний будинок, певну людину і також не загальну схему трикутника, будинку, людини. Те, що ми маємо на увазі, становить радше сутність трикутника чи будинку, що визначає його придатність для життя. Якщо ми, наприклад, виголошуємо речення: «жодна людина не мусить мусити», то у понятті людини ми знаємо про стан справ, не уявляючи його наочно. Ми чуємо про «нещасний випадок» і знаємо, що під цим мається на увазі, не дізнаючися ще чогось про конкретний процес. Таким чином ми можемо також дуже добре утворювати поняття — на кшталт поняття тисячокутника, — не уявляючи цього. Так само і з «кривиною простору», про яку говорить фізика, яку хоча й можна мислити як поняття, але годі реалізувати як уявлення.

Цілковито необґрунтованою є думка, що поняття є нічим іншим як уявленнями щодо таких понять, як чеснота або мудрість. Ми можемо уявити чеснотливі або мудрі вчинки. Але те, що ми маємо на увазі під поняттями чесноти або мудрості, є чимось іншим за конкретний випадок мудрого або чеснотливого вчинку, воно відокремлене, абстраговане від мудрого чи чеснотливого діяння. «Коли предмет уявлення або різних уявлень стає предметом поняття, тоді свідомість цілком по-новому ставиться до предмета, предмет дається свідомості у цілком новий спосіб» (Брентано). Цей новий спосіб мати предметні змісти у свідомості ми називаємо мисленою думкою, яка може відбуватися без уявлень, навіть якщо можна припустити, що принагідно вона ілюструється завдяки уявленням. З погляду феноменології уявлення та поняття цілком різні. З'ясування цього є здобутком експериментальної психології мислення (Вюрцбурзька школа, Кюльпе, Ах, Мессер, Бюлер, Марбе) на противагу помилці асоціативної психології. Ах називає поняття душевними структурами предметної свідомості, в яких відбувається мислена думка, на відміну від уявлень «усвідомленостей», Бюлер називає поняття просто «думками». Позаяк термін «усвідомленість» уже в донауковому мовному вжиткові наділений іншим значенням, до якого наше дослідження ще має повернутися, ми будемо вживати термінологію Бюлера й говорити про «думки». Отже, «думки» є особливими

душевними структурами, які й без зв'язку з уявленнями становлять зрозумілі змісти знання. У цій своїй своєрідності поняття виявляються дуже практичними для людського орієнтування у світі, адже вони заощаджують для нас звертання до конкретної наочності окремих речей, істот і подій, що дані у чуттєвому помічанні та на які націлене уявлення.

Те, що у психології взагалі могло дійти до ототожнення уявлень і понять, пов'язане з фактом, що між поняттям та уявленням, попри їхню сутнісну відмінність, існує генетичний стосунок фундування. Якщо поняття є матеріалом, завдяки якому відбувається мислене розуміння, то необхідною умовою можливості утворення понять є те, що ми маємо уявлення. Поняття посилається на низку ознак, які відповідають різним речам і подіям. Це передбачає те, що предметні змісти можуть усвідомлюватися заради здійснення зіставлення в окремих уявленнях. Отже, окремі уявлення є необхідною умовою для постання понять. Генетично зіставлення спочатку веде до утворення загальних, схематизованих і стандартизованих уявлень. Ці уявлення становлять сполучну ланку між уприсутненням в уявленні та мисленим схопленням у понятті. У цих уявленнях вже діє мислене розуміння остільки, оскільки воно веде до їхнього утворення на шляху зіставлення, але зіставлення вже є схопленням стосунку, отже, діяльністю мисленого опрацювання. Отже, у структурі усвідомлення світу та орієнтування у ньому загальні уявлення розміщені на місці, де відбувається перехід від уприсутнення в уявленні до мисленого розуміння. Але, крім того, поняття є чимсь іншим, ніж суто загальні уявлення. Те, що наше мислення відбувається із властивою йому швидкістю, можливо лише тому, що ми можемо вживати поняття, не мусячи усвідомлювати визначені змісти уявлення. Коли чуємо вислів «кожен — коваль свого щастя», то для його розуміння аж ніяк не треба, щоб ми уприсутнювали в уявленні усі або лише деякі ознаки стану щастя. Щоправда, поняття «щастя» задіює низку змістів уявлення індивідуального або загального ґатунку, але вони є щонайбільше на межі нашої свідомості. Ми розуміємо поняття «щастя», не ілюструючи його в уявленні. Отже, зв'язок уявлення та поняття можна узагальнити у такому твердженні: хоча генетично уявлення створюють основу для понять, фундують їх, є необхідною умовою їхньої можливості, але вони не тотожні їм за сутністю.

Про формування понять

Те, що відбувається в мисленні завдяки поняттю, це — відносно тривала констатація світу в думці, констатація й стабілізація тих вмістів, що даються у чуттєвому помічанні та в уприсутненні уявлень. Цей процес відбувається не одноразово, натомість має пройти довгий розвиток, який ми схоплюємо у розвиткові мови. Попередньою генетичною стадією формування понять є найменування. Спочатку це найменування є лише відтворенням, наслідуванням того, що дитина дізналася від дорослих. Беручи з них приклад, дитина звикає до

підпорядкування певних цілісностей значущості свого чуттєвого досвіду імені. Спочатку це відбувається суто асоціативно. Коли дитина зрозуміє зв'язок між предметами сприйняття та певними звуковими образами, і, отже, відкриє позначальну, або «називну функцію» (К. Бюлер) мови, починається особливе шукання назв у так званому питальному віці, у якому дитина прагне знати, як називаються речі. «Що це таке?» — це запитання ставить вона знову і знову.

Але це називання, під час якого позначають речі, є, як ми сказали, лише попередньою стадією справжнього формування понять. Хоча воно містить об'єктивацію, відсилання до чогось предметного, але ще не містить поняттєвого узагальнення (абстрагування). Уживані на початковій стадії найменування слова є власними іменами, індивідуальними позначеннями. Слово перетворюється з власного імені на поняття лише тоді, коли воно вже не є суто асоціативним підпорядкуванням звукового образу певному окремому предметові або сутності, а коли дитина застосовує певні слова до групи схожих предметів, тобто коли слова стають заступальним знаком спільних ознак різних змістів сприйняття. У цій ситуації вже наявне абстрагування через мислений акт зіставлення. Тепер зроблено перший крок до формування понять, досягнута перша сумарна класифікація світу у схемі понять.

Характерним для цього першого кроку є те, що слова застосовують до великої групи предметів чи істот, які узгоджуються або схожі лише в одній або кількох ознаках. Приміром, спочатку дитина одним словом позначає речі, які виявляють лише цілком поверхову аналогію чи схожість. Словом «собака» позначається не лише зоологічний собака, а й також теля, корова, кінь, коротко кажучи, усе, що має чотири ноги та хвіст позаду, отже, виявляє найзагальнішу образну схожість. Причиною цьому є три речі. По-перше, дитина має у розпорядженні обмаль назв, як наслідок, мусить кількома словами позначати багато речей. По-друге, невелика вимога до абстрагування: робити змістом поняття єдину чуттєву ознаку і застосовувати поняття до різних предметів, ніж абстрагувально узагальнювати більше ознак у поняття про речі. До цього, по-третє, додається те, що дитина лише поступово пізнає істотні властивості речей, які абстрагувально схоплюються у понятті. Під впливом досвіду, і на підставі вправляння у розрізнюванні й абстрагуванні, поняття диференціюються, а словниковий запас зростає.

б) Судження і висновок

Якщо поняття є «думками» про єдності буття та подій, то судження є схопленням у думці стосунків між такими єдностями. Вони є ґештальтними цілостями понять, у яких ми встановлюємо стосунок між схопленим і подуманим у поняттях.

Судження і поняття

Щоправда, слід зазначити, що між судженням і поняттям існує своєрідне поєднання. Судження міститься уже в понятті, поняття є узагальненням та абревіатурою судження, що проявляється у тому, що будь-яке поняття потребує дефініції, а дефініція здійснюється через судження. Якщо мислення є цілісним актом, тоді справжньою формою його акту є судження, схоплення стосунків, що їх водночас позначає поняття. Отже, судження та поняття нерозривно пов'язані один з одним, на запитання про пріоритетність одного з них так само годі відповісти, як і на запитання, що було раніше — курка чи яйце. «Поняття є як результатом судження, так і елементом у структурі нових суджень»[66].

У зіставленні з уявленнями про судження можна сказати те саме, що й про поняття. Вони також є «думками», тобто ненаочними переживаннями, які не пов'язані з актами уявлень. У будь-якому разі члени схопленого відношення, що маються на увазі у судженні, можуть бути більше чи менше проілюстровані в уявленні, але саме відношення є чимсь цілковито ненаочним, проте виразно усвідомлюваним.

Схоплені у судженні відношення є відношеннями буття, як річ та властивість (субстанція та притаманність), рівність (тотожність), схожість, відмінність і протилежність — їх схоплюють вже у понятті, або вони є відношеннями події на кшталт стосунків «якщо – то» (умовні), «щоб» (мети) або «тому – що» (причинові).

Якщо мовною формою поняття є слово, тоді формою судження є речення, найпростішою формою якого є поєднання підмета й присудка. Ми констатуємо, що троянда — червона, що гримить грім, коли креше блискавка, «тобто загально: що відбувається так і так»[67]. Отже, сформульоване судження не є, як поняття, справою, а — станом справ, стосунком речей до змісту.

Судження як «констатація»

Проте стосунок до світу, який твориться у судженні, цілковито відповідає тому стосункові, якого набуває людина через поняття у вживанні слова. Судження також є констатацією, установленням, ствердженням, заявою. І саме в цьому ствердженні розгортається, на противагу чуттєвому помічанню та уприсутненню в уявленні, новий та своєрідний стосунок до світу, якого ми набуваємо через мислене розуміння. У чуттєвому помічанні та уприсутненні в уявленні засвоюється винятково зміст усвідомлення світу в його емпіричній випадковості й мінливості. Натомість у судженні ми ніби перетворюємо світ на ґрунт, на який можемо стати, світ стає для нас горизонтом стану різних справ, які ми можемо або маємо враховувати. Цей встановлений світ є чимось іншим за суто чуттєво помічене або уприсутнене в уявленні. Встановлений у мисленому розумінні судження світ є перевіреним нами, а це

перевірення надає нашій поведінці опертя, якого не у змозі надати суто чуттєве помічання та уприсутнення в уявленні. Доки живемо у чергуванні суто чуттєвих вражень і наших уявлень, ми губимося у них, ми переповнені ними та самі є хвилею у потокові цієї повені. Лише у судженні ми здобуваємо твердий ґрунт під ногами. Природно, що судження, в яких щось встановлюють, здійснюється на підставі чуттєво поміченого та уприсутненого в уявленні. Але ми можемо чуттєво помічати та уприсутнювати в уявленні і без таких встановлень.

Характер твердження, що його має будь-яке судження, суб'єктивно виявляється у певності, переконанні. Якщо речення висловлене без переконання, то у психологічному сенсі це не судження. Певність, на яку спирається судження, може, мабуть, мати різні ступені істинності від імовірності або можливості аж до припущення.

Судження і висновок

Якщо судження є ноетичними актами, у яких ми встановлюємо стан справ, тоді висновки й висновування є схопленням стосунків між різними, встановленими у судженні станами справ через нове судження. «Висновування означає необхідне дедукування з одного чи багатьох цих суджень, але воно відмінне від них»[68]. Отже, висновування не є новим та самостійним різновидом мислення, відмінним від судження, а просто розширеним, комбінованим судженням.

Якщо ми враховуємо, що у понятті також вже міститься судження, що воно є абревіатурою судження, тоді судження, як слушно побачив К. Бюлер, виявляється справжньою первинною та основною формою мисленого розуміння. І якщо значення й дія судження у контексті людського життя спирається на констатацію, то це також стосується висновувального мислення. У новому судженні разом зі схопленим у висновуванні стосунком суджень усвідомлення світу та орієнтування у ньому підносяться на особливий щабель, відмінний від чуттєвого помічання та уприсутнення в уявленні. Послідовність змістів чуттєво поміченого та уприсутненого в уявленні, як і їхнє співіснування у просторі стає структурою залежностей, у якій усвідомлення демонструє нам світ як порядок взаємозв'язків і як поле наших планувань.

Розвиток функції судження

Щодо розвитку функції судження, то його генетично першою формою є неструктуроване речення-констанція, що константує згідно з логічною схемою «суб'єкт – предикат». Дитина ще довго розмірковує перед тим, як опанує мовно-граматичну форму судження, і вона робить це, коли увиразнює судження одним словом. Коли вона каже «тілець», то має на увазі, що «це стілець» або, може, те, що хоче сісти на стілець. Завдяки цьому слову вона здійснює твердження. Цю першу стадію розвитку функції судження називають «однослівним реченням». Його

місце заступає багатослівне речення у формі скупчення слів, нерефлектованого розташування окремих слів. Лише відносно пізніше дитина вивчає правильний порядок та відмінювання слів у структурованому реченні, а найпізніше — поділ на головне й підрядне речення.

Паралельно з цим розвитком також відбувається поступове формування мисленого схоплення інших стосунків, яке ми зазвичай називаємо «поясненнями». Перші дуже характерні імпульси до такого пояснювального схоплення поміченого та встановленого у світі, у якому мислення переходить від даності до даності, з'являється на тій важливій стадії розвитку, яку позначають як період частих запитань «чому?», або у другому питальному віці. У розумово жвавих дітей цей вік зазвичай починається на четвертому році життя і триває багато місяців.

Мабуть, думку про пояснювальне мислення в історичному розвиткові спочатку треба розуміти у дуже широкому сенсі. Спочатку зовсім не йдеться про пояснення, як його дає фізик, коли виявляє причинові взаємозв'язки. Потреба і здатність до каузального схоплення взаємозв'язків розвивається лише на десятому році життя. До того часу схоплення умовних стосунків відбувається за схемою «якщо – то» — якщо сяє сонце, тоді тепло, якщо я слухняний, тоді отримаю шоколад. Те саме і щодо схоплення стосунків мети, тобто взаємозв'язку дій або процесів та цілей, підвалини якого закладає запитання «навіщо?». Дитина вчиться розуміти ці взаємозв'язки, спостерігаючи дії дорослих, від яких залежить її добробут, і застосовує цю пояснювальну схему спочатку до процесів природи. Приміром, за Крогом, восьмирічний школярик на запитання «чому туман виникає переважно уночі, а не удень?» задовольняється відповіддю «тому що інакше удень було б погано видно»[69]. У будь-якому разі, факт полягає в тому, що доки у дитини прокидається потреба та здатність до справжнього каузального пояснення, спершу вона розуміє природні процеси, передовсім такі, які втручаються до метушні її практичного життя, телеологічно-фінально згідно з моделлю самостійно пережитих доцільних дій.

В. ПЕРЕБІГ МИСЛЕННЯ

Після обговорення форм будови мислення слід зупинитися на питанні про перебіг мислення та його закони. Психологія, мабуть, може відповісти на це запитання лише частково, адже воно також належить до компетенції логіки. Психологія може тільки суто описово виявити те, що у нас відбувається, коли мислимо.

Цим питанням переймалася експериментальна психологія мислення. Одним з її найважливіших результатів є такий факт. Під впливом традиції асоціативної психології протягом тривалого часу вважалось, що перебіг мислення можна пояснити лише завдяки законам асоціації. Лише експериментальна психологія мислення виявила, що

мислення у спосіб, як воно ставиться до своїх окремих утворень та упорядковує ці утворення у своєму перебігові, не скеровують або хоча б винятково та первинно не скеровують закони асоціативної репродукції, натомість ним завжди диригує цілісна передбачальна настанова, «антиципаційна схема»[70], тобто запитання й шукання, у якому запитане і шукане, що їх віднаходять лише у судженні, наперед задані у своєрідній невизначеній формі, ніби у порожній схемі. Кожен акт мислення має ціль, завдання, а ця ціль діє як «детермінувальна тенденція» (Н. Ах), яка визначає перебіг мислення. Природно, що при цьому асоціації також відіграють роль. Але те, які саме асоціації актуалізуються, залежить від антиципаційної настанови, що закладає підвалини перебігу мислення. Асоціюється лише те, що пов'язане зі ставленням запитання, яке уґрунтовує мислення, а також із антиципаційною схемою. Асоціації також готують цілком визначені вже здобуті зміст знання та досвіди для звершення думки. Отже, усе продуктивне мислення з огляду на його перебіг має ґештальт, воно вже на початку свого звершення містить ескіз цілого, який визначає окремі зміст та кроки цілого. Те, що у мисленні відбувається в сенсі такої цілості, є реорганізацією матеріалу нашого знання для нових цілей та завдань.

Якщо мислення у такий спосіб має ґештальтний характер, то це якраз і увиразнює той факт, що актів мислення також стосується закон динамічно-цілеспрямованого керування. Мислення також підпорядковане цілості контексту життя. «В почуттєвому супроводженні як сумніву, шукання й запитання, так і відповідання через судження, виявляється рушійне підґрунтя усього мислення від найпростішого заперечення аж до найскладніших дослідницьких робіт»[71].

Отже, якщо психологія свідчить, що перебіг мислення у такий спосіб центрально-душевно скеровують, детермінують та формують до рівня цілого (ґештальта) рушійні переживання, то вона все-таки не у змозі вичерпати закони мислення. Схоплення мисленням стосується пізнання істинного та дійсного. Щоб досягнути цього пізнання, мислення має бути правильним. Але закони правильного мислення вже не визначає психологія, а логіка. Психологія є досвідною наукою, яка встановлює реальні закони, натомість логіка — це нормативна наука, наука про значущості й закони, які годі вичитати на мапі досвіду, оскільки вони є ідеальними законами та нормами. Закони асоціації та закон детермінувальної тенденції є психологічними реальними законами. Але закономірність, з якої ми висновуємо: якщо A > B, B > C, тоді A > C, не зчитують з досвіду: як логічний закон вона значуща незалежно від будь-якого досвіду. Отже, питання про закони мислення, якщо воно є правильним та має вести до пізнання, виходить за межі сфери емпіричної психології. Але ця закономірність все-таки свідчить, що душевне життя вбудоване до понадсуб'єктивних, понадпсихологічних фактів, які істотно визначають те, що відбувається у мисленні. Вона показує, що у душевне життя додається щось, що перебуває потойбіч його.

Г. РОЛЬ МИСЛЕННЯ У ЖИТТІ ЛЮДИНИ

Усвідомлення того, що мислення керується тематично і що в його основі лежать процеси розпитування і розшукування, що передують йому, набуде особливого значення тоді, коли ми ще раз поглянемо на роль мисленнєвого розуміння у сукупності людського життя та переживання. На початку нашого розгляду мислення ця роль зводилась до того, що ноетичні акти слугують орієнтації людини у світі. Це формулювання потребує нині диференціації, а саме розмежування подвійної функції мислення: раціонально-технічна та ідейно-інтуїтивна. В основі кожної з них лежить своя особлива проблема, з чого випливає подвійне значення мислення у контексті людських життєвих взаємозв'язків і переживань.

Раціонально-технічна функція мислення

Його раціонально-технічна функція полягає у тому, що мислення надає нам (шляхом встановлення понять і визначення взаємозв'язків) можливість пізнавати світ як певний порядкок речей і стан справ, завдяки чому ми набуваємо здатність практичного підходу до дійсності й обходження з нею. У раціонально-технічній функції мислення світ перетворюється з того, чим він є на початку лише у чуттєвому сприйнятті, а саме «безкінечним полем несподіванок» (Ґелен), на поле доступних можливих орудностей*, які дають нам орієнтир для нашої поведінки.

Ця дія раціонально-технічної функції мислення, удоступлення світу, закладена у зародку ще на попередній стадії формування понять — присвоєнння імен. Коли ми звертаємося до світу і приписуємо його явищам імена, він фіксується, закріплюється, визначається і дистанціюється нами не лише у побіжності і нав'язливості його явищ, а й потрапляє також в орудну сферу діяльності людини. Адже оскільки слово підлягає орудній владі людини, яка звертається до світу, то людина у вкрай чіткому розумінні володіє завдяки слову як знаку, що означає сприйняте, має також орудну владу над тим, до чого вона звертається. Присвоєння імен є актом підкорення, отримання в руки, заволодіння і удоступлення. «Володіти словом, — твердить Вільям Джеймс у своїй праці "Прагматизм", — у певному сенсі означає володіти світом». А те, що називання у його первинному намірі є актом прагнення підкорити та заволодіти, засвідчують чимало емпіричних фактів. Сюди належать насамперед словесні заклинання примітивних народів; те, що згадування певного імені здатне викликати його носія, що слово робить доступним об'єкт позначення. «Соломон знав імена духів, і завдяки цьому вони корилися його волі» (В. Джеймс). Сюди належить також страх називати ім'я диявола, адже вимовляння імені викликає його

---

* Зоруднення — *нім.* Verfügbarmachen.— *Пер.*

носія. Усе чаклунство по суті ґрунтується на цій магічній владі слова. Там, де чаклують, слово відіграє головну роль. Саме з огляду на магію слова слід розуміти глибокий сенс казки про Румпельштільцхена. Таємниця влади цього домовика ґрунтується на незнанні його імені. Однак як тільки розкривають його ім'я, він знесилюється й гине. Проте первинна магія і сила слова залишаються й досі дієвими навіть поза межами казок і магії, серед цивілізованих і освічених людей. Вони уявляють, що підкорили певне явище і закріпили його у сфері власної орудності, щойно надали йому певну назву. До певної міри це так і є. Географічна карта із вказаними іменуваннями перетворює певну територію на «оперативну базу», на поле орудності. З допомогою імені, хоч і поверховому розумінні, ми володіємо світом і знаходимо у ньому своє місце.

Так слово, після того, як у називанні розкривається його визначальна сила, стає, подібно до діючої руки, інструментом поводження людини зі світом. І як з уявлення розвивається певне поняття завдяки іменуванню, так і зоруднювальна сила промовляння у випадку інтелектуальної функції мислення досягає максимальної дії у знаному розумінні поняття та у встановленні суджень. Інтерпретований в раціонально-технічній функції мислення світ є, власне кажучи, з функційного погляду світом, визначеним і доступним. У цьому самому сенсі Петерман, зокрема, говорить про «зв'язок структур мислення з організацією активного поводження зі світом у бажаннях і діях»[72]. Мислення у своїй раціонально-технічній функції є, як каже Ґелен, «спрямованою назовні системою тлумачень і позначень, органом планування та огляду, керівним органом діяння, системою звільнення», яка спрямована на «усування безпосередніх образних змістів, відсунення сенсорних даних (Entsinnlichung)»[73].

Отже, з погляду раціонально-технічної функції мислення світ розглядається на кшталт окремих речей і визначених обставин, які упорядковані у мережу перехресних взаємопосилань і закономірних стосунків, з метою їхнього зоруднення та зберігання їхньої орудності.

Позаяк вже було сказано, що мислення є душевним актом, вбудованим у цілісний уклад життєвих взаємозв'язків і переживань, то і в основі інтелектуально-технічної функції мислення лежить цілком конкретне запитання, а саме: наскільки дійсність піддається людській орудній владі, наскільки її можна вирахувати з допомогою мисленнєвих знаків і формул визначених станів справ. Мислення у своїй інтелектуально-технічній функції використовується як інструмент практично-доцільного знаходження свого місця у світі. Це свого роду пристосування людського середовища до певних потреб людського індивідуального самобуття. Точніше кажучи, мислення слугує рушіям самозбереження, самореалізації та здобуття орудного впливу. З допомогою раціонально-технічної функції мислення ми виокремлюємо з мінливих явищ дійсності ті ділянки, які піддаються розумінню як придатні для практики предмети, а їх розмаїття — як закономірний

уклад взаємозв'язків. Поняття і закони, завдяки яким світ при цьому розуміється як предмет досвіду, становлять категоріальний апарат, з допомогою якого людина конфронтує, ба мусить конфронтувати з дійсністю, оскільки вона намагається віднайти точки опертя для свого практичного поводження зі світом та орудування ним. Те, що це взагалі можливо і приносить результати, мусить, певна річ, ґрунтуватися на тому, що наше мислення відповідає структурам певних шарів дійсності і пристосоване до них. Ця раціонально-технічна функція мислення була нещодавно представлена А. Ґеленом[74] у глибоких та ґрунтовних аналізах. Щоправда, цілком однобічно, оскільки Ґелен взагалі розглядає мислення лише з боку його раціонально-технічної функції та тлумачить його винятково як інструмент, як засіб пристосування та компенсації природної недосконалості людини. Тим часом раціонально-технічна функція далеко не вичерпує можливостей та значення мислення у контексті людського життя.

Інтуїтивно-ідейна функція мислення

Окрім своєї раціонально-технічної функції, мислення виконує понад те ще іншу, ідейно-інтуїтивну функцію, суть якої найкраще висвітлює мова поетів. У поезії, вбрана у слово і речення думка, розкриває дійсність такою, якою вона переживається у внутрішньому світі серця, причому так, що стає зрозуміло, як саме це мовно-мислене формулювання підносить цю наосліп та імпульсивно пережиту даність до світла збагненного, явленого явища, надаючи йому предметних обрисів. Поезію можна зрозуміти лише з внутрішньої потаємності душевного життя. Проте сама ця внутрішність залишається незрозумілою, скутою в темряві й імпульсивності ірраціональності, поки не знайде свого висвітлення у думці. У своїй «Естетиці» Ґеґель сформулював це так: «Найближчим до реальності внутрішнім єством є саме внутрішнє єство, отже, вихід із самого себе означає винятково звільнення від безпосередньої, німої і позбавленої уяви концентрації серця, яке зважується на вимовляння самого себе, а тому те, що досі було лише відчуттям, схоплюється і висловлюється у формі певних поглядів і уявлень»[75]. Отже, в інтуїтивно-ідейній функції мислення — і це стосується не лише творчості поета — відчуття внутрішньої потаємності душі визволяється від невимовленості і темної імпульсивності безпосереднього суб'єктивного переживання і переходить у стан відкритості, який найкраще позначити як відкритість смислу. «Смисл» означає тут більше, ніж закладення «окремих поняттєвих думок... у замкнену форму мислення»[76], натомість це стосунок помисленого та пізнаного до внутрішнього життя серця.

Отже, ми вже наблизились до питання, в який спосіб інтуїтивно-ідейна функція мислення входить в уклад людських життєвих взаємозв'язків і переживань. Мислення завжди керується динамікою і тематикою закладених в його основі процесів розпитування та розшукування.

І якщо мислення в його раціонально-технічній функції приводиться в дію тематикою і динамікою самозбереження, самозабезпечення, самореалізації, зоруднення та здобуття влади, вбачаючи у мислено-сприйнятому вартості доцільності, то у інтуїтивно-ідейній функції висвітлені шляхом мислення змісти смислу виступають як об'єкти розпитувань і розшукувань. Смисл пізнається усюди там, де те, що нам показується у внутрішньому світі, постає перед нами, звертається до нас як значуще за своєю суттю, як «демонстративна буттєва цінність» (Бойтендейк). Вірш Ґете «Над гірськими вершинами спокій...» містить визначення у формі оціночних суджень. Однак це не визначення в операціоністському сенсі слова, в яких висловлене має «демонстративну буттєву цінність», вислови про щось, що володіє легітимністю, вагою і значущістю свого існування не з погляду посилань поводження і доступних можливостей, а на основі себе самого як чогось наявного і діючого, у чиєму горизонті розташоване наше існування. Пізнавання таких смислових цінностей відбувається *у трансперсональних почуттях*, у внутрішній потаємності серця. Отож інтуїтивно-ідейна функція мислення полягає у тому, що суб'єктивне переживання смислу, яке супроводжує зустріч зі світом, знову упредметнюється до змісту та образу світу, що воно підноситься до світла об'єктивного смислового змісту, або, як ще можна сказати, підноситься до видимості ідеї. *Ідея* — це мислене предметне висвітлення того, що у внутрішній потаємності серця переживається як цінність смислу; так, наприклад, внутрішня потаємність релігійного переживання знаходить своє мислено-предметне висвітлення в ідеї Бога чи святого.

Здійснюючи упредметнення, інтуїтивно-ідейна функція мислення також створює доступний для огляду, впорядкований та взаємопов'язаний горизонт дійсності; проте це не горизонт відповідних доцільних предметів і обставин речей, яких ми очікуємо і з якими маємо справу, а — горизонт смислових змістів, які дозволяють визначити себе з допомогою понять і пов'язати один з одним.

Отже, якщо вирішальним для інтуїтивно-ідейної функції мислення є момент сенсу (смисловий момент), то стає очевидною її відмінність від раціонально-технічної функції. В останній думки є стосунками або вузлами стосунків, важливих для тематики нашого самозбереження та підкорення світу. Зрозуміти означає буквально — захопити, взяти певне явище у свої руки, впорядкувати його у схему відношення як середовище орудностей (доступних можливостей). Натомість у інтуїтивно-ідейній функції думка εἶδος, ідея, є значущою сама по собі і є дієвою, випливаючи сама з себе. Ідея звертається до людини сама по собі, тоді як у понятті й судженні, якщо ті вживаються лише як засіб інтелектуальної функції мислення, людина звертається до світу і бере його під свій контроль. Обидві функції мислення забезпечують людині орієнтир та опору в світі. Раціонально-технічна функція надає їй їх, коли та, виходячи з тематики свого індивідуального самобуття, вимушена давати собі раду у світі і робити його для себе доступним. Натомість інтуї-

тивно-ідейна функція надає людині орієнтир і опору в тому разі, коли та є істотою, яка спроможна ставити запитання і шукати на них відповіді, виходячи за свої межі, і жадає участі у смислових цінностях буття і дійсності. При цьому ідея чинить на суб'єкта запитання рушійний і дороговказний вплив, виявляючи у цьому свої живі і життєдайні властивості у такий спосіб, якому немає аналогів у сфері інтелектуально-технічної функції мислення. У випадку останньої стан справ визначається думками лише для того, щоб таким чином бути підкореним і доступним. Натомість ідея є такою думкою, яка розгортає динамічну живу дію, промовляючи до суб'єкта пізнання та закликаючи його.

Як і раціонально-технічну функцію мислення, інтуїтивно-ідейну також можна звести до мовних аспектів. Вже було сказано, що мова є не лише промовлянням і мовленнєвим трактуванням світу, яке слугує лише його фіксуванню та удоступненню, але їй притаманне також ще інше значення, яке полягає у вимовлянні світу. Людина є не лише істотою, яка промовляє до світу, визначає його та уречевлює як поле діяльності свого буття, а й істотою, яка здатна понад те дати вимовитись світу, дозволити дійсності самій виговоритись за себе, щоб та показала себе не з перспективи людських потреб індивідуального самобуття, а, зі свого боку, як те, що є чи повинно бути, так би мовити, ідеєю всього сущого.

Це подвійне значення мови відображене у подвійній функції мислення. Якщо у своїй раціонально-технічній функції мислення є засобом організації світу і буття в ньому, а його здобуте таким чином знання є тим, що М. Шелер називає «панівним знанням», то у інтуїтивно-ідейній функції воно є засобом тлумачення світу як порядку смислових змістів, ідей, сутностей буття і дійсності, пізнання яких завжди відбувається через внутрішнє життя душі.

Здійснене розмежування раціонально-технічної та інтуїтивно-ідейної функцій мислення не повинно, втім, жодним чином розумітись так, начебто вони позначають дві форми будови мислення у сенсі різних душевних здатностей чи інстанцій. Тут йдеться лише про два суттєво різні напрямки, в яких діє мислення, νόησις, а саме згідно з постановою питання, яка спричиняє цю дію. У першому випадку — це питання про світ як про середовище можливостей та підручностей, у другому — питання про світ як смисловий горизонт існування. Тому також трапляється, що інтелектуально-технічна функція мислення, слугуючи самозбереженню, самозабезпеченню та самореалізації, може набувати форм хитрості, підступності та лукавства, тоді як для інтуїтивно-ідейної функції мислення таке слугування неможливе.

У науковій психології на подвійну функцію мислення досі не зважали. Мислення розглядали та описували здебільшого в його раціонально-технічній функції. Штерн В. — єдиний, у чиїй «Загальній психології» інтуїтивно-ідейна функція мислення набуває своєї повної значущості. Він твердить про «мислення смислу», на відміну від «мислення предметів і стосунків», і каже: «До властивого значення «смислу»

наближаються лише тоді, коли залучають глибинний вимір. Настільки як особа має «глибину», так і світ для особи. Ті переживання, які постають із безпосереднього контакту особи та світу, мають поверховий характер, але вони вказують на інше — приховане, а прагнення дістатися цього іншого означає шукати «смисл» особи та світу. З огляду на шуканий глибинний «смисл» не лише «чуттєвість» видається поверховою, а й уявлення та мислення, якщо воно поширюється на окремі предмети та стосунки. Отже, це значення «мислення смислу» важить так само для глибини особи, як і для глибини світу. Ми намагаємося поглибити сенс власного існування, власної долі, проте так само й смисл світу, смисл природи, смисл історії, смисл націй»[77]. Мислення сенсу Штерн також пов'язує з прагненнями, які ми позначили як трансперсональні прагнення. Мислення сенсу виникає «з "інтроцептивної тенденції" людини, тобто з прагнення засвоїти об'єктивні смислові змісти світу, а отже, збільшити власну самоцінність»[78]. Отож мислення становить «значно більше, ніж голий інструмент»[79].

4. СПІВВІДНОШЕННЯ СТУПЕНІВ УСВІДОМЛЕННЯ СВІТУ ТА ОРІЄНТАЦІЇ У НЬОМУ

Здійснивши розрізнення раціонально-технічної та інтуїтивно-ідейної функцій мислення, ми завершили обговорення не лише мисленого розуміння, а й усвідомлення світу та орієнтування у ньому. Оглядаючись назад, можемо твердити, що усвідомлення світу та орієнтування у ньому мають *триступеневу будову*, яка в перебігу душевного розвитку розгортається у часовій послідовності як *відчуття, уприсутнення в уявлянні та мислене схоплення*. Виявилося, що у цілості цієї побудови попередній ступінь щоразу закладає вищий, тобто становить умову його можливості. Так, відчуття (сприймання) є умовою можливості уприсутнення в уявлянні, завдяки якому людина з ув'язнення у «тут-і-тепер» переходить до відкритості світу, а уприсутнення в уявлянні становить умову можливості мисленого схоплення, того генетично найпізнішого ступеня усвідомлення світу, на якому світ з течії чуттєвих вражень і гри уявлень наближається до відносно тривалого та стійкого поля орієнтування в обставинах і смислових змістах. На кожному з цих ступенів світ проявляється у визначений, властивий лише для цього ступеня спосіб та обсяг, тому цілість світу, доступного для повністю розвинутого душевного життя, має потрійний горизонт, сумісний з образом трьох концентричних півкіл: горизонт чуттєво поміченого, горизонт уприсутненого в уявлянні та горизонт помисленого.

Але цю побудову, як ми вже підкреслювали у нашому викладі, не треба розуміти так, ніби акти відчуття, уприсутнення в уявлянні та мислення схоплення відбуваються ізольовано поряд один з одним, а їхні змісти є відокремлені. Дійсність радше відповідає основному законові інтеграції, тобто вони переплетені один з одним.

Сплетення уявляння і відчуттів

Ми вже згадували про те, що у сприймане нами вплітається багато уявлянь, а саме так, що до фактично даного у відчуттях ми додаємо щось зі скарбниці наших уявлянь про пережиті значущі єдності, приміром, при вигляді яблука — його смак, при вигляді троянди — її запах, при вигляді будинку — його внутрішній простір та задній бік.

Окрім того, переплетення уявлянь та відчуттів слід припустити під час упізнавання. Зрозуміло, що набуте уявлення, яке, доки ми у змозі його самостійно усвідомити, актуалізується поштовхом сприйняття та надає чуттєво поміченому своєрідну якість уже відомого. Урешті-решт, слід ще раз згадати про дію фантазій бажання та страху, які на шляху проекції вплітають фактично сприйняте до уявлянь того, чого ми чекаємо з бажанням або боїмося з турботою.

Сплетення мислення і уявляння

Мислення також відповідним чином інтегроване з уявлянням. Коли ми здійснювали розрізнення окремих уявлянь та загальних уявлянь, тоді, як ми виразно зауважимо, у загальних уявляннях мислення бере участь вже остільки, оскільки для свого утворення воно потребує зіставлення окремих уявлянь, але саме це зіставлення вже містить абстракцію та є схопленням стосунку, отже, спирається на дію ноетичних актів. У цьому сенсі загальні уявляння є сполучною ланкою між уявляннями та мисленням. Такі загальні уявляння, зі свого боку, впливають на чуттєве помічання, про що свідчить феномен константності речей. У нашому уявлянні вугілля фігурує як чорне, а тарілка як округла, і так само вони постають для нашого чуттєвого сприйняття як чорна і округла, хоча фактично дана для наших чуттєвих органів схоплення якість світла вугілля на полудневому сонці є сірою, а якість форми тарілки по діагоналі — еліптичною.

Сплетення мислення і відчуття

Як і у феномені константності речей, мислення через загальне уявляння опосередковано впливає на відчуття, оскільки у загальному уявлянні вже беруть участь ноетичні акти, тож мислення також може прямо переплітатися із чуттєвим сприйняттям. Коли ми заходимо до кімнати, а після короткого перебування у ній знову виходимо, а потім нас запитують, що ми помітили, то часто можемо лише сказати: багато стільців, стіл, книжки, заклеєні шпалерами стіни тощо, але не зможемо повідомити, як ці речі виглядали. Цей факт свідчить, що у нашому сприйнятті ми переважно не схоплюємо конкретної повноти того, що дається через чуття, натомість вже у відчутті ставимося до речей у формі знання. Виявляється, що дуже часто у нашому чуттєвому усвідомленні світу схематизм понять як формул знаннєвого ознайомлення та встановлення долучається до відчуття.

Образне враження і схоплення суті речей

Ми змушені зробити ще одне важливе розрізнення у колі сенсорних відчуттів, а саме розрізнення образного враження і суті речі. Про образне враження говоримо тоді, коли усвідомлюємо фактичну повноту чуттєво даного у ґештальтному поділі на цілісності значущості, але ще не ставимося до неї у формі констатації. При цьому поняття образу не слід обмежувати оптичними враженнями. Образні враження існують в усіх ділянках чуттів. Акустичними образними враженнями є виття, свист, шелест, гуркіт, ревіння, гомін, горлання, хрускіт, брязкотіння, сплеск, тупотіння, дзюркотіння, харкіт, клацання, а також шипіння, дзижчання, тріскіт, бекання, іржання[80]. Зрештою, відмінності між мажором і мінором є також такими образними враженнями.

Отже, якщо в образному враженні усвідомлення світу переживається лише в їхній якості, а саме в їхній цілковито конкретній повноті як цілісності значущості на кшталт образу дерева, квітки, мелодії, людського обличчя, то розуміння суті є упорядкуванням відчутих цілісностей значущості до рівня розуміння взаємозв'язку між цим і тим. У *схопленні суті* ґештальтно поділене сприйняття дається нам у знанні того, про що йдеться, у ньому відчуте враження вже опрацьоване у будові мислення. Схоплення суті вже завжди містить поняттєвий момент, об'єктивацію та констатацію.

Отже, у схопленні суті безпосередньо сплітається чуттєве враження та мислення. У схопленні суті відчуте фільтрується крізь окуляри відомого, при цьому ми зовсім не усвідомлюємо фактичної повноти чуттєво даного. Її ніби затуляє, маскує знаннєва думка. Робиться «демонтаж безпосередніх образних вражень» (Ґелен).

Цим самим образне враження і схоплення суті стають у певну протилежність. У схопленні суті речі ми звертаємося до зустріненого у світі, пристосовуємо його до відомого контексту і до мисленого орієнтирного поля; натомість образне враження звертається до нас та охоплює нас. Образ як зміст нашого сприйняття стає безпосереднім у нашому внутрішньому світі, образне враження завжди пронизане почуттями. Враження є «наочними, сильно емоційно насиченими, значущими для кожного нашого життєвого стану аспектами певних фрагментів дійсності»[81]. У цій своїй своєрідності вплив сприйнятих вражень має силу полонити та будити нас, воно притягує та відштовхує. Натомість у схопленні суті ми фіксуємо помічене у світі та дистанціюємося. Кожне враження має обличчя, воно має фізіогномічний характер та живе в ньому, адже лише живе має обличчя. Натомість у схопленні суті предмет не має обличчя, а лише контури речі, стану речей. Окрім того, враження є замкненою у собі цілістю. Натомість схоплення суті й зафіксоване ми завжди розташовуємо в координатах у зв'язку посилань нашого мислено опрацьованого простору існування, у якому маємо орієнтуватися. У схопленні суті ми здійснюємо щось у світі, зоруднюємо помічене, підкорюємо його та звільняємося від зусилля дивитись

на його чуттєву повноту. Натомість вплив сприйнятих вражень має «пафосний» характер. Наочна повнота та невичерпність образного враження справляють на нас вплив, вони вражають нас. Вигляд смачної страви змушує нас «ковтати слину», враження злиднів «стискає» наше серце.

Відмінність між образним враженням і схопленням суті з очевидністю виявляється у душевному розвитку людини. У випадку з малюками говорять про «фізіогномічне» переживання світу (Г. Вернер, О. Кро) і цим самим мають на увазі факт, що на ранній стадії душевного розвитку дитина (часто аж до четвертого року життя) переживає чуттєво сприймане здебільшого не як речі, що якось влаштовані, а як реальності, які мають обличчя і промовляють до дитини дружньо чи вороже, привабливо чи загрозливо тощо. Приміром, піч є не річчю, що слугує для певних цілей, а сутністю, яка поглинає вогонь і має амбівалентну зворушувальну якість: як сховище тепла, коли назовні зимно, і є злою, якщо підійти до неї близько. Протягом розвитку ці образні враження блякнуть, а сприйняте поступово набуває значення речі. Ця зміна, поза сумнівом, зумовлена розвитком мови, а також здійснюваного у ній мисленого опрацювання. Тією мірою, якою до відчуттів інтегративно долучене мислення, сприйняте втрачає наочний образний зміст. Це все про сплетення ступенів усвідомлення світу.

Отож, якщо акти відчуттів, уприсутнення в уявлянні та мисленого схоплення інтегративно проростають один в одного у вказаний спосіб, то все-таки залишається чинним те, що ці акти відкривають особливі горизонти світу, які мов концентричні півкола розташовані один біля одного. Уявлення розширюють світ за межі вузького кола «тут-і-тепер», яке відкривається у відчуттях, а акти мислення перетворюють цей розширений світ на доступне для огляду та упорядкування поле, у межах якого людина має піклуватися про своє існування в його багатоґештальтній тематиці. *Людина живе у світі трьох вимірів: відчуттях, уприсутненого в уявлянні та схопленого мисленням.*

Передній погляд на особисту надбудову

Ці ступені, очевидно, розміщені вертикально, що змушує нас поміркувати над методичним перебігом нашого обговорення. Основним принципом нашого викладу душевного життя ми зробили поєднання горизонтального розгляду за моделлю функційного кола переживання з вертикальною будовою внутрішньої структури, поділу на шари душевного життя. Тому наш виклад ми почали з тих членів горизонтально влаштованого душевного функційного кола, які — з вертикального погляду — належать до найглибшого душевного шару. Це стосується прагнень та почуттів як переживань ендотимної основи. Провідною думкою, яка потім спрямовувала наш розгляд від обговорення ендотимних процесів і станів до основних фактів усвідомлення світу та орієнтування у ньому, була модель функційного кола

переживань, яка вказувала на розгляд душевного життя у горизонтальній сплетеності душі та світу. Адже прагнення та почуття завжди передбачають факт усвідомлення світу. Якщо тепер виявилося, що усвідомлення світу та орієнтування у ньому розгортаються в актах трьох щаблів: відчуттів, уприсутнення в уявлянні та мисленого схоплення, то тут вже маємо не лише горизонтальний стосунок до світу, а водночас вертикальний розподіл у структурі особи. Отже, те, що ми дізналися про усвідомлення світу та орієнтування у ньому через провідну нитку горизонтального розгляду функційного кола переживань, знову повертає наш погляд до вертикального розгляду структури. Акти мислення, наскільки вони пронизані ендотимною тематикою та динамікою прагнень запитання й пошуку, належать до душевного шару, який у загальній структурі особи розташований вище, ніж ендотимна основа з належними їй прагненнями та емоційними переживаннями. Це шар «особової надбудови», де відбувається свідоме діяння та будь-яке вирішування. Але тому, що до цієї особової надбудови належать не лише процеси мислення, а й також певні форми дієвої поведінки, а саме свідомих вчинків, ми мусимо зачекати з нашим обговоренням особової надбудови та його відокремленням від ендотимної основи, і спочатку, залишаючись у горизонтальному розгляді душевного життя та завершуючи його четвертим членом душевного функційного кола, звернутися до активної поведінки. Тоді наш розгляд душевного життя дійде до того, що ми завершимо його тим самим аспектом, з якого й починали, а саме аспектом внутрішньої структури особи.

РОЗДІЛ 2
ПОВЕДІНКА

Значення, яке має поведінка у контексті душевного життя, треба оцінювати на підставі дієвості потягів і прагнень як першого члена душевного функційного кола. Під час їхнього феноменологічного висвітлення ми зазначали, що потяги та прагнення пронизані відчуттям «ще – ні», яке слід подолати, тобто вони спрямовані на ціль, якої треба досягнути. Саме цьому досягненню слугує четвертий член душевного функційного кола, поведінка. У ній завершується динаміка рушійних переживань і замикається функційне коло переживання.

1. ОСНОВНІ ХАРАКТЕРИСТИКИ ПОВЕДІНКИ

Спочатку доцільно точніше визначити своєрідність і структуру того, що слід розуміти під поведінкою.

Теорія рефлексів

Тут ми виходимо з досліджень певних психологів і біологів, які розуміють поведінку як сумарність та асоціативне поєднання рефлексивних рухів. Під рефлексом ми розуміємо власну діяльність організму, яка налаштована на визначений подразник, що заторкує периферійні органи чуття регулярно, із приблизно однаковою послідовністю та незалежно від нашої волі. Прикладом таких рефлексів є звуження зіниць під час переходу з темряви до світла та їхнє розширення під час переходу зі світла до темряви (зіничний рефлекс), підстрибування гомілки внаслідок стукання по сухожиллю під надколінком (надколінковий рефлекс), скорочення черевних м'язів під час торкання важким предметом (черевний рефлекс), стуляння повіки внаслідок торкання рогівки ока (корнеальний рефлекс), а також рефлекси кашлю, чхання, ковтання й блювання.

У рефлексивному русі як найпростішому типові власної поведінки, яка виникає через дотик довкілля, деякі психологи та біологи вбачали первинну форму поведінки живої істоти. Вони гадали, що поведінка складається із рефлексів. При цьому розрізняли вроджені (безумовні) рефлекси, до групи яких належать згадані вище рефлекси, та набуті через досвід (умовні), класичним прикладом яких став дослід Павлова зі слинною залозою собаки. Якщо перед голодним собакою тримають шмат м'яса, яким його потім годують, то як вроджений (безумовний) рефлекс відбувається секреція слинної залози, що Павлов довів завдяки тому, що за допомогою оперативного втручання спрямував виділення слини через пробірку назовні. Після того, як Павлов одночасно з кормом постійно долучав біологічно нейтральний подразник на кшталт звуку з певною частотою коливання, він встановив, що виділення слини відбувається також тоді, коли звучить лише звук, а харчів немає. Виділення слини, яке відбувається як реакція на звук, є класичним різновидом умовного рефлексу, названого так Павловим.

Згідно з цією моделлю намагалися пояснювати і поведінку, діяння живої істоти, при цьому окремі моторні центри раз і назавжди підпорядковували незмінній — вродженій чи набутій — реакції, отже, припускали, що одному окремому подразникові завжди відповідає той самий окремий рух. Це намагання походить з того атомістично-механістичного розуміння душевного життя, на підставі якого також намагалися пояснити сприйняття лише як сумарність окремих відчуттів. Проте докладніше осмислення своєрідності поведінки свідчить, що у порівнянні з рефлексами вона становить цілком інший та самостійний тип поведінки.

«Спрямованість» (інтенційність) поведінки

Оскільки поведінка є реалізацією певного рушія у світі, то вона спроектована на світ, вбудована у нього і має характер інтенціональності, спрямованості на світ. У цьому полягає перша відмінність від

рефлексивного відруху, якому якраз бракує моменту інтенційності. Рефлексивний рух не вбудований у довкілля, а відбувається ніби intra muros*, він властивий колообігові життя у межах самого одушевленого організму. Рефлекси є внутрішніми процесами організму, які, очевидно, підлягають законові саморегулювання.

Поведінка як відповідь на ситуацію

Окрім того, поведінка, на відміну від рефлекса, є не відповіддю психосоматичного організму на подразник, а відповіддю на ситуацію. Левін К. розвинув «теорію поля» діяльності, суть якої полягає у тому, що діяльність відбувається завжди у межах загального душевного поля, яке, з одного боку, визначене внутрішнім полем через прагнення і потреби, з іншого, визначене зовнішнім полем, тобто різними залежно від прагнень і потреб «характерами вимог» внутрішньосвітово поміченого. Діяльний суб'єкт вбудований у своє оточення, до якого він ставиться згідно зі своїми потребами та рушійними цілями. Отже, певна поведінка визначена ґештальтною цілістю ситуації. Ми ніколи діяльно не реагуємо на окремі подразники, а завжди лише на ситуації.

Поведінка як реакція психосоматичної цілісності

Наскільки поведінка не є реакцією на окремі подразники, а є відповіддю на цілісно пережиту ситуцію, настільки ж вона, на відміну від рефлекса, не є реакцією часткової тілесної цілості. У поведінці радше бере участь психосоматична цілісність одушевленого носія життя. З огляду на це фон Вайцзекер визначає рефлекс як «подію, що вибухає у процесі життя через вівісекційний експеримент: у слинному рефлексові у дослідах Павлова «реагують лише слинні залози собаки. Під час полювання на свою здобич задіяна вся тварина»[82]. Те, що фізіологи називають «захисним рефлексом», — піднімання руки через неочікувану загрозу[83], — насправді зовсім не є рефлексом, а поведінкою, якою увесь суб'єкт реагує на ситуацію.

Ґештальтний характер поведінки

Оскільки поведінка є реакцією усієї психосоматичної цілісності, так і те, чим ця цілісність реагує, а саме поведінка, є не сумарним нагромадженням окремих рефлекторних рухів, а сама є цілісністю. Це аж ніяк не свідчить про те, що вроджені (безумовні) та набуті (умовні) рефлекторні рухи не вплетені до нашого діяння. «Поведінка послуговується рефлексами, але не складається з них»[84]. Те, що перетворює нашу зовнішню поведінку на дію, так само не можна вважати «і-зв'язком»,

---

* У рамках однієї системи.— *Ред.*

ланцюгом окремих рефлекторних рухів, як і сприйняття — сумарністю окремих відчуттів. Акт поведінки радше має так само ґештальтний характер, як і сприйняття, він, як і мислення, є ґештальтом руху. Цей ґештальт руху визначається ціллю, тим, що відбувається з довкіллям та у ньому на основі тематики прагнень. Якщо ми хочемо перестрибнути через рівчак у метр завширшки, то цією метою детерміновано ґештальт руху, а цим ґештальтом — окремі рухи. Ґештальтний характер цієї поведінки також, між іншим, увиразнює те, що її можна транспонувати. Залежно від величини рівчака, який треба перестрибнути, змінюється величина необхідних окремих рухів, тоді як їхня конфігурація щодо цілого, отже, ґештальтний характер стрибка, лишається тим самим.

Схема дії (вчинку)

Із прикладу стрибка через рівчак різної ширини випливає не лише ґештальтний характер поведінки, а й інший, істотний для неї чинник, який найкраще позначити як «схема дії». Кожна поведінка розгортається зі схеми дії, її підвалини закладає антиципація перебігу та результату. Схема дії дається «як зародок перед початком руху та диференціюється під час нього»[85]. Коли ми стрибаємо через рівчак, то надаємо нашим органам дії певних констеляцій та комбінацій, що слугують здійсненню поведінки, ще не роблячи цих дій. Схема дії також вже цілковито розподілена та визначена метою, якої треба досягнути. Ми маємо «припускати, що у схемі дії вже міститься структура частинних дій поведінки»[86].

Фантазія руху

Отже, факт схеми дії свідчить, що поведінка спирається на антиципацію, віртуальне передбачення перебігу, яке, звичайно, аж ніяк не мусить здійснюватися свідомо, тобто не мусить презентуватись в уявленні. Оскільки в антиципації — незалежно від того, чи вона здійснюється в уявленні, чи лишається без нього — ми виявили істотну рису тієї форми фантазії, зважаючи на проект руху, що міститься у поведінці, говорити про особливу форму фантазії, а саме «фантазію руху». Це поняття походить із творчості Палаґі [M. Palagyi][87], хоча у підручникових викладах психології на нього зовсім не зважали. Проте незаперечний факт, що кожну дію уґрунтовує схема руху, змушує нас прийняти поняття фантазії дії. Вона є умовою можливості будь-якої поведінки.

Якщо цим самим ми розширили поняття фантазії поза досі уживане значення, то виникає завдання пристосувати фантазію руху до вже обговорених форм фантазії. Пригадаймо, усвідомлення світу та поведінку ми поставили разом у понятті «зовнішня сфера переживання». Усвідомлення світу становить сенсорну частину цієї царини переживання, а поведінка, дія — моторну частину. Первинна уява та фантазійні уявлення, з якими ознайомилися досі, приєднані до усвідом-

лення світу і відтепер ми позначатимемо їх точніше як сенсорну фантазію. Вона реалізується у позбавленій уявлення або уприсутненій в уявленні антиципації змістів усвідомлення світу. Її підтримує моторна фантазія, або фантазія руху. Вона є передбаченням того, що здійснюється у дії. В обох випадках фантазія виявляється здатністю одушевленого носія життя випереджати себе самого та виходити за межі цієї ситуації життя. Водночас треба підкреслити центральне місце, яке властиве фантазії у структурі зовнішньої сфери нашого переживання. Без фантазії було б неможливим не лише усвідомлення світу, а й також поведінка людини. Отже, фантазія, як ми її розуміємо у двох її формах — сенсорної та моторної фантазії, становить вирішальний конститутивний чинник для усього того, що відбувається у зовнішній сфері переживання, у царині усвідомлення світу та поведінки.

Фантазія руху також постає у двох формах: як моторна первинна уява, яка передує досвідові аналогічно, як сенсорна первинна уява, що на її підставі окремі відчуття узагальнюються до рівня цілісності значущостей, і, з іншого боку, як антиципація, у якій досвіди поведінки комбінуються у нових формах. Інакше кажучи: одушевлений носій життя ще до будь-якого досвіду містить у собі форми поведінки, що їх «оживляє» взаємодія сприйняття та тематики прагнення. Але досвід може їх розвивати та творити нові форми поведінки.

Усвідомлення світу і поведінка

Якщо усвідомлення світу та поведінка становлять два члени зовнішньої сфери нашого переживання, то згідно із законом інтеграції вони також тісно пов'язані одне з одним. Це чинне не лише у вже згаданому сенсі, тобто, що усвідомлення світу, яке, зі свого боку, інтегроване з прагненнями та пронизане зворушувальними переживаннями, прямує до поведінки, а й також чинне остільки, оскільки вже в усвідомленні світу задіяний проект можливої поведінки. На цей взаємозв'язок уперше вказав Палаґі. Одна з основних думок його вчення про сприйняття полягає у тому, що фантазія руху бере істотну участь у структуруванні та контуруванні предмета сприйняття. Ґелен підхопив ці думки. Він також уважає, що поле наших сприйняттів значно «пропрацьоване» в актах поведінки, у рухах практичного поводження, через які ми сортуємо світ і знову відкриваємо його у певних предметних структурах. Бойтендейк також говорить про «зв'язок сприйняття та дії... Його треба розуміти так, що у сприйнятті вже віртуально даються та здійснюються ті рухи, які реально репродукуються у поведінці»[88].

Треба, мабуть, додати, що це чинне лише тоді, коли світ вже не переживається у чистих образних враженнях, а засвоюється у формі розуміння суті речей. У розумінні суті помічене в світі вже фактично містить ескіз можливого діяння. Драбину, молоток, стілець ми сприймаємо як предмети з огляду на те, що саме з ними можна зробити у поведінці маніпулювання. З цим узгоджується досвід вікової психології, що дити-

на спочатку відкриває світ речей згідно з їхніми «якостями вжитку». Відкриття якостей вжитку є попередньою стадією розуміння суті. Однак дитина протягом тривалого часу одночасно переживає світ образами.

2. РІЗНОВИДИ ПОВЕДІНКИ

Якщо тепер звернемося до розмаїття поведінок та спробуємо їх упорядкувати, то не зможемо показати, що саме діється в кожному окремому різновиді поведінки. Поведінку спочатку визначають прагнення, потім — відчуте разом з його емоційною валентністю, а також її внутрідушевне опрацювання в уявленнях і процесах мислення і, врешті-решт, закладений у переживаннях емоцій рушійний імпульс. Отож бувають дії потягу до діяльності, ігрового потягу, прагнення насолоди та лібідо, дії потягу до самозбереження, егоїзму, жадоби влади і значущості, хотіння мстивості та прагнення самоповаги, дії соціального та асоціального настрою, пориву до творення, інтересу до чогось, любові до чогось, нормативних прагнень, мистецького творення та релігійних шукань. Усі ці поведінки визначені не лише тематикою прагнень, а й щоразу певною ситуацією, у якій перебуває людина. Змістове розмаїття дій треба пояснити так, щоб показати, до якої поведінки приводять основні людські прагнення у конкретних, типізованих обставинах життя. Такими ситуаціями, якщо хочемо виокремити із великої кількості можливих лише декілька, є, приміром, загроза, зустріч зі статевим партнером, суперництво та конкуренція за матеріальні цінності або соціальну значущість, заклик до готовності допомагати та діяти або фрустрація перешкодами. Першою спробою у цій ділянці спеціальної психології поведінки, яка розглядає гру душевних сил в актуальному полі певної ситуації, а також діяння, яке з цього випливає, є дослідження К. Левіна та його школи[89].

Але існує не лише змістова специфіка людських дій, що їх визначає рушійна тематика та ситуація, тобто те, що люди роблять, а й також спосіб, як вони це роблять. Згідно з цими формальними відмінностями у психології зазвичай класифікують дії, які також треба обговорити у рамках нашої постанови питання в загальній психології. Говорять про потягові дії, афективні дії, інстинктивні дії, автоматизовані дії, вольові дії, розумові дії тощо. Коли поглянути критично на цей розподіл дій, то виявляється, що його робили з різних поглядів, однак цих поглядів не з'ясовували.

Оновні аспекти, на яких базується цей поділ дій, можна звести до *двох найважливіших аспектів*: душевного функційного кола та внутрішньої структури. Якщо ми розглядаємо дію як подію у горизонтальному стосункові між душевним суб'єктом і світом, як шукану реалізацію потягів і прагнень, тоді постає питання пристосування дії до мети прагнення та певної ситуації, тобто дію розглядають в аспекті життєвого досягнення, успіху. З уваги на цей аспект основні різновиди поведінки

поділяються, з одного боку, на інстинктивні дії, досвідні та свідомі, або кмітливі дії, як такі, що пов'язані з метою, та, з іншого боку, на ціленейтральні дії. Але, якщо ми розглядаємо дієву поведінку як внутрішньоособову подію з огляду на її внутрішню структуру та перебіг, тоді ми поділяємо дії на рушійно-безпосередні, вольові та автоматизовані. Отож ми будемо дотримуватися цих двох аспектів і спочатку розглянемо форми поведінки, які можна розрізнити, беручи за критерій аспект життєвого досягнення.

А. ПОВЕДІНКА З РЕЗУЛЬТАТНОЇ ТОЧКИ ЗОРУ

а) Інстинктивна поведінка

З вікового погляду першою формою поведінки, у якій відбувається використання довкілля, що слугує тематиці прагнення, є інстинктивна поведінка. Щоб встановити її специфіку, погляньмо на життя тварин, адже, як свідчить досвід, тварини, на відміну від людини, демонструють значно більше інстинктів. Яскравий приклад інстинктивної поведінки тварини дає самка березового риляка, маленького довгоносика. Коли вона досягає статевої зрілості, то прилітає на березовий листок, який значно перевищує її розмір, та заходжується випилювати на листкові складну математичну криву лінію, яка уможливлює згортання листка так, що виникає мішечок, куди самка відкладає яйця. Ця поведінка дивовижна тому, що жоден окремий березовий листок не дає навіть найменшого натяку на лінію, на яку маленьке створіння могло б зважати, і жодний березовий листок не схожий на інший[90]. Безперечно, що ця інстинктивна поведінка є досягненням, яке, з погляду людини, здається зрозумілим лише через наявність плану, проте ми змушені припустити, що такого плану, який для людини міг би бути можливим лише на підставі мислення і мав би бути уприсутненим в уявленні, самка довгоносика аж ніяк не має. Здається, що план діє цілковито несвідомо у поведінці тварини. Аналогічні приклади дуже складних інстинктивних поведінок нам надають гнізда птахів і павуків. Павук демонструє точність математичної конструкції. Для людини виготовлення такого гнізда було б можливим лише на підставі точного міркування та планування. Натомість у павука це відбувається так, ніби в його поведінці справджується такий план, хоча жива істота про нього не знає, нею ніби керує наддиндивідуальна інстанція.

Ознаки інстинктивних поведінок

Згадані приклади виразно унаочнюють істотні ознаки інстинктивних поведінок. Вони дивовижно доцільно слугують збереженню життя. Але тоді, як у людини доцільна поведінка спирається переважно на її кмітливість, міркування та розум, тобто між сприймальним помічанням і поведінкою існує цілий апарат уявлень і мисленого схоплення, то в інстинктивній поведінці тварина досягає цієї доцільності, не маю-

чи огляду в уявленні та мисленого схоплення у контексті й доцільності своєї діяльності.

Окрім того, інстинктивна поведінка вроджена та успадкована, тобто вже у природному влаштуванні живої істоти надана наперед готовою до вжитку, що не передбачає не лише міркування, а й також жодного тренування й навчання. Якщо, приміром, людський ремісник має більш чи менш старанно навчатися своєї справи, то тварина «може» інстинктивно діяти, не потребуючи навчання та випробування своєї поведінки на шляху успіху чи неуспіху. Інстинктивна поведінка не потребує досвіду. «Щойно вилуплене курча гасає, дзьобає зернятка та по-курячому п'є воду. Водяна качка плаває вже у перші дні свого життя і вправно пірнає»[91]. Тварин цього ніхто не вчив, цьому не передували успіхи чи неуспіхи, довге навчання, тренування та звикання. З непомильною точністю молоді птахи з півночі знаходять своє розташоване глибоко в Африці зимовище, ніколи там доти не бувши. «Личинка самця раглика вигризає у дереві, в якому він живе, дірку більшу від себе самої, і здається, ніби вона зважає на роги, які має самець раглика. Як же це дивовижно, ми могли б сказати, адже личинка не може знати і ніколи не бачила, як виглядає самець раглика»[92].

До ознак біологічної доцільності та успадкованого устрою інстинкту зараховують ще третій момент: інстинктивні поведінки мають відносно стереотипний характер, тобто їх виконують представники усього роду однаково та у випадках цілком визначених ситуацій. Наприклад, існує вид павуків, які регулярно кидаються на кожну муху, щойно вона потрапить до його павутини. Але якщо посадити муху за межами павучого павутиння ніби перед його носом, то павук сахається її як чогось чужого. Цього самого стосуються досліди французького зоолога Фабра з піщаковою осою, яка кладе свою паралізовану жалом здобич перед входом до нори, прямує углиб своєї домівки, потім повертається і лише тепер прибирає свою здобич. Тож Фабр у багаторазових дослідах відсував покладену біля входу до нори здобич, поки піщана оса інспектувала свою домівку. Коли вона поверталася, то знову клала свою здобич на старому місці і ще раз заповзала до своєї нори. Вона завжди забирала свою здобич лише тоді, коли знаходила її на місці безпосередньо перед норою[93].

Проте думку про стереотип інстинктивної поведінки не треба розуміти в абсолютному сенсі. Слушно, що інстинктивну поведінку спричиняє визначена типова ситуація і що вона відбувається приблизно однаково. Але жодна ситуація життя не повторюється точно так само, а форма перебігу інстинктивної поведінки не є автоматичною у будь-якому випадку, демонструючи певний простір змін. На прикладі самки березового риляка ми казали, що усі листки не є абсолютно ідентичними, і тому витнуті лінії аж ніяк не тотожні. Проте вони радше схожі в їхньому ґештальтному характері. Отже, очевидно, що інстинктивну поведінку спричиняє загальна схема ситуації, яка може модифікуватися залежно від випадку у певних межах, а тому для інстинктивної поведінки також існує певний простір живого відхилення, щоб пристосуватися

до конкретної ситуації. Отож інстинктивна поведінка поряд з її стереотипністю виявляє певну гнучкість.

Проте у своїй відносній стереотипності вона демонструє властивість роду, а не індивіда. Вона припасована до відносно тривкого, даного природою довкілля, і тому у тварини є основною формою її поведінки, тоді як людина має налаштовуватися на завжди нові ситуації, для опанування яких вона потребує мислення та плану.

Але досить про своєрідність інстинктивної поведінки. Якщо у психології здебільшого говорять про інстинкт, а не чітко про інстинктивну поведінку, то під інстинктом слід розуміти структурну переплетеність напрямку прагнення із вроджено заданою формою поведінки, яка відбувається без попередньо набутого досвіду та без втручання уявлень та мислення.

Інстинктивна поведінка і рефлекси

Своєрідність інстинктивної поведінки, яку засвідчують три вищеназвані ознаки, спонукала деяких біологів і психологів (Павлов, Бехтерєв, Берталанфі) звести саме інстинктивну поведінку до вроджених рефлексивних рухів та до пояснення їх як взаємодії, як комплексу рефлексів. Адже рефлекси також біологічно доцільні та відбуваються мимоволі, не на підставі плану та цілепокладання; окрім того, вони так само, як інстинкти, відносно одноманітні. Натомість інші автори вбачають в інстинктивній поведінці нову, самостійну та вищу за рефлекси форму поведінки. Так уважають МекДуґалл[94], Біренс де Гаан[95], Бойтендейк[96], фон Вайцзекер[97], Лоренц[98] і Тінберґен[99]. Аргументи, якими ці автори відхиляють рефлексивну теорію інстинктів, є по суті тими самими, якими ми відокремлювали дію від рефлексивного руху як вищої та первинної форми зовнішньої поведінки. Інстинктивні поведінки є відповідями на ситуацію, яку переживають загалом, вони спроектовані на довкілля та налаштовані до нього, до того ж вони є відповідями усього психосоматичного суб'єкта, тоді як рефлексивні рухи є реакціями частини організму на окремі подразники. Отож інстинктивну поведінку «можна бачити лише у тварини, суб'єктивна цілість якої ще не зруйнована, тоді як рефлексивні рухи... можуть виникати навіть у фрагментах тварини». У відтятої голови комахи ще можна викликати певні рефлекси, але кусає ціла комаха. Безголовий коник ще виявляє стрибальний рефлекс, але вже не розправляє крил, як це робить нормальна комаха (Галант) у стрибку. Англійський дослідник Гакслі довів таке: якщо безголову гримучу гадюку (американська отруйна змія) щипнути за хвоста, то передній кінець тварини обертається та кидається у напрямку нападника. Але при цьому можна помітити істотну відмінність між автоматичним і постійним рухом безголової змії (рефлексивний рух) та інстинктивною атакувальною поведінкою неушкодженої тварини[100].

Ми не можемо зігнорувати цю принципову відмінність між інстинктивною поведінкою та рефлексивним рухом. Адже, якби інстинктивні рухи були сумою рефлексів, тоді годі було б зрозуміти, чому людина, на відміну від тварини, має у своєму розпорядженні набагато менше

інстинктивних дій. Людське немовля, якщо воно органічно нормальне, демонструє не менше рефлексів ніж новонароджена тварина. Саме тому немовля позначають як рефлексивну істоту (Крог). Але якщо тварина має доступ до розмаїття готових до використання комплексних способів поведінки, які ми називаємо інстинктивною поведінкою, з першого дня життя без попереднього досвіду та тренування, то у людського немовляти знаходимо лише ті інстинктивні дії, що слугують інстинктові харчування, отже смоктання, потрібного для самозбереження. У більшості дітей здатність до смоктання є досконалою вже з перших днів життя. «Дитині вкладають до рота пиптик грудей і минає лише кілька хвилин, протягом яких вона робить недоцільні та недостатні рухи ротом, але потім губи герметично стуляються навколо пиптика і дитина з очевидною регулярністю заходжується смоктати»[101]. За кілька хвилин виявляється, що це смоктання є не рефлексом, а справжньою інстинктивною дією, за якою ховається пережитий потяг. «Дитина втомлюється, досі активний на губах подразник вже не викликає стереотипних рухів у відповідь. Смоктання вщухає або рот виконує навіть протилежний рух: дитина виштовхує пиптик»[102]. Очевидно, що це перебуває за межами різновиду рефлексивних рухів. Якщо ж рефлексивні рухи змінюються у рамках певних меж (Ґольдштайн), то нам невідомі випадки, коли рефлексивний рух не відбувається, тому що прихований у ньому потяг втілено, пережита потреба задоволена.

«Зрілість інстинкту»

Зрештою, коли ми сказали, що людина має значно менше інстинктів за тварину, то факт, що людське немовля спроможне виконувати лише інстинктивну дію смоктання, ще не є достатнім доказом цього твердження. Адже не усі інстинктивні способи поведінки наявні у перші дні життя. Ми знаємо зокрема про тварин, що певні інстинкти дозрівають лише пізніше, під час розвитку. Сюди належать усі інстинктивні способи поведінки, які слугують статевому інстинктові після досягнення статевої зрілості: пошук партнера, спосіб зближення, любовна гра та злягання. У людей так само лише під час розвитку відбувається поступове дозрівання інстинктивних дій. Це передусім стосується гри та наслідування. Але інстинкти людини також не вичерпуються грою та наслідуванням. Ми не дарма говоримо про інстинктивно-впевнених і невпевнених людей, і то за жінкою визнають більшу інстинктивність. Ми маємо під цим на думці здатність слушно діяти без довгих міркувань і досвіду або навчання у сценах життя, що даються через внутрішню та зовнішню ситуацію.

До питання пояснення інстинкту

Ми, мабуть, не у змозі сказати, як внутрішньопсихічно відбувається ця поведінка, які душевні процеси і сили діють при цьому. Отож поняття інстинктивної поведінки є винятково поняттям досягнення,

тобто поняттям, завдяки якому ми описуємо лише стан психічно скеровуваної дії життя, не кажучи про її внутрішню побудову та не розуміючи її. Фактично пояснення інстинкту справді неможливе. Ми наводимо лише гіпотези. Гіпотетично кажучи, здається, ніби жива істота під час інстинктивної поведінки перебуває у взаємозв'язку, який охоплює її індивідуальність та надіндивідуальний організм, є членом, частковою цілістю надіндивідуального життя і як таку, її поведінку так само визначає подія життя того надіндивідуального цілого, як і частини індивідуального організму — приміром, серце, легені тощо у тварини і людини — в їхній функції підлягають цілості та будівельному планові саме цього організму. Тоді б інстинктивна поведінка була ознакою симбіозу, який відбувається на життєвій основі, що виходить за межі індивідуального буття, а той факт, що людина бідніша інстинктами від тварини, пояснювався б тим, що завдяки своїй свідомості вона перебуває не настільки безпосередньо до надіндивідуального життя, як тварина.

б) Поведінка на основі досвіду

Отож здається, ніби природа намагається компенсувати бідність людини на інстинкти, коли надає їй одну здатність такою мірою, якою її не має жодна інша жива істота, а саме здатністю набувати досвід. Ця здатність є основою особливого, виразно відокремленого від інстинктивної поведінки типу поведінки, який ми позначаємо як мнемонічно скеровувану, або поведінку на основі досвіду.

Поведінка на основі досвіду і пам'ять

Різновиди поведінки на основі досвіду спираються на той різновид пам'яті, який ми свого часу назвали «досвідною пам'яттю», на відміну від репродуктивної пам'яті, завдяки якій набувають знань і відомостей у педагогічному сенсі. Ми кажемо про досвідну пам'ять там, де попередні переживання доходять до рівня нашого минулого і з минулого впливають на сучасну поведінку, але водночас попередні переживання не присутнюються в уявленні. Переживання минулого, які у такий спосіб знову діють у мнемонічній поведінці, є переживаннями успіху чи неуспіху певної поведінки. На підставі одноразового чи повторюваного переживання позитивного чи негативного результату поведінки у зовнішній ситуації утворюється асоціативний зв'язок між помічанням ситуації та певною поведінкою, яка відповідає на неї, а саме на підставі значущості, яку ця поведінка мала для суб'єкта. Так, одного разу обпікшись, дитина сахається вогню. На підставі досвіду взагалі утворюються певні форми поведінки, саме ті, які маються на увазі в мові мнемонічно скеровуваної поведінки. Такими досвідними діями є те, що ми називаємо звичкою, але не навпаки — вивчену поведінку називати звичкою слід не завжди, а лише тоді, коли в регулярно повторюваних ситуаціях вона постає як поведінка, що завжди відбувається

та визначає хід нашого зовнішнього життя. Це ціле розмаїття звичок, на підставі яких ми поводимося у повсякденні, починаючи з прокидання, миття та одягання, завершуючи ляганням до ліжка, на шляху до місця роботи, на самій роботі, у поводженні з іншими, як і взагалі у регулярно повторюваних ситуаціях. Уже у трирічної дитини більша частина її доцільних способів поведінки набуті з досвідом. І вже на перших місяцях життя починається утворення мнемонічно скеровуваних різновидів поведінки. На підставі досвіду немовля ставиться до материнських грудей інакше, ніж до пляшки, воно уникає смоктання грудей, якщо набуло досвіду, що з пляшки можна пити з меншим зусиллям.

Поведінка на основі досвіду в людей і тварин

Якщо порівняти людину і тварину, то виявляється, що людська поведінка спирається на досвід значно більше, ніж поведінка тварини, а саме тією мірою, якою людина бідніша інстинктами від тварини. Бувають тварини, чия поведінка складається із самих інстинктивних дій. Це комахи та безхребетні тварини. У своїй інстинктивній поведінці вони вже суттєво мають те, що потребують для збереження життя та пристосування до довкілля. «Вищі тварини також під час свого життя налаштовані на інстинкти... Основним різновидом їхніх способів поведінки є саме успадковані інстинкти»[103]. Окрім цього, великою мірою також бачимо різновиди поведінки, які спираються на досвід, і де інстинкт та досвід можуть проникати один в одного. «Кожен рибалка знає, що риби мають певні звички, вони скупчуються у певних місцях у каналах, затоках і річках, шукають харч у певний час дня та за певних погодних умов і що, приміром, у багатих на форель притоках, де багато рибалять, риби недовірливі тощо»[104]. У тварин передусім відіграє роль та форма мнемонічної поведінки, яку ми називаємо дресируванням і яка має значення для одомашнення. Дресирування є нічим іншим як планомірним створенням у тварин мнемонічно скеровуваних способів поведінки через людський вплив. Якщо, приміром, для курки розкладають зернятка так, що їх кладуть почасти до червоної, а частково до зеленої миски, але при цьому зернятка у зеленій мисці приклеюють до підлоги, так що їх годі відокремити, то поступово тварина вчиться дзьобати зернятка лише з червоної миски і відмовляється від таких спроб щодо зеленої миски. Так само можна дресирувати риб на визначені місця їхньої годівлі. Здебільшого дресируванню підлягають ссавці (коні, собаки та слони). Це, очевидно, пов'язано з розвитком кори головного мозку, точніше кажучи, з формуванням певних ділянок кори головного мозку. Безмозкова міль завжди летить на світло і не вчиться на досвіді. А якщо людина є тією живою істотою, в якої головний мозок сформований найдосконаліше, то якраз у цьому виявляється значення, яке для неї має досвід. Жодне інше створіння не має у своєму житті набувати так багато досвіду та вчитися з нього, як це має робити людина, щоб доцільно пристосовуватися до певних ситуацій життя та бути у змозі зберігати своє життя.

Людина загубилася б та зникла, якби не була здатною до навчання. Тож більша частина її способів поведінки та форм дії, що слугують підкоренню життя та справдженню життєвої тематики, будуються на досвіді.

Пояснення завчених різновидів поведінки

Поведінка завчених різновидів є предметом розлогих досліджень американських психологів біхевіористського напрямку — згідно з програмою біхевіоризму, який сам себе визначає як вчення про поведінку, при цьому поняття вивчення взагалі звужене до набуття доцільної поведінки. Сутністю американських досліджень є експерименти над тваринами за допомогою раціонально влаштованих дослідів (так званий лабіринт або клітки, які піддослідна тварина може відкрити лише одним важем, який вона має знайти).

Уже в попередньому столітті принцип поведінки завчених різновидів сформулював англійський асоціативний психолог Бейн як принцип «спроб і помилок». Згідно з класичними законами асоціації поєднання ситуації подразника та доцільної поведінки можна пояснити лише на підставі випадкового часового збігу. На момент пережитої значущості, що потрібна для утворення асоціацій (с. 347), тут взагалі не звертають уваги. Лише Торндайк дав принципові асоціативної теорії спроб і помилок психодинамічне формулювання, коли він говорить про «закон ефекту». Цей закон стверджує, що способи поведінки закарбовуються у досвідній пам'яті та повторюються в однакових або схожих ситуаціях тоді, коли вони ведуть до успішного задоволення потягу.

Необіхевіорист Галл[105] замінив поняття задоволення потягу поняттям «редукція потреби» (редукція тиску потреби), яка може мати різні ступені аж до повного усунення потреб. Суттєвий зміст дуже диференційованої та складної теорії Галла можна, мабуть, вбачати у тому, що сила і тривалість завченої форми доцільної поведінки залежать від багатьох моментів: від величини редукції потягу (потреби), повторень успішної поведінки, завдяки яким зміцнюється вже наявне поєднання між ситуацією та реакцією, та від часового інтервалу між реактивною поведінкою та успіхом — чим меншим є цей час, тим більше запам'ятовується успішна поведінка. Хоча разом із застосуванням понять «потреба» і «потяг» підґрунтя строгого і послідовного біхевіоризму залишається тому, що тут однозначно йдеться про поняття переживання, які можна зрозуміти лише з інтроспективного самодосвіду.

Те саме стосується Толмена[106], який, як і Галл, прагне бачити свою теорію навчання як біхевіористську, але, на відміну від Галла, первинний та центральний момент у переживанні доцільної поведінки вбачає не у зв'язкові між ситуацією та випадковою потребою редукувальної реакції, а у дії цілі, на яку спрямована жива істота — цілком у сенсі антиципації або детермінувальної тенденції — у «намірі» та «очікуванні», завдяки

якій вже структуроване поле сприйняття. «У поведінці, яка має вести до досягнення цілі, жива істота може керуватися пізнанням значення, яке мають наявні подразники для пошуку цілі: ці подразники мають «значення знаку», наприклад, перешкоди або засобу для досягнення цілі»[107]. Отже, Толмен припускає вже «когнітивний» чинник під час набуття доцільних форм поведінки, так що згідно з його теорією між вивченою та розумною поведінкою існує лише поступова, а не принципова відмінність.

в) Усвідомлена (кмітлива) поведінка

Незалежно від того, чи припускаємо вже у поведінці на основі досвіду дію моменту усвідомлення поряд із розрахованою на випадок спробою, ми все-таки не можемо не визнати, що усвідомлена поведінка є філогенетично та онтогенетично власним і пізнішим типом доцільної поведінки, позаяк у ній момент розрахованої на випадок спроби поступається усвідомленню, що передбачає успіх.

*Тваринна кмітливість (інсайт)**

Усвідомлену поведінку у щойно з'ясованому сенсі ми передусім знаходимо у вищих тварин, антропоїдів, про що свідчать відомі досліди, які зробив із шимпанзе В. Келер на канарському острові Тенеріфе[108]. Келер садив одного голодного шимпанзе до заґратованого приміщення та клав фрукт перед ґратками, за межами досяжності руки. Кожна тварина філогенетично ранішої стадії розвитку збуджено гасала б за ґратками, потім знову кидалася б на них, охоплена поривом здобути фрукт. Але це все лишалося без успіху. Проте шимпанзе знав, як собі зарадити. Він майстрував з гілки чи шматка дроту, який знаходив у дослідному приміщенні, палицю і за її допомогою підтягував до себе фрукт. Келер усіляко змінював ці досліди. Він причіпляв, приміром, на стелі дослідного приміщення банан так високо, що тварина не могла до нього ані дострибнути, ані долізти. І навіть тут шимпанзе знав, як собі зарадити. Він притягав ящик, який знаходив у дослідному приміщенні, встановлював другий, третій ящик на перший та видирався на найвищий, щоб звідти дотягнутися до фрукта та схопити його у стрибку.

Кмітливість як результатне поняття

У цих і схожих дослідах вбачали доказ наявності кмітливості у людиноподібних мавп. Їхню поведінку позначали як усвідомлену поведінку. Але ми маємо чітко усвідомлювати, що застосоване при цьому

---

* Інсайт (*англ.* Insight) — швидке розуміння відношень між предметами, які перебувають у полі сприймання тварини (за П. А. М'ясоїдом). Лерш та інші німецькі психологи вживають термін Intelligenz для позначення тваринної та людської кмітливості.— *Ред.*

поняття кмітливості є чистим поняттям результативного досягнення, яке не описує однозначного душевного стану справ. Воно вказує на певні досягнення, які хоча й передбачають певні душевні процеси, проте не вимагають якоїсь визначеної інформації про ці процеси. Шимпанзе виявив здатність до певної дії, тобто у незвичному становищі знайшов засоби та шляхи, за допомоги яких пристосувався до ситуації відповідно до свого потягу. Це орієнтування, безперечно, відбувалося через інсайт визначених взаємозв'язків. Тварина схопила та доцільно використала придатні предмети свого довкілля як знаряддя, засоби. І саме це є чимось особливим. Водночас знаємо, що й некмітлива тварина поводиться доцільно, тобто на основі своїх інстинктів, які вона від природи отримала готовими до вжитку як засіб пристосування з метою самозбереження. Але дія інстинкту інша, ніж дія кмітливості. Інстинкт, як ми казали, функціонує лише у певних ситуаціях і констеляціях довкілля. Але для усвідомленої поведінки характерно те, що жива істота може собі зарадити навіть у нових, нетипових ситуаціях життя на базі інсайту (перегляду) певних взаємозв'язків, що їх якраз і бракує істоті, керованій лише інстинктом. Отже, усвідомлена поведінка завжди виявляється у пошукові, винаходженні та орієнтуванні у рамках нових, незвичних ситуацій життя. Усвідомлена поведінка відрізняється від мнемонічно керованих дій тим, що не випробовує докладно усі можливі способи поведінки, натомість доходить до пристосованої до ситуації поведінки без довгого шляху спроб і помилок.

Людська кмітливість

Поведінку того різновиду, яку ми знаходимо як найвище досягнення у тварин, зустрічаємо у людини вже як початкові дії кмітливості на другому році життя[109]. На першому році життя поведінка дитини ще обмежується інстинктивними та досвідними діями. Але на зламі першого року життя виникають випадки розумної поведінки, а саме у тій формі, яка повністю нагадує Келерові досліди зі шимпанзе, через що К. Бюлер навіть говорить про «вік шимпанзе» у дітей. У цей час дитина робить свої перші маленькі винаходи, які хоч ще і є дуже примітивними, але для розвитку мають значення важливого поступу, тому що становлять новий тип доцільної, пристосованої до довкілля поведінки, яка виходить за межі досягнень інстинктивних і досвідних дій. Так, дитина додумується до того, щоб притягнути матір за стрічку, що звисає із фартуха, отже, використовує як знаряддя засіб, що потрапляє під руку, щоб притягнути до себе дорослого[110]. Скупін розповідає про свого одинадцятимісячного сина, який хотів підвестися з підлоги та зробив прохальний жест, звернений до матері. Коли ж мати не відповіла на це, він схопив її за сукню, щоб видертися по ній[111]. Бюлер спробував експериментально викликати прості кмітливі вчинки у схожий спосіб, як робив Келер зі своїми шимпанзе. Якщо дитина сидить у своєму манежі, а перед нею за огорожею лежить шматок гладкої

вощанки, а на ньому кусник сухарика, то, зрозуміло, дитина хапає харч. Тож Бюлер ускладнив ситуацію. Сухарик зафіксували на мотузці та поклали за межами доступу дитини, тоді як кінець мотузки лежав у межах її доступу. Цим хотіли встановити, чи сама дитина здогадається використати мотузок як засіб для притягнення сухарика. На дев'ятому місяці дитина ще безпосередньо тягнулася рукою за осушком, не помічаючи мотузки. Але наприкінці першого року життя все змінилось. Тепер мотузку можна було розташовувати, де заманеться, приміром, цілком лівобіч, але завжди у межах досяжності для дитини, яка постійно пасла очима мотузку, хапала її та притягувала сухарик. Бюлер зробив ще й інший дослід. Кільце зі слонової кістки, з яким дитина зазвичай гралася, надягали на паличку довжиною приблизно один палець і клали вертикально на дошці. Семимісячна дитина завжди поводилася так: вона смикала й трусила кільце, щоб ним гратися, але не могла додуматись до того, щоб підняти його, отже, піти в обхід. Це відбувається приблизно на середині другого року, тоді, звичайно, було навіть так, що, окрім кільця з палички, дитина також регулярно брала ключ із цвяху та капелюх із жердини, хоча й не без перешкод, але з помітною доцільністю[112].

Усвідомлена поведінка та мислення

Не можна встановити, наскільки вже у цих простих кмітливих діях беруть участь ноетичні акти у сенсі інтелектуального опрацювання. Згадаймо ще раз про те, що поняття кмітливості у думці про інсайт-поведінку треба розуміти лише як поняття досягнення, яке нічого більше не описує як лише поведінку, пристосовану до довкілля, яка не спирається ні на інстинкт, ні на випробування методом спроб і помилок.

Звісно, у дорослої людини усвідомлена поведінка здійснюється, як правило, з допомогою інтелектуальної функції мислення. Її усвідомлене самоорієнтування у світі відбувається завдяки поняттям, за допомогою яких вона розрізняє та упорядковує розмаїття явищ, що відбувається, коли людина правильно оцінює ситуацію, схоплює взаємозв'язки та робить послідовні висновки. Але для того, щоб вирішити, чи те, що ми позначаємо як кмітливість у сенсі здатності до пристосування, завжди є ситуацією, якій властиве схоплення мисленням, треба запитати, чи можна також припустити наявність ноетичних актів у кмітливих вчинках людиноподібних мавп. Мабуть, у цьому питанні лише одне можемо сказати напевно: так, як ми самі спочатку обмірковуємо план і заразом стає все зрозумілим, так, як ми схоплюємо зв'язок засобу і мети, немає цього у шимпанзе. Для цього йому, імовірно, бракує понять і функції судження[113]. До цього припущення нас змушує факт, що тварини не мають мови, а мовлення і мислення інтегративно переплетені.

Звичайно, ще залишається питання, що фактично ховається за розумними діями тварин. Бюлер дає на це відповідь, яка, безперечно, має свої переваги і намагається пояснити усвідомлену поведінку шимпанзе у Келерових дослідах на підставі процесу схоплення ґештальта. Бюлер згадує про те, що кмітливі вчинки тварин завжди спрямовані на те, щоб отримати бажаний фрукт. Той факт, що тварина може доцільно поводитися з гілками, що вона, наприклад, вигинає гілку, щоб отримати підвішений на її кінці фрукт, або що вона ламає гілку та б'є нею, це все можна пояснити на підставі вроджених інстинктів та набутого досвіду. У будь-якому разі ми можемо припустити, що мавпі знайоме співіснування або, точніше кажучи, ґештальтна єдність, тобто цілісність значущості гілки та фрукта. Якщо мавпа сидить у дослідному приміщенні перед ґратами, за межами яких фрукт без гілки, а у межах приміщення гілка без фрукта, її дія під час усвідомленої поведінки полягає у тому, що вона під час упізнавання зіставляє фрукт без гілки та гілку без фрукта. Отже, душевний процес, що при цьому відбувається, є процесом схоплення ґештальта, якого, зі свого боку динамічно скеровує актуальна констеляція потягу, а саме порив отримати фрукт, який підтримується досвідною пам'яттю.

Насамкінець варто сказати, що назване нами тут усвідомленою поведінкою — пошук, винаходження та орієнтування у незвичних життєвих станах у тварини не має нічого спільного з процесом мисленого схоплення у сенсі людського мовного мислення. Можна спробувати припустити, що у високорозвинутої тварини існує щось споріднене з попередньою стадією мислення, із ще не сформульованим зародком справжньої думки, що К. Бюлер позначає як «Ага-переживання». Але це завжди є лише попередньою стадією, а не реалізацією мислення, яке може здійснюватися лише завдяки мові. У людиноподібних мавп ми знаходимо цілковито до-поняттєвий, до-мовний практичний інсайт, який виявляється у винаходженні знарядь як засобів для певних цілей. Лише у цьому дуже зредукованому сенсі можна говорити про кмітливість певних тваринних способів поведінки. Тільки у дорослої людини пошук, винаходження та самоорієнтування відбуваються під впливом ноетичних актів. І лише людини стосується подана В. Штерном дефініція, що кмітливість є «особовою здатністю налаштовуватися на нові вимоги за умови доцільного розпорядження засобами мислення... Завдання кмітливості (на противагу пам'яті) полягає у тому, щоб розбиратися в нових вимогах, які висуває життя, і саме завдяки доцільному використовуванню наявних засобів мислення»[114]. Та й у цьому випадку поняття кмітливості є чистим поняттям досягнення.

г) Безцільна поведінка

Інстинктивна, мнемонічно скерована та усвідомлена поведінки є формами поведінки, які у комунікативному стосунку між живою істотою та світом слугують пристосуванню та припасуванню до довкілля

для реалізації рушійних цілей. Проте існує поведінка, яка з огляду на горизонтальну комунікацію між одушевленим носієм життя та довкіллям можна позначити як поведінку без конкретної мети, тому що в ній не видно стосунку до мети у сенсі пристосування і припасування.

Така вищевказані поведінки є реалізацією рушійних імпульсів, що пов'язані з емоціями. Свого часу феноменологічний опис емоцій засвідчив, що у кожній емоції діє віртуальний образ імпульсу до змісту поміченого, викликаного емоцією. Приміром, лють має ґештальтний імпульс нападу, радість — ґештальтний імпульс обіймів, біль — ґештальтний імпульс захисту, злість — ґештальтний імпульс агресії проти довкілля, ненависть — ґештальтний імпульс знищення ненависного, у схвилюванні живе ґештальтний імпульс анархії рухів, позбавленої плану.

Ці всі ґештальтні імпульси можуть актуалізуватися та стати діями. Лютий чоловік може зруйнувати довкілля, той, хто ненавидить, може знищити ненависного, збуджений від радощів може розкинути руки та обійняти іншого, уражений болем може крутитися, розлючений — проявити агресію проти довкілля, схвильований може без плану гасати туди й сюди і робити бозна-що. Це все є діями. Якщо ми запозичимо грецький термін πρᾶγμα [праґма] (дія, діяння), то можемо позначити дії як «прагматичні вияви емоцій». З наведених прикладів зрозуміло, що вони не стосуються цілі і не становлять життєвого досягнення у сенсі інстинктивної, досвідної і усвідомленої поведінки. Звичайно, до певних прагматичних виявів емоцій може також входити інстинктивна поведінка. Так, страх містить ґештальтний імпульс відступу, у чому правильно припускають дію потягу до самозахисту. Але більша частина прагматичних виявів емоцій є поведінкою без конкретної мети.

Прагматичні вияви емоцій належать до великої сфери того, що ми позначили як «експресія» (Ausdruck). Тут ми не можемо вдаватися до самої сфери явищ експресії. Місце її обговорення за рамками загальної психології особи, тому що вона як ширша та замкненіша у собі проблема привертає увагу до особливого аспекту, а саме до міжлюдських взаємин, тобто до міжлюдського порозуміння. Поняття експресії по суті є соціально-психологічною категорією. Воно охоплює сукупність подій у чуттєвому феноменальному образі людини, які супроводжують її переживання і які через це стають відображенням її внутрішньої ситуації та засобом міжлюдського порозуміння. Проте тут треба зазначити, що не усі явища експресії є фактичними діями на кшталт прагматичних виявів емоцій. Приміром, стискання куточків рота у стані нерадості або вертикальна зморшка над переніссям під час гніву або напружених роздумів. Адже ці явища виразу все-таки опосередковано стосуються дії остільки, оскільки вони, за словами Л. Клаґеса, становлять уподібленням дій. Так, стискання куточків рота у стані нерадості є рудементом первинної, а саме доцільної дії під час смакового переживання чогось гіркого, за якого наш рот разом з язиком і піднебінням набуває такого положення, яке придатне для того, щоб нейтралізувати дотик неприємної на смак речовини до нашого регіону смаку та звільнити для неї шлях із рота.

Б. ПОВЕДІНКА З ТОЧКИ ЗОРУ ДУШЕВНОЇ СТРУКТУРИ

Наведена класифікація можливих форм діяння здійснена на підставі розгляду поведінки в її горизонтальному, комунікативному стосункові до світу. При цьому ми досягнули розрізнення доцільних дій, які виклали через низку прикладів розвитку інстинктивної, мнемонічно скеровуваної (вивченої), усвідомленої поведінки та безцільної поведінки як тих форм поведінки, в яких реалізується рушійний імпульс емоцій. Але можливі форми поведінки можна розглядати також з вертикального погляду внутрішньої структури та перебігу, і тут виявляться нові розрізнення.

а) Поведінка як безпосередній результат рушійного імпульсу

Якщо ми розуміємо дію як реалізацію рушійних цілей та проектів поведінки у певній ситуації, то з розмаїття можливих дій спочатку виокремлюється особлива група тих, у яких імпульс до поведінки здійснюється безпосередньо. Рушій та дія, початок і кінець душевного функційного кола ніби замикаються. До такої поведінки як безпосереднього результату рушійного імпульсу належить усе, що зазвичай позначаємо як афективні вчинки або як імпульсивні поведінки. Так, голодна тварина з безпосередності свого потягу кидається на шматок м'яса, який потрапляє до кола її помічання. Схожим чином дитина з вищеозначеною поведінкою хапає предмет, який хоче мати. Ці приклади дозволяють зрозуміти, що у віковому розвиткові поведінка як безпосередній результат рушійного імпульсу є первинною у філогенетичному та онтогенетичному плані. Тварина залишається на цьому щаблі такої поведінки, тоді як людина розвивається далі до тих форм вчинків, які ми позначаємо як вольова поведінка, хоча цей тип, мабуть, не цілковито домінує в її поведінці. Доросла людина також протягом свого життя загалом ще живе у поведінці як безпосередньому результаті рушійного імпульсу.

Це виявляється, коли постає питання, наскільки розрізнені дотепер різновиди поведінки з погляду життєвого досягнення можна порівняти з поведінкою як безпосереднім результатом рушійного імпульсу. Безперечно, інстинктивна й досвідна поведінка відбуваються завдяки рушійному імпульсу. Те саме стосується прагматичних виявів емоцій. Якщо живий в емоціях рушійний імпульс фактично здійснюється, то це завжди стається у безпосередньому приєднанні до емоцій. Щодо усвідомленої поведінки, то принаймні у дорослої людини вона не є безпосереднім результатом рушійного імпульсу, тому що між рушієм і дією встановлено розрив, цезуру, що їх заповнює міркування та планування. У тварин складніше. Звісно, в їхній усвідомленій поведінці зв'язок між рушієм і поведінкою слабшає. Але, з іншого боку, саме для тваринної усвідомленої поведінки характерне те, що вона завжди відбуваються лише у ситуаціях, в яких тварина перебуває під тиском актуального потягу, приміром, як у Келерових дослідах із шимпанзе — вона голодна і хоче отримати банан. Тварину від людини відрізняє те, що вона не у змозі звільнитися від актуальності своїх потягів, відкласти свої потреби

в момент їхнього безпосереднього переживання, ніби відтермінувати здійснення своїх рушійних цілей та розтягнути у часі здійснення своєї усвідомленої поведінки. Отже, у цьому сенсі усвідомлена поведінка тварин відносно є поведінкою як безпосереднім результатом рушійного імпульсу. Рушій та дія тут також відносно коротко замикаються.

б) Вольова поведінка

У людини протягом її вікового розвитку утворюється, починаючи з четвертого року життя, ще інша форма поведінки, яка з огляду на її внутрішню будову й перебіг чітко відокремлюється від імпульсивної поведінки як безпосереднього результату рушійного імпульсу, а саме вольова поведінка. Щоб показати, чим він відрізняється від імпульсивної поведінки, треба спочатку роз'яснити поняття волі і хотіння та розрізнити вужче й ширше значення цього поняття.

Поняття волі

У донауковому мовному вжиткові зазвичай поняття волі вживається так широко, що воно також охоплює процеси прагнення і означає те саме, що переживати мотив та бути спрямованим на ціль того мотиву. У цьому мовному вжиткові воно має на увазі будь-яку власну діяльність одушевленої істоти, що спричинена й детермінована рушійним переживанням, отже, усі рушійні переживання, якщо вони намагаються зреалізувати свою ціль у поведінці. Те саме стосується думки про «хотіння влади», «хотіння самозбереження» або «хотіння спілкуватись». У Шопенгауеровій думці про «світ як воля та уявлення» поняття волі уживається у цьому широкому сенсі. Проте поняття волі (хотіння) у вужчому, психологічно строгому сенсі має на увазі той людський душевний процес, який визначає, які мотиви мають реалізуватися і який рушій, окрім цього, реалізує встановлену цим самим ціль усупереч будь-яким перешкодам.

Феноменологія волі

У цій своїй функції хотіння є самостійним і своєрідним фактом, який за своєю суттю не редукується до інших душевних процесів, а передусім годі його ототожнювати з ендотимними переживаннями рушіїв і почуттів, як це робили Вундт, Ціген та інші психологи. «Процеси хотіння, — твердить Вундт, — ...фактично завжди є афектами... Природу процесу хотіння треба шукати... не у тому, що його схоплюють як специфічну, відмінну від почуття та афекту подію. Радше спочатку він повністю підпорядковується поняттю афекту. Цей процес виявляється лише особливою, позначеною специфічними ознаками формою перебігу афекту»[115]. Отож Вундт доходить висновку, що існування хотіння, яке складається не з почуттів та афектів, є порожньою фікцією філософії. Подібну позицію також обстоює Блойлер[116], який вбачає у

хотінні результат усіх наявних в афектах стремлінь. Еббінґаус[117] також представляє «почуттєву теорію волі».

Таке ототожнення волі та ендотимних процесів стає необґрунтованим, коли ми серйозно поміркуємо над феноменологічною своєрідністю, з одного боку, усіх рушійних переживань та пов'язаних з ними емоцій, а з іншого, процесів справжнього воління. Усі рушійні переживання та емоції мають спільну ознаку: вони виринають із вже неконтрольованої свідомим «Я» сфери душевної основи, вони захоплюють, заполонюють людину та мають первинну тенденцію до визначення її поведінки, її способу життя. Найкраще схарактеризувати це так, що ми, у згоді з Клаґесом, скажемо, що вони мають пафосний характер (πάσχειν — зазнавати впливу, на противагу вільній діяльності). Стоїки також використовували поняття πάθος на позначення рушійних переживань. Ендотимні переживання є пафосними остільки, оскільки нас охоплює настрій, ми захоплені емоціями страху, схвилюванням, люттю, перейняті почуттями захвату, пошани тощо. Те, що ми називаємо потягом, — як-от про потяг до харчування чи статевий потяг, — по суті є нічим іншим як переживання що «нас щось тягне». Але і в прагненнях ми також охоплені пафосом, «нас щось зворушує». Ці переживання в ендотимній основі викликають цінності життєвості, доцільності та трансперсональні цінності і вони вливаються у нашу поведінку, наш спосіб життя.

Воля феноменологічно недвозначно відокремлюється від цього пафосного характеру рушійних переживань. В актах волі людина пізнає себе як свідомий, єдиний «Я-центр», не пафосно зворушений та керований, а як активно керуючий: не як руханий, а як рухаючий або, точніше кажучи, як інстанцію, яка вирішує, в якому напрямі має відбуватися у ній та через неї рух, дія та поведінка. Клаґес каже: «Як свідчить самоосмислення, у феномені волі «Я» є дієвим носієм події, тоді як у стані переживання (Клаґес уважає переживання основним поняттям для усіх ендотимних переживань) «Я» є переживаючим носієм»[118]. У хотінні з феноменологічного погляду свідоме «Я» стає мов стійким островом серед бурхливого моря ендотимних переживань, воно стає архімедовою точкою, яка керує чи гальмує поведінкові тенденції. Отже, пафосному характерові рушійних переживань і почуттів феноменологічно протистоїть момент суверенності (самодостатності) та автономії (самовизначення), який людина переживає у хотінні. З такого погляду хотіння є душевним процесом власного й самостійного різновиду, який не можна зредукувати до інших душевних процесів. На підставі своїх експериментальних досліджень волі Н. Ах доходить до висновку, «що акт хотіння достатньо характеризує його безпосередня даність і його слід уважати специфічним переживанням»[119]. Такої думки, очевидно, дотримується і Ніцше. «Хотіння, — пише він у «Жаданні влади, — є не проханням, прагненням, вимаганням. Воно відрізняється від них характером команди»[120]. Під командою Ніцше має на увазі саме ту активну позицію, яка здійснюється у волі.

В описаному стосунку, в якому воля перебуває до ендотимних рушіїв, її завдання та функція суто формальні. «Сама воля є суто формальним інструментом, який сам по собі нічого не може створити, а може лише обирати, стримувати та заохочувати те, що й без неї є»[121]. Воля є «лише вказуванням напряму» (Ліндворські), «унікальним засобом керування» (Клаґес). Змістова повнота й тематична особливість того, чого хочуть, походить з ендотимних рушіїв. Воля не створює їх, а лише керує ними. Це, мабуть, також є причиною, чому згадані вище психологи ототожнювали волю з ендотимними рушіями та емоціями і чому Вундт каже, що існування хотіння не на підставі почуттів та афектів є порожньою фікцією філософії. Але якщо хотіння отримує свої змісти з ендотимних переживань, то на противагу цим переживанням вона становить самостійну душевну функцію, яка полягає у тому, що свідоме «Я» бере становище щодо ендотимних рушіїв поведінки, з якого схвалює чи відкидає, висловлює вето чи дає згоду, а також займається тим, щоб поставлену мету зробити планомірно провідною лінією усієї поведінки, отже, переводить з голої можливості у дію і чинить опір усьому, що перешкоджає реалізації цілі. Як наслідок, хотіння завжди, у чому полягає ще одна його своєрідна риса, є боротьбою з перешкодами та їхнім подоланням. Зіткнення з перешкодами та спрямування проти них належить до сутності хотіння. Це з усією виразністю виявляється тоді, коли ми відстежуємо розвиток хотіння на його різних фазах.

Розвиток волі

Коли ми сказали, що воління включає переживання «Я», то у віковому розвиткові воно виникає лише там, де можна довести наявність такого переживання «Я». Ми знаємо, щодо немовляти ще не можна казати про усвідомлення «Я». Таке усвідомлення утворюється лише поступово, коли дитина набуває досвіду, що вона вже не може задовольняти усі свої бажання, що не усі рушійні цілі реалізуються у негайному задоволенні, а зустрічаються з перешкодами у довкіллі. Хвиля душевної події, яка шукає свого виходу до світу в поведінці, ламається об довкілля та повертається до суб'єкта. Це дає перший поштовх до розгортання волі. «Я» досягає першого різновиду свого переживання. Воно переживається як практично-індивідуальне «Я», яке намагається реалізувати свої рушійні цілі у поведінці щодо довкілля. Отже, з генетичного погляду розвиток волі починається під час зустрічі з перешкодами довкілля. У дорослої людини воля також завжди активізується тоді, коли, роблячи певну справу, яка досі не викликала утруднень, людина переживає перешкоду, яка їй неочікувано протистоїть. Отож, коли таким чином у дорослої людини хвиля душевної події, що слугує рушієві, повертається до суб'єкта через опір зовнішнього світу та активізується воля, то у своїй гальмівній та керівній функції вона спочатку вказує на власне тіло, через яке виконуються вчинки. Тіло розташоване на межі внутрішнього та зовнішнього світу і дається людині як частина

зовнішнього світу, так як і місце її внутрішнього світу. Ми вважаємо наше плече чи наші руки як щось, що належить зовнішньому світові, але водночас як щось, що під час руху перебуває у безпосередності до нашого внутрішнього єства. Тож другий щабель у розвитку волі полягає у тому, що вона керує рушійним апаратом, через який окремі істоти вступають до діяльного зв'язку з довкіллям так, що виконані рухи придатні для того, щоб здійснити у зовнішньому світі ціль прагнення. Від деяких дій відмовляємося, інші — формуємо та скеровуємо на ціль. Наприклад, це відбувається під час наживляння нитки на голку або під час сходження на високу гору, де ми маємо свідомо контролювати наші дії, щоб не впасти.

Від периферії тіла та його рушійних органів, що задіяні у зовнішній поведінці, наступний крок у розвитку волі сягає ділянки внутрідушевних процесів, там, де розгортає свою діяльність «Я»-інстанція, яка не просто дозволяє душевно відбутися тому, чого хочуть, а й намагається керувати душевною подією. Спочатку це одноразово відбувається в ділянці тих душевних процесів, які — як рухи моторної ланки — становлять сенсорну сполучну ланку із зовнішнім світом відчуттів. Гальмівна та керівна функції волі ведуть до того, що психологія позначає як довільну увагу. Увага як така ще не є феноменом волі. Вона стає феноменом волі лише тоді, коли завдяки вмиканню функції волі ми притлумлюємо усі ті чуттєві враження, які перешкоджають спостереженню того, що перебуває у центрі уваги визначеної цілі. Отже, тут також воля розгортається на перешкодах під час реалізації рушійної цілі.

У своїй гальмівній та керівній функції воля діє не лише на сприйняття, а й на уявлення та мислення. У такому разі ми говоримо про концентрацію. Коли даємо нашим уявленням свободу, то виникають різноманітні хвилювання окремих змістів, які вільно виринають з глибини несвідомого або асоціативно викликаються зовнішнім збудженням. Натомість в упорядкованому та скерованому волею перебігові уявлення та мислення відбувається вибір уявлень у напрямі на визначену ціль.

Від предметного горизонту переживання, змістів відчуття, упри-сутнення в уявленні та схоплення мисленням воля, нарешті, сягає аж внутрішньої сфери ендотимних процесів рушійних переживань і почуттів. Звичайно, дії волі вже не кориться те, чи переживаємо ми прагнення та почуття і які саме. Але воля завжди спроможна визначити, наскільки рушії поведінки прагнень та емоцій стають актуальними для нашого способу життя. Воля слугує визначеній рушійній цілі, здійсненню якої намагається допомогти. Також тут воля розгортається на перешкодах у процесі душевного життя. Адже здійснення сприйнятою волею рушійної цілі протистоїть усім іншим рушійним цілям так само, як і зовнішнім перешкодам.

Проста вольова діяльність

Лише тепер, після феноменологічного з'ясування волі та виявлення стадій її розвитку, ми у змозі ближче схарактеризувати ті різновиди поведінки, які, на відміну від імпульсивної поведінки як безпосереднього результату рушійного імпульсу, можемо називати вольовою діяльністю. Її специфічність полягає у тому, що у неї рушійне переживання не втілюється безпосередньо у дію, але береться під режисуру волі та проводиться через усі перешкоди.

Це може відбуватися у двох різних випадках. В одному випадку так, що різні ендотимні рушії конкурують один з одним і воля вирішує, який з них має здійснитися. Це є складнішим випадком діяльності вибору, про який говоритимемо пізніше. Але буває також проста вольова діяльність, в якій рушійна ціль дається однозначно та не конкурує з іншими.

Те, що внутрідушевно відбувається у такій простій вольовій діяльності та відрізняє її від імпульсивної дії, поведінки як безпосереднього результату рушійного імпульсу, можна звести до чотирьох ознак.

Першою є усвідомлення та фіксування цілі. Ціль прагнення уприсутнюється в уявленні та перетворюється на те, що позначають як намір, замисел. Звичайно, це не відбувається так, що вибрана ціль мусить уприсутнюватися в уявленні у кожен момент акту діяльності. Зафіксоване у намірі уявлення цілі діє також і без тривалого уприсутнення як настанова, як детермінуюча тенденція. Встановившись, вона стає провідною лінією нашої поведінки. Дослідження Левіна та його учнів показали, що ціль може втратити свою динаміку на коротший чи довший час, тобто вольова діяльність може стати пасивною, але завжди виринає знову, щоб, нарешті, здійснитися. Адже прагнення також діють як детермінуючі тенденції. Однак це може відбуватися цілком несвідомо, тобто без уприсутнення в уявленні цілі та наміру. У вольовій діяльності додається те, що ціль якогось разу виразно усвідомлюється та фіксується в намірі.

Проте разом з уприсутненням в уявленні та фіксуванням рушійної цілі ще нічого не зроблено. Зафіксована ціль виявляється справжнім наміром тоді, коли її також фактично реалізують. Якщо вона лише фігурує в переживанні як уявлення, але її не реалізують у хотінні, тоді прагнення може залишитися у простому бажанні. Вольова діяльність наявна лише тоді, коли з ціллю погоджується воля, коли відбувається те, що В. Штерн позначив як «вчинковий поштовх» і у чому він вбачає «центральну точку будь-якого вчинку»[122]. Вчинковий поштовх полягає у концентрації усієї психосоматичної енергії, яку ми усвідомлюємо як напруження, спрямоване проти перешкод.

У цій концентрації відбувається ще щось інше, завдяки чому вольова діяльність відрізняється від імпульсивної. Це те, що можна позначити як організацію курсу дії. З одного боку, вона полягає у плануванні, тобто в переосмисленні та виборі засобів, що здатні для здійснення зафіксованої у намірі цілі, і, з іншого, у керуванні органами, які беруть

участь у здійсненні діяльності. Якщо ми, наприклад, робимо складне сходження на скелю, то ставимо ногу на ногу, випробовуємо не лише те, чи витримає шматок скелі наступання на неї, а й організовуємо наші рухи так, що кожен крок уможливлює наступний. Таке керування рухами в акті вольової діяльності також наявне під час наживляння нитки. Але передусім воно відіграє важливу роль під час вивчення тілесних звичок, що не є природженими людині, на кшталт їзди на велосипеді, гри на піаніно, друкуванню на комп'ютері. Хто уперше сідає за піаніно, мусить шукати не лише окремі клавіші, а й покласти свої пальці відповідно, щоб взяти правильний акорд. Зовсім інакше з імпульсивним вчинком. Проект руху, який він містить, завжди є руховим ґештальтом, який вже передбачає цілу поведінку, що веде до рушійної цілі, тоді як проект руху у вольовій діяльності може розширюватися на часткові вчинки. Відповідно і ціль вольової діяльності може також розкладатися на окремі поодинокі часткові цілі.

Поряд з уже названими ознаками — фіксуванням рушійної цілі у намірі, вольовим поштовхом та організацією курсу дії — проста вольова діяльність містить також четвертий момент, який відрізняє його від імпульсивного вчинку. Імпульсивному вчинку властиво те, що тут рушій та дія, початок і кінець душевного функційного кола замикаються. Чим далі реалізація задуманої цілі перебуває у майбутньому і чим складніша організація курсу дій, тим слабшим є зв'язок між рушієм і активною поведінкою вже у простому вчинку. У вольовій діяльності між рушієм та його реалізацією постає цезура, яку ми хочемо позначити як розрив усвідомленості. Саме в цьому розриві вбудовані намір, вольовий поштовх та організація курсу дії.

Автоматичні вчинки

Досвід свідчить, що проста вольова діяльність описаного типу може бути близькою до різновидів організації курсу та внутрішньої структури поведінки як безпосереднього результату рушійного імпульсу, чим частіше під час організації курсу дії повторюються необхідні керовані волею часткові дії і цим самим вивчаються та стають звичкою. Первинні вольові дії можуть, так сказати б, автоматизуватися. «Я вже не мушу умисно хотіти цього або того руху, мені вже не треба виразно мати на меті цю або ту часткову дію. Так, витренований велосипедист не лише не думатиме: зараз я маю зробити рух лівою рукою, він також не думатиме: зараз я маю крутнути кермо лівобіч, — натомість він лише усвідомлює, що має зараз оминути той чи цей предмет. Але і ця думка за певних обставин спускатиметься на нижчі щаблі свідомості»[123]. Отже, якщо фіксацію цілі у намірі, вольовому поштовхові, організації курсу дій ми позначили як ознаки простої вольової діяльності, то треба сказати, що така вольова діяльність на шляху до звички, автоматизації близька до типу імпульсивної поведінки як безпосереднього результату рушійного імпульсу, і часткові рухи первинної вольової діяльності дедалі більше приєднуються

до тотального руху, цілісного рухового ґештальта та форми діяльності. Отже, автоматичні вчинки феноменологічно розміщені між імпульсивними діями та простою вольовою діяльністю, а з генетичного погляду вони є дериватами простої вольової діяльності. При цьому їм властиве особливе значення у цілості життєвого контексту. Автоматизація первинно простої вольової діяльності, безперечно, сприяє економії нашого душевного життя. Наша свідомість розвантажується, ми заощаджуємо душевну енергію та зоруднюємо її для виконання нових, незвичних завдань і потреб життя, які вимагають волі для здійснення.

Якщо дивитися практично, то між полюсами імпульсивного вчинку та простої вольової діяльності наявні усі можливі ступені переходу, тобто фіксування цілі у намірі, потрібному вольовому поштовхові, організації курсу дії та розриві усвідомленості можуть бути різною мірою вкарбовані. Треба передусім вказати на те, що здебільшого у вольовій діяльності поведінка як безпосередній результат рушійного імпульсу та автоматичні вчинки містяться як часткові процеси.

Планова поведінка

Поряд з простою вольовою діяльністю існують вчинки (дії) складнішого типу, у яких особливо підкреслені назване слабшання та цезура між рушієм і реалізацією. Це планова поведінка. До такої поведінки доходить там, де одна ціль прагнення конкурує з іншими і встановлюється лише після вибору та рішення. Це буває тоді, коли ситуація ставить нас перед можливістю різних дій і через це активізує розмаїття можливих мотивів.

Отже, вольова поведінка завжди включає попередню стадію, якій характерна конкуренція мотивів, на відміну від простої вольової діяльності, зрештою, як і імпульсивних дій, які походять з одного мотиву.

Ця попередня стадія завершується рішенням на користь однієї з рушійних цілей, що висуваються як мотиви на вибір, завдяки рішенню, у якому ми ідентифікуємо себе з визначеною рушійною ціллю як носієм можливої поведінки. Рішення ґрунтується на міркуванні, отже, на ноетичних актах, які приносять розуміння практичної реалізації та наслідків вчинку, його доцільності чи недоцільності, його цінності чи нецінності з огляду на бажану ціль стилю життя або відповідальну форму способу життя. Такі міркування та рішення, що випливає з них, належать до внутрішньої структури та загального образу планової поведінки, вони вбудовані до розриву усвідомленості, до цезури між рушієм і поведінкою[124].

Разом з рішенням мотив нашого діяння також набуває особливого значення. У цьому також полягає відмінність від простої вольової діяльності. Тому що проста вольова діяльність завжди походить з одного мотиву, потрібно, щоб чітко усвідомлювали мотив, чому ми хочемо саме цього, а не чогось іншого. У простій вольовій діяльності ми встановлюємо лише ціль дії, але не мотив, з якого вона походить. Інакше

з вчинком вибору. Для того, щоб ми взагалі дійшли до вибору, треба усвідомити можливі мотиви діяння.

При цьому мотив, яким обґрунтовуємо рішення нашого діяння, не є завжди фактично дієвим. Коли визнаємо щось мотивом нашої дії, ми можемо помилятися щодо істинних внутрішніх взаємозв'язків. Мотиви можуть дуже часто ховатися, тоді як дія (чи попереднє до неї рішення) фактично випливає з цілком інших рушіїв. У такому разі самі того не відаючи, ми здійснюємо позірну мотивацію, позірне обґрунтування того, що зробили або хотіли зробити. Такі перетлумачення позначають як раціоналізації, які здебільшого ґрунтуються на витісненнях. Позаяк істинний мотив не допускається до свідомості та не визнається, тобто витісняється, людина шукає раціональних підстав для своєї дії, щоб пояснити собі самій та виправдатися перед іншими. Заслуга Ніцше у тому, що він викрив саме такі позірні мотиви та фактично несвідомі мотиваційні взаємозв'язки, а потім на цьому шляху за Ніцше пішла сучасна глибинна психологія.

Незалежно від того, чи рішення спирається на справжній чи позірний мотив, коли ми його приймаємо, то ідентифікуємо себе з ціллю, якщо наявна справжня планова поведінка, як носій можливої поведінки та фіксуємо ціль у намірі. У зв'язку із цим під час планової поведінки також реалізується усе те, що ми вже позначали як конститутивне для простої вольової діяльності, — поштовх волі та організація курсу дії.

До питання про свободу волі

Отож постає питання, чи воля також вже входить в дію під час вибору і рішення, які завершують конкуренцію мотивів. У цьому випадку йдеться ні про що інше, як про проблему свободи волі. У психологічному плані відбувається так: з огляду на процес вибору та рішення для волі існують дві можливості. Перша така: у разі конкуренції мотивів з огляду на різні можливості поведінки рішення спирається лише на те, що визначений мотив через осмислення наслідків можливостей поведінки, які треба обрати, їхньої доцільності чи недоцільності, підсилюється настільки, що він перемагає інші мотиви. У такому разі воля робить ніщо інше, як сприяє реалізації потужнішого мотиву. Вона має лише виконавчу, організаційну функцію, вона невільна з огляду на рішення, позаяк саме рішення ухвалюється через рушійні переживання. Але інша можливість така: воля ніби як найвищий суддя вирішує щодо конкуруючих мотивів і віддає перевагу одному перед іншим. На один мотив вона накладає вето, а іншому дає згоду, отже, вона суверенно, зі свободою, визначає, що відбувається і що має відбуватися у поведінці.

Рішення, чи йдеться про перший чи другий випадок, спричинило в історії філософії, передусім в етиці, суперечку між детермінізмом та індетермінізмом, яка триває досі. Нещодавно спробували виснувати доказ свободи волі з результатів сучасної фізики. Вирішальним аргументом, який завжди цитували проти свободи волі, був факт,

що у природі не відбувається жодної події, яка не мала б своїх достатніх причин, які можна вирахувати. А от сучасна атомна фізика свідчить, що, наприклад, неможливо передбачити, під яким кутом відхилиться електрон, який стикається з перешкодою. З цього роблять висновок, що в атомних подіях порушено закон каузальності. І, так аргументують далі, якщо у мікрофізичній події закон каузальності не діє, значить треба принципово припустити можливість некаузальних подій також у психічній сфері, а особливо у перебігові вчинків.

Проти спроби так обґрунтувати припущення про свободу волі можна висунути два закиди. Спочатку лишається ще не повністю з'ясованим, чи не спираються досліди атомних подій лише на недоліки наших засобів пізнання, передовсім інструментів спостереження та вимірювання, чи вони фактично нас змушують припустити некаузальну подію. Окрім цього, аналогія між поведінкою електрона та дією душевного вибору є хибною. Дія вибору завжди спирається на переживання якості. Вона припасована до загального ціннісного переживання людини. Неможливо припускати щось аналогічне в електрона, адже фізика завжди послуговується лише кількостями і ніколи якостями. Тому здається малоперспективним дістати доказ можливості свободи волі в точних природознавчих науках. Та й для протилежності, тобто для несвободи волі, природознавство не є доказом. Навіть якщо природознавство наполягало б на законі суцільної каузальності, то з цього годі виснувати, що свобода волі немислима. Аргументи, з якими Кант звертався до питання свободи волі, ще досі не втратили чинність. У критиці «чистого» теоретичного розуму він спробував показати, що події феноменального світу можна зрозуміти тільки на підставі закону каузальності. Натомість у своїй етиці він встановив можливість свободи волі як постулат практичного розуму. З обох засновків він доходить висновку, що людина як діяльна істота належить не лише до mundus sensibilis, доступному для нашого досвіду феноменальному світові, а й до іншої сфери, до mundus intelligibilis, яка розміщена потойбіч феноменального світу.

Цю позицію слід засвоїти також сьогодні. Адже певним є таке: якщо ми вже не вважаємо рішення між різними можливостями дії як дію волі, а обмежуємо функцію волі лише виконанням встановленого самими рушіями рішення, отже, якщо припускаємо, що кожен необхідно діє так, як йому подиктували його прагнення і потяги, тоді поняття відповідальності втрачає будь-яке виправдання, а сумління, яке є носієм відповідальності, стає химерою, фікцією, яка ставить догори ногами фактичну ситуацію. Адже сумління завжди є викликом до волі, оскільки вважають її вільною, викликом як до вчинку, так і після нього. Це апелювання має сенс лише тоді, коли ми маємо можливість зробити як одне, так і інше, отже, коли припускаємо, що воля відповідальна за рішення.

ЧАСТИНА ЧЕТВЕРТА

ОСОБИСТА НАДБУДОВА

На цьому закінчимо обговорення «зовнішньої сфери» переживання, яку ми — в горизонтальному погляді душевного функційного кола — назвали усвідомленням світу та орієнтуванням у ньому, а також поведінкою. Тепер ми звертаємося до вертикального напряму внутрішньої структури розрізнення ступенів усвідомлення світу та орієнтування у ньому — відчуттів, уявлень та схоплення мисленням. Так само і до розрізнення ступенів поведінки як безпосереднього результату рушійного імпульсу, автоматичних та керованих волею вчинків.

РОЗДІЛ 1

ЗОВНІШНЯ СФЕРА ПЕРЕЖИВАНЬ З ПОГЛЯДУ СТРАТИФІКАЦІЇ

Мислення і хотіння як функції людського «Я»

Якщо порівняти найвищий ступінь людського усвідомлення світу та орієнтування у ньому, схоплення мисленням з найвищим ступенем поведінки — вольовою діяльністю, тоді мислення та воля виявляють феноменологічну спільність, яка виразно відрізняє їх від ендотимних переживань. Як ми вже казали, ендотимні переживання мають пафосний характер. Вживаючи термінологію Фройда, вони мають ознаку «Воно». В ендотимних переживаннях відбувається щось, що коїться у нас і з нами. В емоціях нас щось охоплює, у потягах і прагненнях — тягне та кличе. Прагнення та емоції походять із та відбуваються у душевній основі, уся сфера якої переступає межі свідомого осмислення та губиться у темряві життя, де несвідомо діє і гине. На відміну від цього, у мисленні та хотінні «Я» переживається як відправний пункт та ініціатор душевних актів. Ми казали, що у волінні свідоме «Я» є островом серед бурхливого моря ендотимних переживань, воно стає Архімедовою точкою опори, з якої керує нашою поведінкою. У волінні ми вже переживаємо себе не як пафосно спонукуваними, а як активно керуючими, не руханими, а рушійними. Схожим чином ми переживаємо мислення як активну дію свідомого «Я». Мислення також надає нам міцну позицію. Адже мислення виокремлює нас із мінливої течії безпосередніх вражень і дозволяє переглянути багатоманітність, яку ми маємо брати до уваги і розділяти на ідентичні тривкі речі та стани

справ і взаємозв'язки. Також в упорядкованому мисленні «Я» переживає себе як підкреслено активну інстанцію «я мислю»[1]. В. Штерн також говорить про «активний характер мислення» та про «цілком первинне усвідомлення мислячим "Я" своєї активності»[2]. Цей «характер мислення як вчинку» (Штерн) не змінюють випадки, в яких акти мислення відбуваються «несвідомо» і ми змушені сказати, що у нас «щось» мислить. Наприклад, може бути, що ми докладаємо зусиль, відгадуючи загадку або розв'язуючи математичне завдання, але все марно, а тоді раптом, коли ми вже припинили наші зусилля, спадає на думку розв'язок. Але і у цьому випадку мислення штовхнула та урухомила власна діяльність свідомого «Я». І тут команда мислення йде від «Я». І ця команда мислення є тим, що створює диспозиційну готовність для діяльності мислення. Тому ми можемо позначати мислення та хотіння як функції «Я».

Поняття особистої надбудови

Феноменологічній спільності мислення та волі, яка виявляється у переживанні свідомого «Я» та чітко відрізняється від пафосного «Воно»-характеру ендотимних переживань, відповідає також спільність їхньої функції у структурі переживання. Ендотимні переживання визначають тематику існування окремої одушевленої істоти. Завдання «Я» полягає у тому, щоб керувати нашою поведінкою в певних напрямах, даних тематикою (ендотимного) існування. Це відбувається завдяки волі. Але задля виконання цих завдань воля потребує сприяння тих душевних процесів, які ми узагальнили у понятті «мислення». У мисленні людина намагається усвідомити зустрінуту внутрісвітову дійсність як плетиво справ і сутностей, доступне для перегляду та упорядкування.

Отже, у цілісній структурі душевного життя акти мислення та хотіння будуються над ендотимними станами і процесами. Завдання мислення полягає в тому, щоб переглядати та упорядковувати світ у дзеркалі ендотимних переживань. Ми не лише інтелектуально розуміємо можливості та наслідки нашої поведінки, її доцільність чи недоцільність, а і її вартість чи безвартість. Світ, до якого людина ставиться дієво, протистоїть їй як горизонт не лише станів справ, а й смислових змістів, до яких її існування має стосунок. Беручи до уваги мислене розуміння, від волі залежить, чи дається і наскільки дається можливість ендотимним переживанням діяти та визначати поведінку.

Усе це дає підставу протиставити глибшому шарові ендотимної основи вищий шар особистої надбудови. При цьому визначення цієї надбудови через характеристику «особиста» не треба розуміти так, ніби те, що ми називаємо особою, репрезентує лише мислення і волю. У думці про особисту надбудову мається на увазі радше найвищий, даний у мисленні та хотінні шар того цілого, яке ми називаємо особою, та до якого, окрім життєвої основи, також належить ендотимна основа з її

пафосними переживаннями[3]. Але сенс і можливості людського існування ще аж ніяк не здійснені, якщо ендотимні процеси та стани просто сприймаються, отже, якщо людина просто віддається поведінковим рушіям своїх пафосних переживань. Гідність людини, її свобода та відповідальність полягають якраз у тому, і вона виявляється особовою істотою саме через те, що займає певну позицію щодо своїх ендотимних переживань, одні гальмує та стримує, іншим дозволяє впливати на свій стиль життя. І саме це вона робить силою мислення та своєї волі.

*«Особове Я»**

Отже, особиста надбудова та ендотимна основа, «Я»-функції мислення і хотіння, з одного боку, та «Воно»-характер, вбудованої до стабільних настроєностей подій рушійних переживань та емоцій, з іншого, у проекті людської особи цілком підпорядковані одне одному. Там, де це підпорядкування реалізоване, тобто де обидва шари відкриті один одному та інтегративно взаємодіють, твориться те, що ми, на відміну від «Я», позначаємо як «особове Я». «Я», щонайменше всередині своїх широких меж, змістово вільне: воно може давати собі команду, хотіти те чи це, думками опрацьовувати те або це. До «Я» ще не належить змістова визначеність того, що воліють і мислять. У цьому сенсі «Я» є формальною інстанцією. Змістовну повноту та визначеність людська особа дістає лише з тематики ендотимних переживань. А оскільки ця тематика інтегрована з функціями «Я», тобто оскільки мислення є відкритим до того, що є ендотимно живим, і оскільки водночас воля тут діє, *«особове Я» є ніби справжнім центром людської особи.* Наскільки людина живе лише своїми ендотимними зворушеннями, настільки вона не є ще «особовим Я». Так само вона не стає ним, якщо живе лише згідно з абстрактними правилами мислення та абстрактними командами волі. Тільки тоді, коли обидва шари відкриті один до одного та інтегративно взаємодіють, реалізується «особове Я».

У цій інтеграції «особового Я» відбувається протистояння прагнень та емоцій, передовсім з огляду на протилежність, яка існує між тематикою індивідуального самобуття та трансперсональних прагнень, яка завжди включає обов'язок і відповідальність. Тож серце та сумління стають ядром «особового Я».

Отже, як ми вже казали, ендотимна основа та особиста надбудова підпорядковані одна одній у проекті людської особи. Цим самим ми хочемо сказати, що їхня інтеграція до центру «особового Я» та до єдності особи не дається наперед, а насправді є завданням для кожної окремої людини. Пізніше ми ще маємо поговорити про можливі зсуви та перешкоди інтегративній рівновазі між обома шарами ендотимної основи та особистої надбудови.

---

* Лерш називає це «personales Selbst».— (Ред.)

Функційне коло переживання і структура особи

Після принципового протиставлення ендотимної основи та особистої надбудови ми у змозі унаочнити в схемі цілість того, що позначаємо як особу. У цій схемі видні обидва аспекти нашого розгляду: горизонтальний аспект внутрішньосвітового душевного функційного кола та вертикальний аспект внутрішньоособової структури.

Життєва основа фігурує як найнижчий, несучий і ще допсихічний шар усього переживання. Над нею розташована ендотимна основа, яка *не є герметично ізольована* і до неї можуть проникати життєві процеси. Із глибини ендотимної основи, вбудовані до стаціонарних настроїв, розгортаються рушійні переживання з їхньою потрійною тематикою живого існування, індивідуального самобуття та трансперсональних рушіїв. Вони розгортаються як допитливе шукання, що у горизонтальній течії душевного функційного кола спрямоване на світ та в усвідомленні світу дістає свою позитивну чи негативну відповідь. Внутрішньосвітово помічене повідомляється емоціями назад до глибини ендотимної основи. В останньому члені душевного функційного кола — поведінці — реалізуються рушійні імпульси, що містяться в емоціях, а також тенденції прагнень, які пронизують усвідомлення світу та профілюють його вмісти як цілісності значущостей. Рушійні імпульси почуттів і тенденції прагнень здіснюються в тому самому фрагменті світу, який дається в усвідомленні. Отже, усвідомлення світу та поведінка, які у цій схемі постають розкладеними в площині під кутом 180°, фактично зливаються у тому самому горизонтальному напрямі.

Водночас те, що відбувається у діалозі зі світом, отже, у горизонтальному *внутрішньосвітовому* стосунку, *внутрішньоособово* виявляє ступеневу структуру. Мислення як найвища у віковому розвитку форма усвідомлення світу та вольова поведінка як найвища форма поведінки дозволяють феноменологічно, тобто з огляду на своєрідність їхнього переживання, зрозуміти, що їх визначає інстанція, вища за ендотимну основу, а саме особиста надбудова з «Я» у центрі, чиїми функціями є мислення і воля. Отже, на те, що відбувається у зовнішній сфері переживання, впливає не лише ендотимна основа, це не просте усвідомлення світу у дзеркалі рушійної тематики та безпосередня реалізація рушіїв на внутрішньосвітово поміченому, а щонайменше у мисленому схопленні та вольовій поведінці формується та керується вищим шаром особової надбудови. Участь обох шарів у процесах і змістах у зовнішній сфері переживання полягає у встановленні різних ступенів усвідомлення світу та поведінки.

Це вже стосується чуттєвого сприйняття, у межах якого ми розрізнили *вплив сприйнятих вражень* і *розуміння суті справ*. Позаяк у розумінні суті задіяне мислення, то до нього також вплетена діяльність особистої надбудови, тоді як вплив сприйнятих вражень повністю залишається у площині ендотимної основи, тобто визначається ендотимними переживаннями потягів і прагнень та емоцій, а тому переживається

суто пафосно. Вплив сприйнятих вражень нас охоплює. Він звернений безпосередньо до внутрішнього світу ендотимної основи, тоді як розуміння суті завдяки вміщеній у мисленні ініціативі «Я» розташоване на відстані від неї. Аналогічна відмінність повторюється у сфері презентування в уявленні спогаду та фантазії.

Позаяк спогади постають як окремі уявлення, вони можуть бути високою мірою близькими до образу і таким чином повністю віддзеркалюватися в ендотимних емоціях. Натомість загальні уявлення мають дещо від предметного характеру, вони вже також визначені власною діяльністю мислення, отже, мають однозначний стосунок до особистої надбудови.

Те саме стосується фантазійних уявлень. Фантазійні хотіння та побоювання є образними упредметненнями тематики ендотимних емоцій та ділять з ними пафосний «Воно»-характер переживання. «У фантазуванні "Я" пізнає себе... як пасивного спостерігача того, що відбувається у ньому» [4]. У цьому сенсі Г. Кунц говорить про діяльність фантазії як віддалену від «Я». Проте трохи інакше з планувальною та реальною уявами. Тут також відбувається щось на кшталт пафосного «Воно»-характеру переживання. Але водночас тут також діє закладена у мисленні ініціатива «Я».

Як на ступенях усвідомлення світу та орієнтування у ньому, так і на ступенях поведінки можна виявити різну участь обох шарів особи. Поведінка як безпосередній результат рушійного імпульсу визначена винятково ендотимно, вона є безпосередньою реакцією рушійних переживань на внутрішньосвітово помічене, що відображається у них з певною емоційною валентністю. Поведінка як безпосередній результат рушійного імпульсу має пафосний характер остільки, оскільки вона є подією, що перебуває поцейбіч притомної діяльності «Я». Вона розгортається без додаткової участі особистої надбудови, яка керує як простою вольовою діяльністю, так і діями вибору. Щодо, врешті-решт, автоматичних вчинків, то ми вже казали, що вони є похідними від первинної вольової діяльності. Це означає, що особиста надбудова, якій вона, як вольова діяльність, первинно підлягала, вже нею не керує, але заразом вона має можливість приєднатися до пафосного «Воно-характеру» події поведінки.

РОЗДІЛ 2
ХАРАКТЕРОЛОГІЯ ОСОБИСТОЇ НАДБУДОВИ

Дотепер ми обговорювали акти мислення та волі, що належать шарові особистої надбудови, з огляду на загальнопсихологічну постанову питання, тобто як актуальні події людського переживання взагалі, окремо від їхніх індивідуальних варіантів. Йшлося як про їхню феноменологічну своєрідність, так і про генезу та їхнє значення для цілісного контексту переживання. Отож, лишається завдання висвітлити особисту надбудову в характерологічному аспекті, тобто так само, як це було з переживаннями ендотимної основи. Під час викладу

ми показали, як стаціонарні настрої життєвого почуття, самопочуття та світовідчування визначають індивідуальну своєрідність людини. Те саме виявилось у рушійних переживаннях. Різновид прагнень, на підставі яких живе людина, становить індивідуальну тематику її існування та як істотна риса долучається до її характерологічного профілю. Окрім цього, характерологічно значущим є те, чи збігаються або розбігаються у людині дієві прагнення, наскільки вона їх втілює і як душевно опрацьовує відмови від цих прагнень. Щодо характерологічного значення емоцій, то поняття «сфери переживання» вказує на те, що душевну своєрідність людини істотно визначають можливі та специфічні для неї емоції, а саме той факт, наскільки людина здатна до насолоди, радості, злості, заздрості, надії, страху, співчуття, любові тощо та наскільки вона схильна до таких емоцій. Окрім того, ми виявили передусім чутливість і глибину переживання як характерологічно релевантні ознаки.

Як і переживання ендотимної основи, так і акти особистої надбудови також мають своє характерологічне значення. Індивідуальні риси людини істотно визначає також спосіб її мислення та дії її волі.

1. НОЕТИЧНІ ХАРАКТЕРИСТИКИ

Ще раз залучаючи грецький термін νόησις (ноезіс) на позначення мислення, ми можемо схарактеризувати індивідуальний різновид мислення як ноетичні здібності людини. Визначення здібностей доцільно розпочати вже з цього розподілу форм мислення на поняття, судження та умовисновки.

Здібність до абстракцій

Спочатку до ноетичних здібностей людини належить різна як до індивіда здібність утворювати поняття та правильно застосовувати звичні поняття, точніше кажучи, міра здібності схоплювати у поняттях загальні істотні риси розмаїтих, репрезентованих через уявлення змістів досвіду, підпорядковувати окреме загальному та досягати таким чином упорядкованого огляду дійсності.

У кожної людини здібність до абстракцій різна. Бувають такі люди, які не можуть піднестися над сферою наочно даного та не у змозі побачити окреме з погляду загального. У психологічному розвиткові брак здібності до абстракцій найвищою мірою проявляється у дитини, яка слово «стілець» спочатку використовує лише на позначення певного стільця і лише поступово — саме у процесі абстракцій — вчиться, що під поняттям «стілець» маються на увазі істотні риси, які відповідають різним подібним предметам.

Людині, яка народилася у вже наявному культурному колі, завдання абстрагувати значно слабшає через те, що у розмовній мові вона вже має у розпорядженні багато викарбуваних понять, які їй треба лише використовувати. Але навіть якщо це слушно, ми маємо завжди питати, наскільки, вживаючи поняття, хтось усвідомлює їхнє значення, наскільки фактично наявна «знаюча» гадка. З огляду на це ми розрізняємо ясне та туманне мислення.

Наочне та ненаочне мислення

Поняття становлять самостійні утворення думки, для яких, щоправда, уявлення генетично творять основу, але їх можна використовувати і без ілюстрації за допомогою уявлень. Все-таки існує можливість під час мислення більш-менш залучати уявлення як засіб унаочнення. Наскільки використовуємо цю можливість, настільки ми кажемо про наочне та ненаочне мислення. Хто мислить наочно-конкретно, висвітлює те, що знає, на конкретних уявленнях. Приміром, коли Ніцше говорить: «Треба спати з громом і небесними вогнями та, сплячи, міркувати» («Так казав Заратустра»). Цю наочність мислення аж ніяк не можна витлумачити як брак здібності до абстракцій. Хоча той, хто мислить конкретно, лишається на ґрунті наочності, але в унікальному він намагається знайти та виокремити загальне, унікальне стає символом його мислення, ілюстрацією загального, тоді як людина з браком здібності до абстракцій зовсім не може проштовхнутися до шару того, що мається на увазі у загальному понятті.

Звичайно, міру образності мислення також визначає предмет, з яким воно має справу. Вища математика та логіка завдяки їхній своєрідності є сферами абстрактного, ненаочного мислення. Проте якщо ми характерологічно кажемо про ненаочне мислення людини, то, власне, не маємо на увазі, що завдяки своєму обдаруванню вона здібна мислити абстрактно, натомість ми маємо на увазі, що у своєму ноетичному ставленні до світу вона схильна репрезентувати дійсність винятково у дзеркалі абстрактних понять. Безперечно, ця схильність містить певну загрозу, а саме відчуження людини в її усвідомленні дійсності від конкретно-одиничного, його сутнісних змістів і взаємозв'язків. Так, трапляються люди, які настільки заплутані у сфері абстрактного, що стають сліпими до наочного та одинично даного і бачать світ лише крізь окуляри блідих абстракцій та понятєвих схем*. Цією абстрактністю вони спричиняють інбридинг понять («родинне спаровування»), через що живуть обабіч конкретної дійсності. Вони є в'язнями своїх понять*. Тому оцінювання здібності до абстракцій завжди повинна мати на увазі як ідеал випадок, коли понятєве опрацювання дійсності в абстрагуванні не втрачає ґрунту того, що досвід безпосередньо виявляє у повноті та розмаїтті, отже, коли сенс дійсності та здібність до абстракцій перебувають у гармонії.

---

* Про таку людину можна сказати, що їй «ліс перешкоджає бачити дерева».— *Ред.*

Згідно з логічним розподілом на поняття, судження та умовисновки наступними аспектами для ноетичних здібностей людини виявляються питання про її здібність до судження та про послідовність і порядок її мислення.

Здібність до суджень

Позаяк у судженні стан справ постулюється істинним, ми розуміємо під здібністю до суджень можливість та готовність до розуміння цього стану справ. Характерологічно цю здібність ніколи не можна визначати загально, а завжди лише з огляду на предметні області. Хтось може мати гарну здібність до суджень з технічних питань, проте йому бракує розуміння душевних процесів і взаємозв'язків, і навпаки. Стратег доводить свою здібність до суджень в інших областях, ніж лікар, а людина з практичною розважливістю — в інших областях, ніж науковець. Природно, що здібність до суджень людини треба також розглядати у контексті її інтересів.

Здібність до послідовного та упорядкованого мислення

Ця здібність відповідає третьому порядкові курсу мислення — висновуванню, яке надає перебігу думок переконливості, взаємозв'язку, порядку та систематики. Ця здібність має виявлятись у будь-якому виборі аргументів, розвитку думки та доведенні. Скрізь там, де думки нагромаджуються суто асоціативно, стрибкоподібно, чергуються без внутрішнього зв'язку або хибно пов'язуються, наявні порушення послідовності і порядку мислення.

Те, що ми встановили як здібність до абстракцій, силу судження, послідовність і порядок мислення, має свої передумови у вроджено даних здібностях (талант мислення), які підпорядковані закону вікового розвитку та доступні для планомірного вивчення та тренування. Але недоліки поняттєвої ясності, правильності судження, а також порядку та послідовності перебігу думок можуть ґрунтуватися не лише на недостатності інтелектуального обдарування та бракові тренування, а й на певних впливах ендотимних переживань і волі на мислення.

Ендотимне життя і мислення

Це передусім форми збудження почуття (лють, хвилювання, переляк, боязнь, страх, екстаз), через які затемнюється та ніби зникає у тумані ноетичний горизонт свідомості, у якому ми здійснюємо понятєві розрізнення, судження та висновки і таким чином упорядковуємо нашу картину світу. Настрої, безперечно, також мають певний вплив на ноетичне опрацювання дійсності. На відміну від веселого основного життєвого настрою, депресивне життєве почуття містить у собі тенденцію до несприятливішого оцінювання цих життєвих станів і

ситуацій. Понурість модифікує оцінку спільносвіту в сенсі необ'єктивності та несправедливості. Ми вже згадували, наскільки стан закоханості може впливати на ясність і надійність суджень.

Також особливо треба підкреслити, що почуття самоповаги та честолюбство можуть значно зашкодити судженню як про інших людей, так і про власну особу. Людям з некритичним, нарцистичним і неадекватним почуттям самоповаги та честолюбством властиво те, що їм бракує необхідної для самокритики дистанції від власної самості, а заразом потрібної свободи рухів і неупередженості судження. Брак самокритики може призвести до найгрубіших самооман, найзначнішим коренем яких виявляється прагнення до самоповаги передусім у помилковій формі честолюбства. Зворотним боком браку самокритики, якщо її коріння сягають почуття та прагнення самоповаги, є здебільшого наголошена пристрасть критикувати інших. Така пристрасть до критики не має нічого спільного із здібністю до суджень.

Як підвищене почуття самооцінки та честолюбство можуть затьмарити судження про інших людей і про власну особу, так само і почуття меншовартості шкодить судженню як про себе, так і про інших, а саме тоді, коли опрацьовується не у формі протесту, а у формі упокорення. Тут часто можна натрапити на риси хворобливого самоспостереження і самокритики, у яких людина витворює об'єктивно цілковито неправдиву картину власної особи та, з іншого боку, також хибно оцінює своїх ближніх, тобто переоцінює їх.

Зрештою, щодо зв'язку між ендотимним життям і мисленням, хай навіть не в усіх пунктах без застереження, слід згадати про те, що Шопенгауер сказав «Про примат волі у самосвідомості»[5]. «Від великого переляку ми часто втрачаємо владу над собою так, що кам'яніємо, або чинимо протилежне, наприклад, під час пожежі кидаємося у полум'я». «Гнів — афект, який має на увазі Шопенгауер, є власне не афектом гніву, а афектом люті — заважає нам розуміти, що ми чинимо, а також, що говоримо. Ентузіазм називають сліпим через те, що він робить нас нездатними зважати на чужі аргументи і навіть власні аргументи самостійно подавати та упорядковувати. Радість робить нерозважливим, необачним і відчайдушним; майже так само діє жадання. Ляк заважає нам побачити та скористатися ще наявним, часто близьким засобом порятунку... Надія дозволяє нам побачити те, чого ми бажаємо, а страх — імовірним і близьким те, чого ми стережемось, до того ж обидва збільшують свій предмет... Любов і ненависть цілковито фальшують наше судження: в наших ворогах ми не бачимо нічого, крім помилок, а в наших коханих — суцільні переваги, ба навіть їхні помилки видаються нам гідними любові. Подібну потайну силу над нашим судженням має наша перевага, хай якою вона є: що їй відповідає, відразу здається нам доречним, справедливим, розумним; що ж їй суперечить, цілком серйозно здається нам несправедливим та обурливим або недоцільним та абсурдним... Так наш емоційний нахил щодня обдурює та підкуповує наш інтелект». Ці приклади ведуть

Шопенгауера до висновку в одному з його найвідоміших порівнянь: «Справді-бо, інтелект подібний до дзеркальної поверхні води, але сама вода подібна до волі, — під якою Шопенгауер, як відомо, розуміє ендотимні рушії — потрясіння якої водночас руйнує чистоту того дзеркала та виразність його образів».

Описаний стосунок ендотимних станів і процесів до мислення має також характерологічне значення, а саме, залежно від людини, те, наскільки мислення особи зазнає впливу ендотимної основи, і таким чином притупляє ясність, об'єктивність та послідовність її мислення.

Воля у мисленні

Воля може впливати на мислення так само, як і ендотимні переживання. Будь-яке мислення є роботою над якимось предметом і, як таке, потребує напруження волі, пов'язане з певним зусиллям. Тому визначення ноетичної своєрідності людини має також поставити запитання, якою мірою хтось готовий взяти на себе зусилля роботи мислення як у сфері абстрагування та утворення судження, так і у сфері розвитку й розбудови думок. Брак такої вольової участі у мисленні виявляється в обмеженій власній діяльності мислення, а процес мислення взагалі не починається з міркувань комфорту. Таких людей ми називаємо лінивими до мислення. З іншого боку, брак вольової участі у мисленні виявляється в обмеженій ясності, точності й послідовності. Процес мислення хоча й починається, але не здійснюється з належною концентрацією та готовністю до зусилля. У такому разі ми говоримо про брак дисципліни мислення, мислення стає поверховим, а судження — передчасним. З іншого боку, ґрунтовність мислення виявляється у тому, що особа не робить висновків, не використовує понять і не висловлює суджень, не випробовуючи їхньої ясності, слушності та обґрунтованості.

Самостійність мислення

Вже під час обговорення здатності до абстракцій ми вказали на те, що робота з утворенням понять для культурної* людини значно скорочується через те, що спільносвіт пропонує їй усе розмаїття вже готових понять, які вона має лише засвоїти та осмислено застосовувати. Те саме стосується і суджень, опіній і перебігу думок. Тому потрібна певна самостійність і власна діяльність мислення, щоб випробувати засвоєні думки щодо їхньої слушності та припустимості, згідно з вимогою, завдяки якій Кант визначає сутність просвітництва: «Май мужність послуговуватися власним розумом!» Тому ми логічно розрізняємо людей з (відносно) самостійним та (відносно) несамостійним

---

* Слово «культура» вживається тут у соціологічному значенні — кожна людина живе у якійсь спільноті, а кожна спільнота має свою культуру.— *Ред.*

мисленням. Ми називаємо самостійно мислячою людиною того, хто не лише здатний, а й докладає зусиль для того, щоб випробовувати засвоєні поняття, судження та зв'язки думок відносно їхніх змістів, їхньої слушності та обґрунтованості, отже, критично до них ставиться, а крім цього, складає власну думку, доходить до власних оцінок, суджень, думок та висновків, які він вміє обґрунтовувати. Під час самостійного опрацювання матеріалу досвіду він принагідно просувається до нового пізнання. Справа самостійного мислення також полягає у звільненні від передсудів, які часто відіграють фатальну роль передовсім соціально-психологічно[6], тобто у людському співжитті.

Від справді критичного, самостійного мислення ми маємо відрізняти пристрасть до критики як позірну форму самостійності мислення, а саме у тих людей, які на підставі свого хотіння значущості вважають питанням свого престижу не мати справді власну думку та обґрунтовувати її перед самим собою, а лише казати, що вони усе знають краще, і так показати свою вищість у мисленні.

Якщо ми протиставимо людині самостійного мислення, людині критичного мислення людину з несамостійним мисленням, то треба розуміти, що ця несамостійність мислення може мати три різні корені:

α) Вона може ґрунтуватися на тому, що інтелектуального обдарування вистачає якраз на те, що людина спроможна наслідувати та засвоювати чужі думки (дар розуміння), але це обдарування замале, щоб людина сформувала власне судження, власну думку, власний перебіг думок. Це властиво тим суто рецептивним і репродуктивним головам, які накопичують знання лише на підставі достатнього дару розуміння, доброї пам'яті та великої старанності, але там, де вони мають звільнитися від завченого у школі, де підпори вимуштрованого мислення вже не тримають, вони безпорадно та бездумно дивляться на речі, які треба збагнути. Вони змушені чіплятися за засвоєні форми і змісти мислення та не виходять за межі свого школярського знання. Це властиво деяким відмінникам, які виблискували у школі, а у житті ні на що не спромоглися. Їхнє мислення, судження, комбінування та висновування вичерпується переказом того, що вони запам'ятали та що мислили інші. Проте вони не у змозі дати раду новим незвичним ситуаціям життя. Зрештою, на практиці не завжди легко угледіти інтелектуальний фасад таких суто репродуктивних і рецептивних голів та розпізнати фактичну несамостійність їхнього мислення.

β) Якщо в рецептивної та репродуктивної людини несамостійність мислення наявна тому, що їй бракує не так зусилля, щоб утворювати власні поняття, судження тощо, як потрібної для цього здатності до мислення, то, з іншого боку, бувають люди, які виявляють обмежену самостійність мислення тому, що їм бракує не так здатності до мислення, як готовності до напруження у мисленні. Коли вони задовольняються наслідуванням думок інших, не утворюючи власної думки, то це треба розуміти як техніку уникання зайвого напруження. Вони пере-

дають іншим напруження роботи мислення, а також заради комфорту ухиляються від завдання самотужки знаходити поняття, судження та хід думок і без проблем, і не обтяжуючи себе власною постановою питання, пливуть у кільватері чужих понять і думок. Отож їхнє мислення перетворюється на спосіб формулювання банальних фраз та модних висловів.

γ) Зрештою, несамостійність мислення може мати своє коріння у тому, що людині бракує мужності послуговуватися власним розумом. На підставі сильної віри в авторитет та авторитетний зв'язок вона геть не наважується випробовувати слушність та обґрунтованість понять, суджень і думок, які претендують на авторитетну вагомість. Власна здатність до мислення ніби гіпнотично зачарована, захоплена авторитетом, які ці люди визнають зі своїм спільносвітом. Так, наприклад, у «Червоному і чорному» Стендаль так описує пані Реналь: «Її наївний норов не був у змозі ні критикувати свого чоловіка, ні визнати, що він її нудить». Авторитетами, які гальмують самостійність мислення, можуть бути не лише окремі особи (батьки, вихователі, начальники), а й передане у традиції мислення чи мислення їхньої спільноти.

Напрям мислення і ширина ноетичного горизонту

У досі згаданих аспектах визначення ноетичних здатностей ми говорили про мислення у значенні загальної функції, яка діє під час пізнавального засвоєння світу. Але характерологічні відмінності полягають не лише у відмінних ступенях здатності до мислення, активності волі та самостійності мислення, а й також з огляду на предметні ділянки, до яких звертається мислення людини. Природно, що ці різні напрями мислення певною мірою пов'язані з інтересами, навіть якщо не кожному інтересові відповідає певна здатність до мислення. Хтось спрямовує своє мислення до сфери природи, хтось — до сфери історії, третій — до політики, а ще хтось — до сфери техніки, дійсності душі тощо. Отож питання про напрями мислення людини становить особливий аспект остільки, оскільки мислення може бути однобічно спрямоване на предметну ділянку, не переймаючися іншими. Тому ми говоримо про ширину та вузькість (обмеженість) ноетичного горизонту і маємо під цим на увазі розмаїття та обсяг предметних сфер, які людина спроможна засвоїти та пам'ятати як своє знання про сфери дійсності, їхній стан справ, порядок та взаємозв'язки. Водночас ширина ноетичного горизонту людини пов'язана з самостійністю та власною діяльністю мислення. Адже буває ширина ноетичного горизонту, яка ґрунтується винятково на добрій пам'яті та на здатності наслідувати чужі думки. З цього погляду треба випробовувати усе знання, яке людина засвоїла під час здобування освіти. Адже дуже часто це знання є лише фрагментарним поєднанням різних змістів знання, яким для замкненої та інтелектуально впорядкованої картини світу бракує

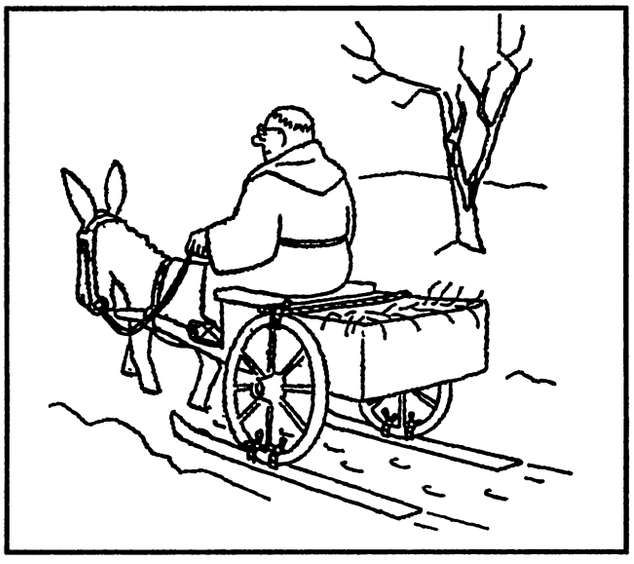
внутрішнього взаємозв'язку. Можливість об'єднання розмаїтих ділянок знання до рівня єдиної ноетичної картини світу дається лише тоді, коли здобуте під час освіти знання спирається на самостійність і самодіяльність мислення, отже, на здатність і готовність самотужки міркувати про речі, набувати власного досвіду, здобувати власні знання та упорядковувати їх у наявному запасі знань.

Рухливість мислення

Ширина ноетичного горизонту, визначена обсягом і розмаїттям предметних ділянок, певною мірою залежить від того, що ми розуміємо під рухливістю мислення. Мається на увазі не швидкість, з якою відбуваються процеси мислення у людині і яка пов'язана з різним як до людини темпом душевних подій взагалі, а міра легкості, з якою мислення звертається від одного предмета і стану справ до іншого і спроможне охоплювати та пов'язувати один з одним віддалені стани справ. Наскільки мислення закорінене в уявленнях, настільки ця рухливість мислення пов'язана з рухливістю уявлень. Досвід свідчить, що існують люди, у яких усвідомлені якось уявлення залишаються із певною в'язкістю (персевераціею), а через це перешкоджають надходженню нових уявлень, а заразом надають життю уявлень характеру певної тривкості, тоді як в інших людей змістово відмінні уявлення хутко чергуються та змінюють місце на сцені предметної свідомості[7]. Також бувають люди які, раз почавши рухатись мисленням у напрямку до якихось окремих предметів, демонструють певну нерухливість, і тому вони не у змозі під час швидких змін з'ясувати для себе також інші ситуації та предметні області. Тому їм важко схоплювати мисленням зв'язки між різними віддаленими предметами і ситуаціями і таким чином забезпечити собі перегляд наявних взаємозв'язків. З погляду предмета мислення їм бракує здатності виробляти комбінації, а з погляду мислячого суб'єкта — здатності до переналаштування, гнучкості у ноетичному орієнтуванні. Коли ми говоримо про дотепність та пильність, то маємо на увазі ніщо інше як велику рухливість мислення. Приміром, рухливість мислення шахіста полягає у тому, що він спроможний пов'язати певне розташування фігур з можливими власними ходами та ходами у відповідь партнера.

Рухливість мислення завжди треба пов'язувати з його ґрунтовністю. Адже, безперечно, рухливість мислення містить певну спокусу поверховості, отож ми часто подибуємо високу рухливість мислення, поєднану з браком ґрунтовності у тих людей, які зі спритністю хутко орієнтуються у різних ділянках знання та здатні схоплювати найвіддаленіші зв'язки без ґрунтовних міркувань і роздумів. Без сумніву, професія журналіста містить, з одного боку, досить високу вимогу щодо рухливості мислення, а з іншого, загрозу відмови від переконливості та ґрунтовності інтелектуального схоплення та висвітлення на користь ширини. Така загроза існує передусім для тих людей, які — спонуку-

КМІТЛИВИЙ МОНАХ



вані не так прагненням знання, справжнім інтересом, як інтелектуальною новизною — більше переймаються актуальними аспектами речей та подій, ніж їхнім об'єктивним змістом. Проте рухливість мислення аж ніяк не має доконче супроводжувати брак ґрунтовності. Існує ширина ноетичного горизонту, яка ґрунтується на великій ґрунтовності мислення, не деградуючи через це до рівня поверхової рутини.

Кмітливість і духовність

Якщо, зрештою, ноетичні здатності людини зазвичай характеризують також через ступінь її «кмітливості» (Intelligenz), то треба згадати, що насамперед кмітливість не описує однозначного душевного стану справ, а лише характеризує здатність до успішного вчинку, а саме здатність орієнтуватися у незвичних ситуаціях без вроджених різновидів поведінки (інстинктів), а також без тривалих спроб, тобто без навчання згідно з принципом спроб і помилок. Тільки у цьому сенсі можна говорити про кмітливість антропоїдів. Оскільки у людини це орієнтування відбувається через її мислення, то поняття кмітливості також допустиме для характеристики її ноетичних здатностей. Коли ми говоримо про кмітливість у людини, то хочемо цим сказати, що у визначених предметних сферах і життєвих станах вона орієнтується на підставі розуміння об'єктивних структур, законів і взаємозв'язків подибуваних обставин і речей. Наприклад, ми називаємо кмітливим секретаря, який у змозі так скласти листи для свого шефа, що йому їх треба лише підписати. Ми називаємо кмітливим такого шахіста, який прораховує наперед наслідки свого ходу та можливість усіх ходів у відповідь. Ми називаємо кмітливим такого школяра, який орієнтується у світі математичних законів, які йому намагається прояснити його вчитель. Зрештою, ми називаємо кмітливим такого інженера, який конструює доцільні прилади та машини. Кмітливість завжди є результативним поняттям. У цьому сенсі також треба розуміти думку про загальну кмітливість (*фр.* intelligence générale.— *Ред.*), як її намагаються

встановити у тестах розумового розвитку*. Вона є нічим іншим як здатністю давати собі раду в життєвих ситуаціях, у яких сьогодні опиняється кожна людина. Коли ми послуговуємося транспортом, вивчаємо розклад руху, читаємо газету, укладаємо угоду, здаємо податкову декларацію або намагаємося порозумітися з іншими людьми з якогось питання, то в усіх цих випадках від нас очікується вміння давати собі раду.

Тому, що «кмітливість» (Intelligenz) є результативним поняттям (Leistungsbegriff), ми маємо право поряд із загальною кмітливістю говорити про певні особливі види кмітливості: математичну, технічно-конструктивну, юридичну, лікарську, психологічну, стратегічну, підприємницьку з огляду на різні предметні сфери, в яких має орієнтуватися людина.

З іншого боку, від кмітливості (Intelligenz) треба відрізняти духовність (Geistigkeit). В обох випадках йдеться про мислення. Проте коли ми говоримо про духовність людини, то, на відміну від розмови про її кмітливість, не маємо на увазі, що завдяки засобам мислення вона спроможна орієнтуватись і давати собі раду у світі, а маємо на увазі те, що вона докладає зусиль, щоб у мисленні усвідомити світ як горизонт сенсу, що надає значення її існуванню.

Цій відмінності між кмітливістю і духовністю відповідає відмінність між дотепністю та глибокодумністю (глибиною мислення). Коли ми говоримо про кмітливість, то характеризуємо раціонально-інструментальну функцію мислення, тоді як поняття глибини мислення стосується лише її духовно-ідеальної функції. Поняття глибини мислення вказує на те, що людина докладає зусиль і у змозі формувати свою ноетичну картину світу так, що досвідчені у глибині переживання сенсові змісти прояснюються і розташовуються у впорядкованому горизонті дійсності.

2. ХАРАКТЕРНІ ОСОБЛИВОСТІ ВОЛІ

Якщо ми поглянемо на інший бік особистої надбудови, а саме до волі, і спитаємо, як індивідуальна своєрідність людини визначається в ній дієвою або відсутньою чи пошкодженою Я-функцією волі, і називаємо це характером її волі, то істотні для цього аспекти випливають з того, що ми казали про внутрішню структуру вольової дії. При цьому маємо починати від найвищої форми вольової дії, дії вибору, щоб забезпечити якомога більше розмаїття аспектів.

---

* У 1905 р. французькі психологи Біне і Сімон опублікували «Binet – Simon Echelle de l'Intelligence» — тест, який дозволяв кількісно оцінити розумовий розвиток дітей у формі т. зв. IQ (коефіцієнт інтелігенції, тобто загальної кмітливості). Метою теста було ідентифікувати недорозвинених дітей, щоб дати їм відповідний вишкіл. Американський психолог Терман в університеті Стенфорда застосував цей тест до американських дітей і в 1916 р. опублікував «Stanford – Binet Intelligence Scale». На відміну від французів, американці старались ідентифікувати також умовно здібних дітей, які отримали IQ-бал 140 і вище (середній бал є 100). На ці теми з'явилося дуже багато досліджень і контроверсійних дискусій, про які тут не в змозі писати.— *Ред.*

Рішучість

Кожна дія вибору містить як попередню стадію конкуренцію мотивів, яку уриває рішення. Так, характер волі людини спочатку залежить від того, наскільки вона у змозі зважитися на щось. Важливість питання про рішучість зокрема прояснює факт, що бувають люди, які не починають діяти тому, що вони не можуть ухвалити рішення, отже, обрати між різними можливостями способу життя. Вони не у змозі встановлювати однозначні вольові цілі, їм важко завершити акт вибору. Тому вони схильні до постійного відкладання цього акту. Тож іноді вони ніби той Буриданів вислюк застрягають у стані нерішучості. Часто нерішучий намагається вив'язатися із цієї скрути, коли узалежнює своє рішення від зовнішніх речей: він гадає на ґудзиках свого піджака, чи має щось зробити чи ні.

Варто додати, що такі нерішучі натури можуть виявитися цілком послідовними, наполегливими та готовими до зусиль, коли йдеться про досягнення мети, якщо складність ухвалити рішення беруть на себе інші люди. Паралізує дію їхньої волі те, що вони не у змозі самотужки ухвалити рішення.

З погляду структури нерішучість не є первинною характерологічною властивістю, натомість вона може мати різне коріння.

α) Один з цих коренів перебуває у сфері прагнень. У прагненнях людина завжди переживає можливості чи бажаності свого існування. Але кожне рішення вимагає жертви таких можливостей[8]. «Завдяки силі рішення вчинок обмежує повноту життя і стає однобічним. Навіть якщо вчинок зважений, він увиразнює лише частину нашої сутності. Вчинок знищує інші можливості, які містила ця сутність»[9]. «На початку свого життя людина обдарована широкими можливостями. Її розвиток обмежують лише дуже гнучкі межі її успадкованих схильностей. Але щомиті вона має обирати і кожен вибір засуджує одну з її можливостей на смерть. Людина доконче має обирати один з багатьох шляхів, що відкриті для неї як життєвий шлях, та мусить відкидати усі інші. Тож природно, що вона позбавляє себе погляду на усі інші місцевості, через які її вели б інші шляхи»[10]. Про цю істину людина по-особливому дізнається, коли обирає професію. Тут рішення, як будь-яке рішення взагалі, ускладнюється тим більше, чим більше воно намагається зберегти повноту можливостей свого існування і чим менше воно готове пожертвувати котроюсь заради реалізації певної можливості. Отже, у цьому сенсі рішення завжди є відмовою, тому людям, які не звикли відмовлятись, завжди складно це зробити, а особливо тоді, коли їхні прагнення є розмаїтими. Вони хотіли б зробити одне, а інше не покидати, і, кінець кінцем, не знають, що мають робити, а обертаються у колі уявлень про можливе і бажане. Вони хочуть уникнути закону відмови, якому підлягає існування людини як істоти діяльної і тим самим змушеної до ухвалення рішень.

З факту, що рішення завжди включає відмову від інших можливих цілей прагнення, стає зрозуміло, що ускладнень під час ухвалення

рішень зазнають передусім ті люди, яких з огляду на внутрішньодушевний стосунок їхніх прагнень ми позначили як дисгармонійних. Чим активніші у людині прагнення розбігаються чи навіть протистоять одне одному, отже, конкурують чи конфліктують, тим менша перспектива того, що одне з них набуде тієї переваги, яка стає мотивом для дії і поведінки людини та веде до рішення. В образі Клавіґо Ґете зображує людину, яка розривалася між прагненнями свого честолюбства та потягом своєї любові або радше свого співчуття до своєї коханої і стає безвільним інструментом свого друга, який каже йому: «Немає нічого жалюгіднішого у світі за нерішучу людину, яка ширяє між двома відчуттями, охоче їх поєднала б та не розуміє, що їх ніщо не може поєднати, крім сумніву, неспокою, які їй дошкуляють... Одне слово, вирішуй, ти ж бо моторний хлопець».

Якщо названі випадки рішучості та ускладнення з ухваленням рішення сягають своїм корінням до сфери прагнень, то існують ще дві інші форми, структурне висвітлення яких відсилає до стаціонарних настроїв почуття власної сили та життєвідчування.

β) Отож буває нерішучість, що ґрунтується на боязкості брати відповідальність і ризикувати. Більшість рішень передбачають ризик, тобто мужність ризикувати й відповідати, а заразом віру у власні сили. У будь-якому разі «усі вирішальні і вартісні дії вчинялися без... певності» (Ніцше). Тому перепони, які створює для волі нерішучість на підставі страху перед ризиком майже завжди зустрічаємо у колі людей з низьким почуттям самовпевненості. Окремі мотиви дії, що мають затверджувати вольове рішення, у цих людей протистоять уявленням, які ми знаємо як міркування над результатом і можливими наслідками, як сумнів і докір щодо слушності чи неслушності вчинку. Цим самим руйнується підґрунтя, на якому лише і може дозріти рішення, а саме певна необачність, яка не тупцює на місці, запитуючи про запоруки успіху та можливості неуспіху. Ніцше каже, що людина дії «завжди необачна, вона забуває все інше, щоб зробити одне... і знає лише одне право, право того, що має бути тепер». «Будь-якому діянню властиве забування: як і життю всього органічного притаманне не лише світло, а й темрява»[11]. Розважання над усіма можливостями послаблює рішучість та позбавляє триб життя визначеності та завзяття:

Так розум полохливими нас робить,
Яскраві барви нашої відваги
Від роздумів втрачають колір свій,
А наміри високі, ледь зродившись,
Вмирають, ще не втілившись у дію.

Шекспір В. «Гамлет»
(Переклад Леоніда Гребінки)

γ) Урешті-решт, коріння нерішучості та блокування рішення лежить у сфері життєвідчування. На підставі пригніченого, депресивного основного життєвого настрою воля людини слабне не лише через те,

що внаслідок загального ціннісного збідніння слабнуть ендотимні потяги, що долучаються до волі, а й тому, що депресивний основний настрій дозволяє виникнути уявленням темних сторін життя, можливого нещастя, безперспективності та безцільності будь-якої ініціативи, перетворити це знання на контрмотиви слабких потягів і занурити людину в летаргію нерішучості. З іншого боку, позитивний життєвий настрій включає сприятливу оцінку стану речей і тим самим полегшує вольове рішення.

Щодо рішучості чи нерішучості також певну роль відіграють дані від природи схильності. Але так само певним є те, що рішучість, принаймні до певної міри, можна набути та виховати. У будь-якому разі виховання, яке позбавляє людину відповідальності і зусилля ухвалення рішень та ризику особистої участі, має, як свідчить досвід, меншу перспективу зробити її рішучою, ніж виховання, яке примушує її без зовнішньої допомоги ухвалювати рішення та брати на себе відповідальність.

Самостійність у виборі мети

Від рішучості людини треба відрізняти самостійність вибору мети. В останній виявляється те, що ми переживаємо як автономію та суверенітет «Я» у волінні. Хоча рішучість і самостійність вибору мети як риси волі пов'язані остільки, оскільки люди з браком рішучості часто віддають іншим свою мету, щоб так вив'язатися з дилеми вибору. Проте рішучість і самостійність вибору мети аж ніяк не тотожні. У випадку нерішучості йдеться про нездатність ухвалювати рішення з огляду на можливі цілі та брати на себе як відповідальність, так і ризик за це рішення; про брак самостійності у виборі мети ми говоримо тоді, коли хтось лише тоді вмикає свою волю, коли мету йому ставлять інші.

Людей із самостійним вибором мети ми називаємо автономними натурами, а їхніх антиподів — гетерономними. Автономна позиція постає у найчистішому вигляді, ніби в абсолютній формі тоді, коли людина взагалі напружує волю і сама стає інстанцією, яка вибирає мету. Автономна людина по-особливому переживає той момент у вольовому акті, завдяки чому цьому актові феноменологічно властиве самовизначення, свобода дії та суверенітет «Я». У психологічному розвиткові саме це самовизначення «Я» у виборі мети є тим, завдяки чому людина відкриває себе як обдаровану волею істоту. Це стається у фазі розвитку дитини між третім і четвертим роком життя, яку позначають як перший негативний вік. Схильність дитини казати у цьому віці «ні» усьому, що від неї вимагають, треба розуміти як відкриття її здатності до воління та до самовизначення у волінні. У такій упертій позиції дитині йдеться не так про змістово інші цілі, як про те, щоб довести собі та іншим самовладність і самовизначення свого «Я» у функції хотіння. Либонь, ця дитяча упертість та опір є ще дуже недосконалою формою випробування автономії «Я» у хотінні. Адже, як ми сказали вище, воля лише

тоді втілює свій сенс у цілості особистості, коли вона слугує змістово визначеному вибору мети. Отже, упертість і норовливість дитини становлять формальний яловий хід волі, який ще не знайшов свого властивого матеріалу, але як тренування функції волі має своє значення у психологічному розвитку. Проте якщо розвиток волі залишається на першій стадії, тобто коли і у дорослого ми знаходимо позицію впертості й норовливості, то такий прояв маємо оцінювати як інфантилізм, як ваду розвитку особистості. Упертість і норовливість дорослої людини є невідповідними щодо її стадії зрілості спробами довести собі та іншим визначення свого «Я». Позаяк у випадку упертості й норовливості людина не хоче чогось змістово визначеного, натомість лише відкидає визнання чужих авторитетів, то зрозуміло, що це характерологічно споріднені з фальшивим, компенсаторно роздутим почуттям самоповаги та честолюбства. У разі несправжнього почуття самоповаги та честолюбства бачимо позицію, яка виявляє, що хтось несхильний приймати роль послуху, а саме тому, що у кожному акті, в якому він підпорядковує свою волю якійсь справі чи якійсь особі, він вбачає напад на свою самостійність і, отже, на свою самоповагу. У цих усіх випадках індивідуалістичної та дивної затятості й норовливості не йдеться про справжню самостійність у виборі мети, але про її позірну форму. Пережитий у волінні суверенітет та автономія «Я» стають тут карикатурою.

Звичайно, справді автономна позиція також тісно пов'язана з фактами самопочуття. Люди з позитивним почуттям самовпевненості й самоповаги більше схильні до того, щоб самим бути інстанцією виборів мети, ніж люди з обмеженим почуттям самовпевненості й самоповаги.

Самостійність у виборі мети також споріднена з прагненням влади. Адже тенденція прагнення влади для визначення довкілля і спільносвіту, тобто узалежнення їх від власного «Я», також природно містить тенденцію до самовизначення. Але, з іншого боку, не для кожної людини самостійність у виборі мети потребує владолюбства як панівного рушія. Адже самостійність у виборі мети цілком може бути пов'язана з готовністю підпорядкуватись, якщо це ґрунтується на розумінні необхідності наддиндивідуальних ціннісних взаємозв'язків.

Щодо протилежності автономної позиції волі — несамостійності у виборі мети, то вона постає у різних характерологічних контекстах.

α) Вона може взагалі ґрунтуватися на обмеженому рушії наявних у людині прагнень. Людям такого типу бракує фантазії вибору мети, бачення можливих цілей, продуктивності способу життя. Вони налаштовані на те, щоб інші обирали за них мету, якщо вони взагалі чогось хочуть.

β) Брак самостійності у виборі меті також можна зустріти у людей з обмеженим почуттям самовпевненості, а також у тих, хто обтяжений почуттям меншовартості. Їм бракує не так можливих цілей їхнього хотіння, як сміливості реалізувати ціль, тобто сміливості самостійно щось хотіти. Тому з явною потребою опори вони шукають внутрішнє опертя

й впевненість в авторитетних інстанціях, підкорюючись їхній волі та засвоюючи їхні імперативи. Різновидом такої позиції є підкорена істота.

γ) Накінець, до браку самостійності у виборі мети може призвести нездібність вирішувати також тому, що нерішучі люди, як ми вже казали, намагаються позбутися труднощів своєї нерішучості так, щоб звільнити від муки рішення завдяки чужій інстанції волі. Вони чекають на отримання імперативів свого хотіння від інших, і тому віддаються сугестивному впливу рішучих, енергійних людей.

Між іншим, люди з браком самостійності у виборі мети — байдуже, на чому це ґрунтується, — можуть докладати великих вольових зусиль, щоб реалізувати поставлені іншими цілі. Проте їхня поведінка відрізняється від тієї беззастережної поступливості щодо усіх зовнішніх вимог, яку треба розуміти як техніку пристосування задля досягнення власних цілей, що нерідко зустрічаємо у поведінці кар'єриста.

Поняття сили волі

Рішення, яке веде до вибору мети, є першою стадією вольової дії. Але вольовий акт завершується тільки тоді, коли закладена у рішенні ціль стає плановою провідною лінією усієї поведінки та здійснюється усупереч усім станам і процесам, які протистоять її реалізації, отже, ціль перетворюється з голої можливості на вчинок. Таке хотіння є, як ми вже казали, боротьбою з перешкодами. Де не треба долати жодних перепон, немає справжнього хотіння. І тут треба думати не лише про довкілля. До перешкод, на яких розгортається воля, належать також усі ті душевні стани і процеси, які, закладені у внутрішньому світі особи, протистоять реалізації обраної цілі хотіння.

Якщо тепер ми поміркуємо над внутрішнім процесом, у якому такі перешкоди заторкують як внутрішній, так і зовнішній світ і долаються, то його можна назвати організацією усієї психосоматичної енергії, акт якої ми усвідомлюємо як напруження. До цієї організації люди здатні по-різному. Донаукова психологія зазвичай увиразнює це так, що визнає у комусь більшу, у комусь меншу «силу волі». Щоправда, у цьому контексті поняття сили треба розуміти у дуже модифікованому сенсі. Силою у властивому сенсі є властиві керованій волею поведінці тілесні енергії, а також енергії рушійних переживань. Коли говорять про «силу волі», то цим самим можуть мати на увазі більшу чи меншу здатність організувати ті енергії у напрямі на певну ціль. Те, що при цьому відбувається, можна унаочнити завдяки порівнянню з лінзою, завдяки якій збираються розпорошені промені сонячного світла та зі збільшеною силою паління спрямовуються на якусь точку. Тож ця лінза не є силою, а формально дієвим апаратом, який організує силу. Тільки завдяки цьому порівнянню твердження про «силу волі» набуває зрозумілого сенсу. Об'єктивно правильнішим, але змістово біднішим було б твердження про «здатність до волі», або про «орудність волі» як функцію, завдяки якій з'являється можливість організації тих тілесних і душевних

енергій, які потрібні для реалізації закладеної у рішенні цілі, попри перешкоди як зовнішнього, так і внутрішнього світу. Але задіяння цієї функції знову потребує ініціативи «Я» у боротьбі із силами «Воно». Наприклад, трирічна дівчинка на вимогу припинити плакати та хлипати через нещасливий випадок відповіла так: «Але я не можу, менібо хочеться плакати». Отже, саме ініціатива «Я» як умова можливості самоорганізації є тим, на що має вказувати твердження про «силу волі». Лише там можна теоретично «відмовитися від поняття реальної сили волі [...] де акт воління розглядають як результат рушіїв, тобто лише там, де властиву феноменологічну структуру вольового акту змінюють на користь спрощеної модельної конструкції»[12].

Як ми вже згадували, характерологічно люди відрізняються з огляду на їхню «силу волі», отже, з огляду на міру, з якою вони здатні до згаданої самоорганізації. Бувають люди, які лише трохи або зовсім не у змозі організувати свої тілесні і душевні сили так, щоб вони протидіяли перешкодам у напрямку поставленої цілі. При цьому це зовсім не свідчить про те, що у людей цього типу обмежена загальна психосоматична енергія. Існують люди з обмеженою психосоматичною силою, які завдяки своїй «силі волі» мають значно більше успіху в досягненні своїх цілей, ніж люди з більшою загальною психосоматичною енергією, яким бракує здатності до вольової самоорганізації.

Щодо генези індивідуальної діяльності волі як організувальної функції, то певну роль може відігравати схильність. Але напевно можна сказати, що завдяки вихованню можливо вишколити і посилити дієвість вольової функції. Ця функція також залежить від віку. Якщо малюк, про що свідчить згаданий вище приклад, ще не у змозі до вольової самоорганізації, то загальним проявом душевної зрілості є спроможність розпоряджатися волею як організувальною функцією.

Напрями застосування волі (внутрішня і зовнішня вольова позиція)

Позаяк можливі перепони, що протистоять реалізації цілі та у подоланні яких діє воля як організувальна функція, можуть міститися як у власному внутрішньому світові, так і довкіллі, то й воля проявляється у двох основних позиціях: у внутрішній і зовнішній.

α) Під внутрішньою вольовою позицією людини ми розуміємо міру, якою вона спроможна так організувати душевні процеси і стани людини, що не перешкоджають здійсненню обраної цілі.

Отож функція волі у випадку внутрішньої позиції передовсім діє у сфері ендотимних переживань, тобто як сила свідомого «Я» визначати те, наскільки дієвими для стилю життя будуть поведінкові тенденції почуттів, потягів, прагнень, жадань та пристрастей. Згідно з розмаїттям ендотимних станів і процесів, яким має протидіяти функція волі у внутрішній позиції, бувають різні можливості, у яких вона проявляється. Коли, приміром, капризна особа робить свої настрої

масштабом власної поведінки, хоча й розуміє, що це несправедливо, то це є браком внутрішньої вольової позиції. Брак внутрішньої вольової позиції ми також можемо закинути тому, хто, попри здоровий глузд, без жодного опору поступається спонукам своїх пожадань, хай це будуть жадання смакових чи сексуальних насолод або жадання стимулянтів життєпочування (алкоголь, нікотин, морфін тощо). Питання внутрішньої вольової позиції також стосується того, як хтось дає раду з неприємним тілесним почуттям, голоду, спразі, тілесному нездужанню, болю та втомі, тобто наскільки він поступається тенденціям цих станів визначати його поведінку і чи спроможний чинити опір. Приборкання та подолання передовсім тілесного болю становить завдання внутрішньої вольової позиції, яке не у змозі виконати хирлявий чи слинько. Зрештою, роль внутрішньої вольової позиції щодо жадань і неприємних тілесних станів дозволяє зрозуміти, що саме виховний примус до відмови від насолод і витримування тілесних напружень становить дієвий засіб вишколювання волі та веде до тих позитивних форм внутрішньої вольової позиції, які ми маємо на увазі під поняттями стриманість, самодисципліна, самовладання, вимогливість до себе та самовиховання. У стриманості і самодисципліні людина виявляється спроможною до самодистанціювання від своїх пафосних переживань та підкорення їх своїй волі, а саме з огляду на зразок і ціль формування особистості. Це те, що стоїки називали ἐγκράτεια, тобто мати владу над собою, панувати над собою. Про людей такого типу можна сказати, що вони мають добру вольову організацію, міцну структуру волі. Цей випадок мовно описується як: «панувати над собою», у протилежному ж випадку кажуть: «розпуститись». Людині з відсутністю стриманості та самодисципліни бракує автономного самокерування, вона схожа на некерований човен, яким колихають хвилі. Оскільки емоції та впливи довкілля спричиняють пафосні переживання, то брак внутрішньої вольової позиції діє як підвищена піддатливість чужому впливові та спокусам, а характерною ознакою стилю життя є нестриманість і непостійність.

Залежно від різновиду ендотимних переживань, які за браком внутрішньої вольової позиції визначають поведінку, постають різні форми особистості: людина настрою, афекту, потягу та почуття, людина жадань і пристрастей. Окрім цього, картина відсутньої внутрішньої вольової позиції змінюється залежно від ступеня потягів: вона має характер то пасивності та байдужості, бездіяльності й зледащілості, то імпульсивної неконтрольованої та нестримної дії. Особливою ознакою цих людей є не те, що вони взагалі мають настрої, збудження, почуття, потяги, жадання та пристрасті, а те, що їхня воля не виконує організувальна та регулювальна функції щодо цих ендотимних переживань. З цього також випливає те, що міру внутрішньої вольової позиції годі відповідно оцінити, якщо не зважати на потужність ендотимних переживань. Зрозуміло, що дія внутрішньої вольової позиції тим менша, чим слабшими є пафосні переживання, які треба організовувати. Чим вони потужніші, тим більші вимоги до внутрішньої вольової позиції.

Організаційна функція волі у внутрішній вольовій позиції діє не лише на ендотимні переживання, настрої, потяги, прагнення та почуття, а й на процеси усвідомлення світу та орієнтування у ньому, а саме як регулювання та організовування сприйняттів, уявлень і мислення. Адже сприйняття, уявлення та мислення також істотно залучені до реалізації закладеної у рішенні цілі. Ми вже казали про те, що здійснюване волею регулювання та організовування сприйняттів діє у свідомій увазі, а регулювання та організовування уявлень і думок — у концентрації. Отже, якщо хтось під час спостереження за зовнішніми процесами постійно відвертає увагу на нові зовнішні враження або якщо він не у змозі тримати вкупі свої уявлення та думки (неуважність), то це становить своєрідність його внутрішньої вольової позиції. Нестримне захоплення причепливими картинами та мареннями підвищеної фантазії бажання, в якій потяги і прагнення ілюзорно марнуються, так і не стаючи вчинком, також є втратою внутрішньої вольової позиції.

Кінець кінцем, від внутрішньою вольовою позицією також залежить те, що ми називаємо твердістю рішення. Під цим ми маємо на увазі таку твердість рішучості, з якою рішення ухвалюється остаточно та безповоротно і не підпадає знову під новий вибір, що властиво нерішучості, ваганню. Якщо тут ми розрізняємо легкість в ухвалюванні рішення, яку визначає рішучість людини, від твердості рішення, то це не є проявом понятєвої казуїстики, а цього вимагають факти досвіду. Адже там, де був вибір, ще нічого аж ніяк «не скінчено», а відхилені мотиви остаточно не втрачають своєї сили і постійно можуть намагатися завадити поступові завершення дії[13]. Либонь, здатність до рішення і рішучість, нездатність до рішення та вагання часто поєднані одне з одним. Але бувають люди, які хоча легко і швидко вирішують, однак це рішення не є остаточним та безповоротним. І, з іншого боку, бувають люди, яким дуже важко і складно наважитися, але коли вони вже зробили свій вибір, то це рішення безповоротне.

Щодо образу рішучої людини, то у своєму способові життя вона проявляє певну прямолінійність, яка мов клин пробивається у світ. Така людина гартує себе, тобто стає нечутливою та непоступливою щодо усіх впливів, що як мотиви могли б впливати на зміну поведінки, на яку вона вже зважилася. Тому така людина не дуже згодна на переговори. Вона прямує до своєї мети, не звертаючи увагу наліво чи направо. Натомість рішення нерішучого, байдуже, чи він швидко й легко зробив свій вибір, чи дійшов до нього через зусилля після тривалого зволікання й нерішучості, не має тієї остаточності та безповоротності, як у рішучого. Рішення переглядається, а тому перебіг поведінки та діяння стає не прямолінійним, а викривленим, що символізує ходу англійського поета Колріджа, патологічно нерішучої людини, про яку Карлайл пише: «Коли він ходив садовою алеєю, то ніяк не міг вирішити йти однією з двох сторін і завжди рухався зиґзаґоподібною лінією»[14]. На нерішучого впливають тисячі міркувань і чуток, що могли б мотиваційно діяти на нього, і ззовні підважують певність ухваленого ним

рішення. Наслідком цього є непристосованість до життя, від якої здебільшого страждає сама нерішуча людина.

Насамкінець ще кілька слів щодо вікового розвитку внутрішньої вольової позиції. Мала дитина спочатку завжди є суто пафосною істотою, яка керується своїми потягами, настроями і афектами та нестримно виявляє їх. Її увага залежна від подразника, мимовільна і тому стрибкоподібна та незв'язна. Малюк захоплений чергуванням образів своїх чуттєвих вражень і грою своїх уявлень. Отож він неуважний, не має провідної лінії, безтурботний і безвідповідальний, не пов'язаний із завданням і ціллю. Лише протягом розвитку та поступового дозрівання людина дізнається, що означає упорядковувати та скеровувати душевні процеси завдяки внутрішній вольовій позиції. Вольова надбудова здіймається над основою ендотимних переживань, а особистість проходить вольову реорганізацію. Ендотимні реакції «короткого замикання» згортаються, тобто між внутрішнім подразником і його вислідом у поведінці постає інстанція регулювальної та організувальної волі. Малюк, який бачить шматок пирога, внутрішньо прагне, щоб його вхопити. В цьому разі не вмикається вибір та ухвалене свідомим «Я» рішення на підставі міркувань про правильність чи неправильність, доцільність чи недоцільність поведінки. Дія відбувається безпосередньо-потягово, з імпульсивною необхідністю: у дитині діє не її «Я», а її «Воно», що його приваблює мета потягу.

Брак внутрішньої вольової позиції, який у випадку дитини виправдовує природна стадія розвитку, перетворюється на слабкість та недосконалість, коли ми бачимо його в юнака чи дорослого як затримку на основній дитячо-пафосній настанові. Тією мірою, якою визнаємо людину зрілим носієм відповідальності, ми вимагаємо від неї вольової організованості особи. Завдання виховання волі як виховання внутрішньої вольової позиції перетворюється заразом на основне педагогічне питання.

β) Дія волі як організаційної функції аж ніяк не обмежується напрямом усередину, стримуванням душевних процесів ендотимної основи та предметної свідомості і керуванням ними. Оскільки цілям прагнення, яким слугує воля, протистоять перешкоди у зовнішній дійсності, то завдання волі полягає у концентрації психосоматичної енергії на цих перешкодах з метою їхнього подолання. Цим самим воля діє назовні, вона активно втручається у життя, формує, впливає та змінює довкілля. Тому коли ми говоримо про зовнішню вольову позицію людини, то цим самим маємо на увазі ніщо інше як міру, якою її рішення спонукає її до концентрації та організації усієї психосоматичної енергії у напрямі на зовнішні перепони. Отже, функція волі у зовнішньої вольової позиції виявляється як готовність чинити опір та здатність до реалізації.

У цьому сенсі ми говоримо про людей, воля яких потужно спрямована назовні, та про таких людей, які менш наголошені назовні. До першої групи належать такі натури, напруження волі яких збільшується завдяки перешкодам. Коли ми говоримо про енергійність

людини, то якраз і маємо на увазі цю форму зовнішньої вольової позиції. При цьому специфічна для неї готовність до захисту та опору, що завдяки перешкодам повністю усвідомлюється та входить у дію, аж ніяк не має форми затятої ворожості. Її найкращою формою є радше радісне ставлення до перешкод. Протилежністю цим людям є ті натури, які перед труднощями — хай це буде зрезиґновано, пригнічено чи байдуже — відмовляються від наступу на перешкоди, що перешкоджають досягненню їхньої цілі. Сюди ж належать і ті дилетанти відмови, які не здатні протиставити власну волю тим вимогам, які їм висувають. Між обома формами максимальної та мінімальної зовнішньої вольової позиції перебувають ті люди, які цураються перешкод та шукають манівців, якими прагнуть досягнути мети. Вони більше схильні до порозуміння й компромісу, ніж до енергійного протистояння.

Щодо характерологічних рис, споріднених із зовнішньою вольовою позицією, то зрозуміло, що останній внутрішньо пов'язаний з формами почуття самовпевненості. Брак віри у власну силу (астенічне почуття самовпевненості) є перешкодою готовності до опору та спонукує людину сахатися усіх тих ситуацій, де вона має діяти та напружувати волю, тоді як властива позитивній зовнішній вольовій позиції енергійна боротьба з перешкодами споріднена зі стенічним почуттям самовпевненості.

У цьому контексті ще треба вказати на те, що буває така боротьба з перешкодами, яку не можна інтерпретувати як своєрідність зовнішньої вольової позиції або як своєрідність сутності волі взагалі, а слід структурно пояснювати своєрідністю прагнень, а саме у тому сенсі, який вище ми визначили як «владолюбство». Людині з домінантним владолюбством по суті не йдеться про ту властиву позитивній зовнішній вольовій позиції готовність до опору, а про очевидну потребу в опорі. Тут боротьба з перешкодами не слугує досягненню мети, долання перешкод не є засобом для досягнення цілі, натомість сама перешкода і є метою, тобто подолання перешкод, усвідомлення переваги є ціллю та цінністю, які визначають зовнішню поведінку. Для людей цього типу профіль світу утворюється наче лише там, де вони знаходять перешкоди, вони протистоять людям і речам з первинним домаганням реалізувати себе як інстанцію впливу в суперництві волі та перешкод. Така настанова може призвести до агресії, в якій функція волі вже повністю не слугує змістовим цінностям.

Готовність докладати зусиль

Експериментальне дослідження (передусім Аха і Ліндворського) виявило, що будь-який вольовий процес як внутрішньої, так і зовнішньої вольової позиції пов'язаний з тілесними напруженнями, що охоплюють поперечносмугасті м'язи, що ми психічно усвідомлюємо як напруження. Але справа в тому, що окремі люди по-різному ставляться до переживання цього напруження, і це стає вирішальним для того, чи у них взагалі діють вольові акти. Одному напруження дає радість,

іншому готує дискомфорт, один мириться з цим дискомфортом як ціною, яку має заплатити заради досягнення бажаної мети, натомість іншого він спонукає до відмови від хотіння. З огляду на ці факти до визначення сутності волі людини належить те, що ми називаємо її готовністю докладати зусиль; вона є однією з часткових умов, від яких залежить загальна ситуація хотіння.

З погляду готовності докладання зусиль ми бачимо людей, які не хочуть надмірно напружуватися тоді, коли можуть досягнути чогось без зусиль, вони не напружуються, щоб витиснути з себе більше того, що можуть, отже, вони намагаються обмежитися мінімальним напруженням. Ми відрізняємо погідливих і лінивих людей від тих натур, що раді напруженню та готові до нього, які мають намір діяти аж до найвищої міри їхньої здібності. Готові докладати зусилля натури суворі щодо себе самих, тоді як люди з браком готовності докладати зусиль м'які щодо себе. До групи останніх належить та форма особистості, яку ми характеризуємо як сенсуаліст, він прагне задоволення й приємності та уникає неприємності напруження. Міра готовності докладати зусиль якоїсь людини також завжди визначає її ставлення до праці, адже скрізь, де треба працювати, потрібно докласти зусиль.

Обмежену готовність докладати зусиль ми завжди зустрічаємо також у тих людей, які надто потурають своїм звичкам. Звички є тими незмінними, стереотипними формами діяння та поведінки, що завдяки повторенню утворюються протягом життя та відіграють важливу роль в організації душевного життя, тому що вони розвантажують нашу свідомість, заощаджують душевну енергію, зменшують втому та приборкують увагу задля виконання нових, незвичних завдань і потреб. Але, з іншого боку, кожна звичка містить також небезпеку остільки, оскільки вона може спокусити людину до полегшення своїх клопотів, отже, редукувати свої зусилля до мінімуму завдяки тому, що людина не робить нічого незвичного.

Зрозуміло, що про готовність докладати зусиль треба говорити обачно. Адже згідно з досвідом бувають люди, які напружуються лише тоді, коли це їм приємно, тобто люди, в яких воля діє залежно від спрямованості та настрою. Їм по суті бракує не готовності докладати зусиль, адже за певних умов вони її демонструють, а саме зв'язку з трансперсональними цінностями, об'єктивними вимогами та нормами.

Техніка хотіння

Момент зусиль, які містяться у загальному акті хотіння, розкриває нам не лише аспект готовності докладати зусиль, а ще й інший аспект, який найкраще позначити як техніку хотіння. Цим хочемо вказати на різні можливі форми, в яких постають зусилля під час хотіння. У техніці хотіння виявляється те, що ми загально назвали як здійснену волею «організацію курсу дії», з індивідуальними відмінностями. Існують люди, у яких акт волі відбувається з форсованими, аж судомними зусиллями; у таких випадках акт волі легко стає неекономним, люди ніби

цілковито внутрішньо виснажуються. Вони схожі на тих, хто вчиться їздити на велосипеді, коли судомно хапаються напруженими руками за кермо, внаслідок чого втрачають еластичність повороту і працюють з напруженням, яке ніяк не пов'язане з бажаною ціллю хотіння. З огляду на витрачання вольової енергії такі люди поступаються тим натурам, які навіть за умови найвищого напруження завжди зберігають гнучкість, зменшують зусилля, коли це дозволяють обставини. Тож у таких випадках має практичне значення не плутати брак готовності докладати зусиль з економією та технікою хотіння.

Підсумок і доповнення

Отож ми виявили істотні аспекти, згідно з якими треба визначати характер волі людини. Їхнє розмаїття відповідає різним частковим компонентам, взаємодія та структура яких здійснює цілісну подію хотіння. Під час нашого викладу з'ясувалося, що в усіх випадках, в яких мусимо констатувати відмову від завдань волі, ми не задовольняємося розмовою про слабкість волі, безвілля або брак визначеності волі, натомість у структурі особи визначаємо пошкоджене місце, яке спричиняє недостатність характеру волі[15]. Факт, що людина не здійснює вольових актів або що ці акти зазнають перешкод, може мати різне коріння. Він може ґрунтуватися на бракові рішучості або самостійності цілепокладання, на бракові здатності до вольової самоорганізації, наявної у малюка, функція волі якого має лише поступово дозрівати, окрім того, на відсутності готовності докладати зусиль або недостатності в техніці хотіння. Зрештою, ще треба сказати про те, що втрату процесів волі можна завжди знайти там, де людині бракує потягів, адже там, де з ендотимної основи не виринають жодні рушії, воля просто не має нагоди для дії.

Після прояснення ролі волі у структурі людської особи треба коротко зупинитися на понятті *темпераменту*. Адже те, що ми звикли називати темпераментом, безпосередньо виринає у людській поведінці.

Якщо ми описуємо поняття темпераменту з барвистістю та наочністю, з якою говоримо про холеричний та сангвінічний, меланхолійний та флегматичний, про пристрасний, імпульсивний, зрівноважений темперамент тощо, то зрозуміло, що названі різновиди темпераментів мають щоразу характеризувати ступінь та особливу форму поведінки, в яких людина проявляє себе назовні у рухові та діяльності, і додатково залучаючи характеристику ендотимного тла, з якого походить ця активність. Твердження про меланхолійний темперамент свідчить, що хтось на підставі свого сумно-понурого основного життєвого настрою має обмаль потягів до руху та діяльності і йому важко дається рішення. Поняття холерика характеризує зовнішню поведінку людини на підставі високої стенічної збудливості. Про флегматичний (блідий, нудний) темперамент, про бідність темпераменту ми кажемо щодо людей, які тому ззовні недіяльні, що їм байдуже, тобто вони не переживають

хвилювання цінностями та ендотимних потягів до руху та дії. Поняття сангвінічного, жвавого темпераменту також свідчить про ендотимне тло особи; воно позначає дієвість жвавих і розмаїтих ендотимних потягів на тлі повсякчас позитивного основного життєвого настрою. Коли говоримо про пристрасний темперамент, то наголошуємо на активні у зовнішньому рухові та діяльності сили прагнення, а коли говоримо про спокійний, урівноважений темперамент, то вказуємо на гармонійність основного життєвого настрою (спокій) та прагнень. Але оскільки дієвість ендотимних потягів у зовнішньому рухові та діяльності особи залежить також від міри, з якою втручається воля, то характеристика темпераменту свідчить не лише про факти ендотимних схильностей, а й також про зв'язки внутрішньої вольової позиції. Про імпульсивний темперамент ми говоримо тоді, коли потужні ендотимні потяги діють неконтрольовано та нестримно. Коли, з іншого боку, ми називаємо темперамент людини поміркованим, то це аж ніяк не означає, що її ендотимні потяги слабкі, а те, що вона протиставляє їм регулювальну інстанцію волі.

Отже, поняття темпераменту змістово охоплює лише ті душевні факти, які ми вже визначили, говорячи про аспекти ендотимної своєрідності та характеру волі. Якщо, проте, ми обстоюємо думку, що темперамент має характерологічне значення, то лише тому, що він наочно залучає факти ендотимної своєрідності та характеру волі в їхній особливій дії у сфері зовнішньої діяльності*.

---

* Дослідження американського психолога В. Шельдона (W. H. Sheldon,1898–1977) є модерним підходом до вивчення темпераменту. Шельдон знайшов високу статистичну кореляцію між будовою тіла людини та її темпераментом.— *Ред.*

ЧАСТИНА П'ЯТА
ТЕКТОНІКА ОСОБИ

Під час нашого розгляду структура особи розподілилась на три шари: життєвої основи, ендотимної основи та особистої надбудови. Дуже важливим тепер є те, щоб правильно бачити взаємовідношення цих шарів. Ми вже казали, що своєрідність принципу нашарування полягає у тому, що відокремлювані під час розрізнення шари структури спираються один на одного, отже, нижчий шар несе на собі вищий. Якщо це нагадує модель геологічного нашарування, то ще раз треба наголосити, що це порівняння неадекватне, а в певному сенсі навіть хибне.

Інтеграція шарів

Неправильно вважати, що особиста надбудова ніби лише покладена на ендотимну основу, яка залишається незмінною, якби особисту надбудову було б усунено. Те саме стосується зв'язку ендотимної та життєвої основ. На відміну від геологічних шарів, виокремлені нами у структурі особи шари не є просто покладені один на одного. Їхнє співіснування радше становить інтегративне ціле, частини якого функційно є взаємопроникними. Якщо б не було центрованої в «Я» особової надбудови, яка визначається у мисленні та хотінні, тоді б не було ані визначених ендотимних прагнень та емоцій індивідуального самобуття, ані егоїзму, ані прагнення значущості і самоповаги, а також властивих їм емоцій та емоційних станів, так само не було б трансперсональних прагнень та емоцій, які можливі тільки на тлі пережитого розрізнення між «Я» та «не-Я». А тим часом ці всі переживання належать ендотимній основі, вони мають пафосно-безособовий характер і потребують упорядкування та керування, що здійснюється мисленням та волею. Отже, те, що ми нашим розрізненням понять ендотимної основи та особистої надбудови позначили як співіснування та нашарування, фактично перебуває у стосунку переплетення, взаємного проникнення. Те саме щодо стосунку ендотимної основи до життєвої основи. Коли ми казали, що у прагненнях та емоціях живого існування пізнаємо тематику доіндивідуального життя, то тут також йдеться про інтегративний зв'язок між ендотимною та життєвою основами. Ендотимна основа є частиною цілого, яке ми позначаємо як особу, але вона водночас віддзеркалює у собі усі частини цього цілого.

Отже, відмінність між геологічними шарами та шарами особи полягає у тому, що останні, на відміну від перших, розташовані один на одному не ізольовано, а асоціюються один з одним та перебувають у спілкуванні та взаємній залежності.

Співвідношення ендотимної основи та особистої надбудови

Особливо важливо не випускати з уваги цей інтегративний взаємозв'язок під час розрізнення ендотимної основи та особистої надбудови. Ендотимні переживання завжди є тим, що надає існуванню людини змістової повноти, глибини, барвистості та розмаху, тим, що утворює «матерію її внутрішнього змісту життя, підґрунтя його повноти»[1]. Вони постачають душевному життю динаміку та його змістову тематику. Справа мислення полягає у тому, щоб інтелектуально висвітлити, упорядкувати та класифікувати світ у відбитті ендотимних переживань, справа волі — не дозволяти ендотимній динаміці діяти нестримно та неконтрольовано, але щоб людина сама визначала, довільно ухвалюючи рішення про те, що має відбуватися в житті, а що треба відкидати. Модифікуючи твердження Канта, що споглядання без понять сліпі, а поняття без споглядань порожні, можна сказати, що ендотимні переживання без фільтрування та керування особистою надбудовою — сліпі, акти мислення та хотіння без змісту ендотимної основи — порожні. Хоча, з одного боку, як можливості та завдання людського існування залишаються невтіленими, коли ендотимне життя діє без участі мислення та хотіння, так і, з іншого боку, ідея людини лише тоді втілюється, лише тоді справджуються її можливості та завдання, коли її особиста надбудова інтегративно пов'язана з ендотимним переживанням, отже, коли з глибини ендотимної основи людина пробуджується до світу значущостей, в якому вона свідомими рішеннями бере своє життя у свої руки.

Це також свідчить про те, що особиста надбудова не лише здатна, а й покликана до того, щоб приймати до себе ендотимні зворушення. На цьому слід наголосити на противагу Л. Клаґесові, який вважає, що названа нами особиста надбудова слугує винятково тематиці владолюбства[1a]. При цьому мислення розглядається лише в його інтелектуально-інструментальній функції як засіб зоруднення і підкорення світу, а воля подається так, ніби вона — як орган здійснення діяння — ідентифікує себе лише з прагненням зоруднення та підкорення світу. За Клаґесом воля завжди є владолюбство. Цим самим мислення і хотіння, з одного боку, та уся широчінь ендотимних переживань, передусім трансперсональні рушії стають посутньо протилежними, що Клаґес увиразнив у формулі про «дух як супротивник душі». Дух і душа — це антропологічна суть Клаґесової думки — є двома метафізичними принципами, що ніби протистоять один одному у людині. Скрізь, де ендотимно схвильовані тематикою трансперсонального буття, передусім у переживанні «образів» — говорить душа, а там, де ми мислимо та хочемо, діє дух, який зраджує душу, він розчленовує смугу переживань, завдяки якій ми сприймаємо повноту світу та існування у ньому.

Твердження про цю істотну протилежність між актами особистої надбудови та переживаннями ендотимної основи, якщо ми беремо ці переживання в усій їхній повноті та ширині, суперечить фактичним

даним. Як це стосується мислення, ми вже з'ясували під час розрізнення його раціонально-технічної та ідейно-інтуїтивної функцій. Ми казали, що мислення в його раціонально-технічній функції зорудднення та підкорення фактично слугує людській волі для самозбереження та самореалізації. Але ми також вказали на те, що у духовній функції мислення ендотимні змісти серця підносяться до з'ясування якогось об'єктивного сенсу, до прозорості ідеї. Ідея є духовно упредметненим висвітленням того, що переживається у внутрішньому житті серця.

З іншого боку, щодо волі, то її також неприпустимо посутньо від природи протиставляти ширині ендотимних переживань. Таке тлумачення зважає лише на гальмувальну функцію волі, але не на те, що воля може якраз ідентифікувати себе з певними прагненнями. З антропологічного боку воля має завдання відносно ендотимних потягів втілювати в життя ендотимні потяги вищої цінності на противагу меншовартісним потягам. Згубною воля стає лише тоді, коли вона займається винятково притлумленням усіх ендотимних переживань. Тут марнуються справжні можливості людського існування так само, як у випадку стилю життя, який безвільно поступається ендотимним станам і процесам. У справжніх можливостях людини закладений зв'язок волі та ендотимної основи реалізується тоді, коли організувальна воля пов'язана зі здатною до переживань душею, коли, отже, багате ендотимне життя та здатність до цілісної організації пафосно-безособових переживань та підпорядкування їх меті інтегративно пов'язані і слугують скерованості на якусь ціль[2].

Отже, існує щось на кшталт інтегративної рівноваги між ендотимною основою та особистою надбудовою. Вона полягає у тому, що обидві перебувають у живій комунікації одна з одною, точніше кажучи, особиста надбудова приймає до себе ендотимні переживання, у мисленні пізнає їхню тематику, а у хотінні виробляє своє ставлення до них. Ми вже вказували на те, що у цьому людина реалізує свою самобутність. Природно, що при цьому можуть виникати напруження, а іноді досить сильні напруження. Але навіть у цих напруженнях ще зберігаються інтегративна цілість переживання та інтегративна рівновага.

Проте, як свідчить досвід, цей цілісний зв'язок ендотимної основи та особистої надбудови спостерігається не завжди. Існування людині — на відміну від тварини — не просто дається, а завдається, й інтегративна рівновага між ендотимною основою та особистою надбудовою також насправді завдається, і саме як завдання реалізувати свою особову самобутність, як завдання самовідкриття та самоактуалізації. Очевидно, що виконати це завдання важко. Безперечно, що якраз ті люди є в меншості, в яких потяги і воля, почуття й інтелект, «переживання та мислення», пафос і логос функційно інтегровані та, як у випадку Ґете, висока духовність яких сягає корінням плідного ґрунту їхнього ендотимного переживання. Якщо природний та ідеальний зв'язок між ендотимною основою та особистою надбудовою полягає у тому, що

обидва шари інтегровані в особі, то досвід свідчить, що цей зв'язок може пересуватися та зрушуватися у різних напрямах і розмаїтих формах. Цей зв'язок між ендотимною основою та особистою надбудовою ми й позначаємо як «тектоніку особи».

РОЗДІЛ 1
ОДНОСТОРОННЄ НАГОЛОШУВАННЯ ДУШЕВНИХ ШАРІВ

Спочатку може бути так, що обидва шари наголошені з різною силою, тобто, переживання зосереджене або в ендотимній основі, або особистій надбудові. Це може виявлятись у двох різновидах: внутрішньоіндивідуально як актуальна, тимчасова або інтеріндивідуально як диспозиційна, специфічна для загального характерологічного образу людини односторонність в акцентуванні одного з двох душевних шарів.

1. АКТУАЛЬНІ ЗМІЩЕННЯ АКЦЕНТІВ ПЕРЕЖИВАНЬ

Якщо ми поспостерігаємо за собою протягом дня, то виявиться, що ми живемо часом здебільшого з ендотимної основи, часом з особистої надбудови, іноді більше керуємося нашими настроями, почуттями та безпосередніми потягами або нашим міркуванням та цілепокладальною волею. В афектах люті, хвилювання, остраху та екстазу, а іноді також в емоції ревнощів особиста надбудова не діє.

Досвід психології мас

Характерного актуального зміщення акценту переживань у сторону ендотимної основи з одночасним послабленням особистої надбудови окрема людська істота зазнає й тоді, коли її переживання охоплене та заражене переживанням маси, приміром, під час повстань, мародерств, сцен лінчування або паніки. Те, що зводить та об'єднує такі маси, є якась спільна ціль, потреба, афект, які спонукають до активності. У цьому сенсі голод, соціальне почуття помсти, позбавлення необхідних життєвих благ, незадоволення державними розпорядженнями, заперечення державних обмежень і схожі речі можуть перетворитися на точки кристалізації безпосереднього утворення мас. Для активізації спільного напряму потягів і прагнень потрібен поштовх і гасло: заклик або дія-приклад окремого індивіда з множини або того, хто робить себе їхнім ватажком. Таке гасло чи приклад діє мов сірник,

що його кидають у багаття. Як у багатті полум'я перекидається з однієї колоди на іншу, запалюючи та охоплюючи усе, чим більше колод у вогні, так само однаково спрямовані афекти, імпульси та готовність до дії окремої людини додаються до тим більшого зовнішнього впливу, чим більше окремих людей включаються до маси.

Те, що при цьому душевно відбувається в окремому індивіді, є нічим іншим як тимчасовою зміною у тектоніці особи, а саме усунення особової надбудови з її специфічною функцією самостійного мислення, власної думки та судження, особистого рішення та відповідальності[2a]. Маса не керується логічними аргументами, звертанням до здатності судження чи науковим доказом, натомість вона зазнає впливу лише у глибших і темніших шарах почуття та афекту, на які може впливати лише сугестивна сила слова та зміст враження наочних образів. Там, де діють маса та окремий індивід у ній, немає місця контролю з боку свідомо скеровуваної волі, діє сфера потягових та емоційних імпульсів, що змінюються й зазнають впливу щодо напряму, в якому рухає сила виображення. Водночас із втратою влади особистої надбудови у людині звільняється усе те, що зазвичай контролюється та скеровується надбудовою, а передусім емоції не контрольованого мисленням і хотінням життєвого потягу, голоду та сексу, егоїзму та жадоби, жорстокості та мстивості. У масі окремий індивід тимчасово припиняє бути особою. Без спроби критичної перевірки та вольового керування він поступається викликаним з глибини ендотимної основи потягам, афектам і сугестивній силі уявлень, які призначають йому мету та спонукають до імпульсивних дій. «Окремий індивід, — каже Ле Бон, — вже не є самим собою, він перетворився на автомат, використання якого вже не кориться його волі»[3]. Тут виразно виявляється пафосно-безособовий характер масово-психологічної події.

Феномен сновидіння

Ще більше та інакше, ніж під час поглинення окремого індивіда масою, відбувається тимчасова зміна у тектоніці особи під час сновидіння, коли переживання зі стану притомності особистої надбудови занурюється в ендотимний шар, щоб повністю опинитись в домі його пафосно-безособових переживань. Спочатку ми висвітлимо це у феноменологічному осмисленні своєрідності переживання сновидіння, а про значення сновидіння у цілості контексту переживання поговоримо пізніше.

Розуміння своєрідності переживання сновидіння ми дістаємо завдяки порівнянню зі щоденною свідомістю. Під час такого зіставлення спочатку впадає в око те, що впорядкованої структури, в якій під час денного переживання нам дається світ і на яку ми орієнтуємося у нашому ставленні до світу, більше не існує.

До цієї впорядкованої структури, як показав Кант, спочатку належать простір і час. Вони є тим, завдяки чому ми розрізняємо речі та

події досвіду нашої щоденної свідомості та упорядковуємо їх у співіснуванні та послідовності, які у переживанні сновидіння розхитуються мов підпори намету. Сновидіння відбувається то тут, то там, безпосередньо чергуються сцени, через що годі зрозуміти, як від місця однієї сцени ми потрапили до іншого місця. Те саме стосується часу. Минуле і теперішнє зсуваються і перетинаються. У сновидінні сьогодні дорослий сидить у школі, де сидів десятиліття до того. Окрім того, темп подій, який у денній свідомості вимірюється стрілкою годинника, іноді значно зростає. «Французький дослідник сновидінь доповідає: він снив про жахливе буяння революції, про сцени вбивств і судів, про вирок, про свій шлях на ешафот, про гільйотину, він відчуває, як його голова відокремлюється від тулуба, після чого прокидається. Частина його ліжка впала та притисла йому шию»[4]. Отже, що тривало годинами у часовому порядку денного переживання, у переживанні сновидіння відбулося за декілька секунд.

Під час сну усувається як структура порядку простору і часу, так і логічні форми, завдяки яким ми упорядковуємо світ явищ у свідомому переживанні. Це стосується предметного членування пережитого світу. Наше денне переживання ґрунтується на усвідомленні ідентичності речей. Чинний принцип логіки а = а, тобто кожна річ лишається тотожною собі самій. Завдяки цьому законові тотожності світ денної свідомості набуває стабільності, яка дає нам змогу звертатися до нього. Предметам досвіду денної свідомості властива тривкість, тривалість, ідентичність у часі. Натомість побачені уві сні речі перетворюються та змінюють своє обличчя. Стабільності цього світу в денній свідомості константних, тотожних самим собі речей протистоїть нестабільність речей сну. Сновидіння є чистою змінюваністю, Гераклітовим становленням, та його можна порівняти з колесом, що котиться. Якщо рух зупиняється, то колесо падає, сон завершується і ми прокидаємося. Але у межах сну немає спокою. Сцени чергуються безпосередньо мов у фільмі, образи виникають і змінюються перед оком нашого сну, одна картина переходить в іншу. Із цим, мабуть, також пов'язана безтілесність і безпредметність, атмосферно-неосяжне у мінливих образах сну.

Разом зі скасованим положенням про ідентичність у переживанні сну водночас скасована і його протилежність, положення про суперечність, згідно з яким «а» не може бути тотожним «не-а». Для денної свідомості річ не може водночас бути своєю протилежністю: людина не може бути заразом живою і мертвою. Але для переживання сну це цілком можливо. Уві сні ми можемо бачити людину живою і водночас знати, що вона мертва, не дивуючись і не вбачаючи у цьому чогось неможливого. Очевидною аналогією до цієї своєрідності переживання сновидіння є такі ситуації, коли у психіатрії шизофренік може скаржитися на те, що внаслідок поганого лікування він вже тричі помер, не помічаючи, що він скаржиться, будучи живим. На скасуванні положення про тотожність і суперечність також ґрунтується своєрідний

феномен снобачення, який Кречмер позначає як «аглютинація* образу». Це склеювання образів, що для денної свідомості цілковито відмінні та не схожі один на одного. «Ми бачимо особу, яка водночас є паном А і паном Б, або почергово більше має риси то одного, то — іншого. Декорації є декораціями аудиторії, у якій я вчора промовляв, але одночасно — краєвидом батьківщини мого дитинства»[5]. Досвід засвідчує, що ці аглютинації образу згідно з нестабільністю світу сновидіння «мають винятково мінливий, плинний характер, тому окремі образи дуже легко поєднуються, знову відокремлюються та по-новому концентруються»[6]. Ми пізніше зупинимося на питанні, як можна пояснити такі аглютинації образу.

Не діють уві сні не лише логічний порядок речей згідно з законами ідентичності і суперечності, а й категорії, згідно з якими ми упорядковуємо події. Наприклад, оскільки уві сні ми переживаємо речі, неможливі на підставі нашого досвіду, то нас зовсім не турбує недієвість категорії причиновості. Так само уві сні ми робимо речі, не усвідомлюючи, на підставі чого та заради якої цілі ми так поводимося. Отже, у переживанні сновидіння свідомості також бракує цього цільового порядку. Події сну поєднуються лише завдяки зовнішньому «і-зв'язкові» та «а тоді».

Унаслідок цього потік уявлень набуває своєрідності, чітко відмінної від денного переживання. Потік денних уявлень скеровують цілі мислення і діяння. Ми читаємо книжку і сконцентровані на її змісті, усе інше, що виринає у переживанні, відхиляється. Або ми пишемо листа, маючи на меті щось повідомити, що скеровує плин нашого мислення і поведінки. Наша свідомість відгороджена від усього, що виринає в уривках переживання та не належить до тематики нашого наміру. Уві сні все інакше. Образи суто асоціативно пов'язуються один з одним у хуткому й невпинному сум'ятті згідно з випадковими подібностями й неконтрольованими взаємозв'язками. Можливо, це ще не свідчить про те, що підвалини цієї асоціативної послідовності образів не закладає глибший, відокремлений від свідомості взаємозв'язок. Виявиться, що фактично такий взаємозв'язок існує в глибині ендотимного. Але він відрізняється від взаємозв'язку, який скеровує душевні процеси під час читання книжки або писання листа. Уві сні ми поводимося пафосно, ми пасивні носії переживань, що нас затоплюють. Кречмер описує відмінність між процесом події сну та денної свідомості із застосуванням такого образу: «Якщо ми хочемо... наочного порівняння душевного стану під час сну, то можемо уявити глибоку, нерухому воду за шлюзами, що не зазнає припливів і відпливів. У воді вільно дрейфують окремі образи та їх фрагменти, що під впливом легких, глибоких афективних течій з основи пливуть уздовж і вшир, іноді з'єднуються та знову відокремлюються. У нашому денному мисленні шлюзи відкриваються і все енергійно плине у рухові потужної, прямої течії, яку скеровує мета млинового колеса»[7].

---

* Аглютинація — склеювання.— *Ред.*

Уві сні скасовується як мислення з його принципами порядку, так і воля з її гальмувальною та керувальною функцією. Уві сні ми робимо багато того, чого не робимо під час денної свідомості. Вчиняємо те, що чуже нам у стані денної свідомості, хоча уві сні нас це не дивує. Як каже Платон: добрі люди є ті, хто лише снують про те, що інші, погані, роблять.

Резюмуючи усе те, що ми висловили про своєрідність переживання сновидіння, однозначно можно сказати, що уві сні відбувається далекосяжний демонтаж, якщо не цілковите скасування дії особової надбудови. Переживання занурюється до ступеня, розміщеного під актами констатуючого мислення та оцінювального хотіння.

Цим самим ми спочатку феноменологічно схарактеризували переживання сну лише негативно, через зіставлення його з денною свідомістю. Якщо спробувати доповнити характеристику з позитивної сторони, то передусім можна вказати на те, що переживання сну здебільшого і значно вищою мірою за денну свідомість відбувається в образах. Із цим пов'язано те, що так складно переказати переживання сну. Адже мова істотно пронизана поняттєвою абстракцією, слова є засобом фіксування і стабілізування пережитого. А для переживання сну характерним є розмивання стабільності реального світу. Отож образність сну треба пов'язувати з тим, що світ сну значно менше, ніж світ денної свідомості, витлумачений та профільтрований мовою, словами і поняттями. Зазвичай мало зважають на той аспект досвіду сновидіння, що сон відбувається переважно мовчки, у ньому значно менше говорять, ніж у денному житті. Згортається здійснюване у мові протистояння зі світом, яке фіксує враження та відмежується від нього. Але так само збільшується образний характер пережитого уві сні світу. Сон переважно становить переживання образу.

Те, що мовою денної свідомості увиразнюється в образних порівняннях, у переживанні сновидіння безпосередньо перекладається на мову очевидного. Фройд розповідає про особу, якій наснилося, що її брат застряг у шафі, і тлумачить цей образ як унаочнення того, що ми хочемо висловити, коли кажемо: хтось має обмежуватися*. Метафора мови денної свідомості уві сні перекладається на наочний, безсловесний образ. Інший, згаданий Фройдом приклад: комусь сниться, що він витягає щось з-поза свого ліжка; Фройд тлумачить це переживання сну як унаочнення того, що ми описуємо у мовному вислові «віддавати комусь перевагу». Хоча й не усі, але все-таки багато переживань сновидіння є безсловесно-образними унаочненнями мовних метафор. Так, наприклад, Н. сниться, що він у сутінках підвечір'я перебуває на краю лісу невідомої йому місцевості. Як він туди дійшов і що має там робити, не знає. Він наближається до авто, що стоїть поряд із похмурою, масивною кам'яною вежею, яке, очевидно, готове відвезти його додо-

* Цей приклад можна вдало застосовувати лише в німецькій мові, де слова «шафа» (Schrank) і «обмежуватись» (sich schränken) мають те саме словесне коріння.— *Ред.*

му. Але коли він відчиняє дверцята і хоче сісти, бачить, що за кермом сидить його мертвий начальник, втупившись порожнім поглядом перед собою та тримаючи руки на кермі. Тому він знову зачиняє дверцята, вирішивши не сідати та не їхати, не думаючи про те, що мрець не у змозі керувати машиною. Н. сам слушно витлумачив ситуацію свого сну, в якій його начальник фігурував як «мрець». Той начальник дискредитував себе на роботі через сваволю та впертість, цим самим змусивши своїх співробітників дистанціюватися від нього. Незабаром його мали звільнити. Фактично, говорячи метафорою буденної мови, він був «мерцем».

З образністю пов'язана інша значуща характеристика переживання сновидіння, а саме те, що можна назвати підвищеною емоційною валентністю сновидіння. Ми вже казали, що будь-яке переживання образу істотно пронизане почуттями. У всіх образах ми переживаємо безпосередній контакт із внутрішнім світом ендотимної основи. Отож тією мірою, якою підвищується переживання образу уві сні, посилюються переживання емоцій. Образи сну звертаються до нас, в ендотимній сфері ми відчуваємо, що вони значущі і мають нам щось сказати, хоча й під час сну не знаємо та не можемо сформулювати, у чому полягає ця значущість.

Особливо романтики завжди наголошували надзвичайно підвищену емоційну валентність переживання сновидіння у порівнянні з денною свідомістю. Романтичний філософ природи Шуберт називає сновидіння «душевною мовою почуттів», а Тійк твердить: «Усе, що ми свідомо знаємо про біль та розчулення, все-таки можна назвати холодним щодо тих сліз, які проливаємо уві сні, щодо того серцебиття, яке ми відчуваємо уві сні. Тоді розтоплюється остання черствість нашої істоти, а вся душа плине у хвилях болю». У Жана Поля читаємо таке: «У снах... немає нічого життєрадіснішого та потужнішого за пасивну або чутливу природу. Тому уві сні усі почуття здіймають вищі хвилі, а серце тане». Про перший сон Гайнріха фон Офтердінґена Новаліс каже таке: «Усі відчуття піднімались в ньому до ще досі незнаної висоти. Він проживав нескінченно барвисте життя»[8]. Переміщення акценту переживання у бік почуття пояснює також те, що найважливіше уві сні часто міститься лише у прожитому в ньому стаціонарному ендотимному настрої, який може продовжуватися увесь день.

Саме на цьому акцентуванні емоційного боку переживання також ґрунтується феномен аглютинації образу, про який вже йшлося. Той факт, що у стані денної свідомості різні особи або предмети мають однакову або схожу емоційну валентність для суб'єкта переживання уві сні, веде до того, що ці особи або предмети об'єднуються в одному образі. Встановлені мисленним схопленням предметні відмінності людей і речей згортаються та зникають в єдності емоційної валентності, яку вони мають для переживання. Явища, які для переживання мають однакову емоційну якість, в образах сновидіння предметно згортаються та згущуються до єдності.

Точну відповідність цьому явищу переживання сновидіння зустрічаємо у Новалісовому романі «Гайнріх фон Офтердінґен»[9]. Гайнріхова подорож світом починається дивним сном про сині квіти. Під час прогулянки він зустрічає Матільду, яку глибоко кохає. В її присутності «він почувається так, як у тому сні про сині квіти». Проте смерть розлучає Матільду з Гайнріхом. Пізніше він зустрічає Ціяну, яку, як оприявнює видіння, послано йому, щоб перемогти смуток за Матільдою. На своєму подальшому життєвому шляху, на якому він зустрічає усі посутні явища космосу, світ досвіду дедалі більше перетворюється в духовну сферу. «Світ стає сном, а сон — світом». На цій стадії Гайнріх знаходить давно померлу Матільду, вона зараз не відрізняється від Ціяни. Сині квітки, Матільда та Ціяна, виявляються нині, у цьому світі сну, тотожними, вони, кажучи мовою психології, ущільнюються до єдиної реальності, тому що вони, хоча й три відмінні явища у сфері мисленево схопленого та предметно встановленого, для сфери ендотимного мають одну й ту саму валентність. Отже, узагальнюючи, можна сказати, що у переживанні сновидіння демонтаж особистої надбудови свідчить про перевагу ендотимної основи.

2. ХАРАКТЕРОЛОГІЧНІ ЗМІЩЕННЯ АКЦЕНТІВ ПЕРЕЖИВАНЬ

Досвід свідчить не лише про внутрішньоіндивідуальні, актуальні у межах однієї особи зміщення акцентів переживань у бік ендотимної основи або особистої надбудови. Односторонності наголосу можуть виникати також габітуально та перетворюватися на індивідуальну душевну своєрідність. І так, вже в донауковому, буденному досвіді ми говоримо про емоційних, інтелектуальних та вольових людей, про людей, якими керують настрої, та інстинктивних натур. Ці всі характеристики вказують на характерологічні варіанти у тектоніці особи.

Емоційна і раціональна людина

Емоційними людьми, чи, краще, людьми, якими керують емоції, ми називаємо тих осіб, чиє душевне життя зосереджене в емоціях і стилем життя яких майже цілковито керують емоції. Така емоційна визначеність може мати дві форми. Ми казали про те, що кожному емоційному актові властива не тільки якість стану, а й форма імпульсу, передпроект стосунку до предмета, на який спрямована емоція.

Ця двобічність емоцій може мати різний індивідуальний акцент. Бувають люди, які переживають емоційні зворушення майже пасивно у їхніх змістах, тоді як інші піддаються іманентному компоненту імпульсу почуття і таким чином емоція визначає їхню актуальну поведінку. Тому ми можемо говорити про людей пасивної та активної емоційної

визначеності. Першим передовсім йдеться про чуттєвий вміст емоції. Усе стає для них «переживанням», вони шукають насолоди від гри своїх переживань, а ендотимні дані становлять для них найвищу цінність. Проте це не реалізується у вчинкові, а застрягає у сфері ілюзій, фантазії бажання та сновидіння. Нерідко розвивається свідоме плекання «внутрішнього життя» у формі чисто пасивної самоприсвяти цінностям переживання.

Інакше відбувається щодо людини активної емоційної визначеності. Вона шукає не просто суб'єктивної чуттєвої цінності, а світу як горизонту цінностей, який кличе та дає їй завдання для дії, а заразом надає імпульс напряму заради її стилю життя. Віртуальний образ дії, що відлунює у ціннісній зворушеності, залишається у такої людини не просто ілюзорною грою фантазії, яка відчужує її від дійсності, а перетворюється на потяг до формування життя і світу. Але така людина все-таки є емоційною тому, що у своїх вчинках і поведінці вона завжди керується тільки своїми емоційними зворушеннями, тобто без контролю мислення щодо мети, можливих наслідків та раціональної обґрунтованості. Вона віддається своїм емоційним імпульсам, не контролюючи їх особистою надбудовою та не диригуючи ними. Отже, імпульси лишаються у темряві стремлінь безпосереднього переживання, вони не зазнають духовного просвітлення і їх не організовує воля.

На противагу емоційним людям, існують такі натури, які донаукова психологія називає раціональними людьми. Тут не мається на увазі, що ці люди мають особливо витончений інтелект, але в їхньому способі життя та існування домінує раціональне міркування, розумовий розрахунок, планувальне передбачення та принцип ефективності. Характерною ознакою раціональної людини є її тверезість, тобто таке ставлення до світу та життя, яке змушує розглядати людей, речі та події у чистій, встановленій інтелектом фактичності, уникаючи впливу настроїв і почуттів, симпатій та антипатій, бажань та ілюзорних надій, пристрастей та ідеалізуючого натхнення. Чим більше хтось є раціональним, тим більше він схильний до скепсису, тобто він утримується від будь-яких припущень там, де певність мислення залишає прогалини у нашому досвіді і де припущення спирається на віру та довіру, які, в свою чергу, завжди оперті на почуттях. У цьому сенсі Цезар у викладі Момзена був «реалістом та раціональною людиною. Те, за що він брався та робив, пронизувала й тримала геніальна тверезість, яка характеризувала його внутрішню своєрідність. Він завдячував цій тверезості спроможність енергійно проживати мить, не піддаючись впливові спогадів і очікувань; здатністю діяти у кожну хвилину з усією силою; [...] різнобічністю, з якою він схоплював та опановував те, що міг осягнути глузд і могла приборкати воля; [...] повною самостійністю, яка не дозволяла жодному улюбленцеві й жодній коханці, ба навіть другові владарювати над собою. Хоч, як монарх, охоче підтримував стосунки із жінками, але все-таки він з ними грався та не давав їм можливості впливати на себе. Навіть його часто згадувані взаємини з королевою

Клеопатрою почав розбудовувати лише задля маскування слабкого місця у своєму політичному становищі»[10].

Зрештою, це аж ніяк не означає, що раціональній людині бракує будь-якого почуття, попри властиве їй панування розуму, її тверезість та скепсис. Адже бувають люди, які цілком здатні до зворушеності почуттями, але те, чого їм якраз бракує, — це довіри до імперативів їхніх емоцій, до того, що їм почуття підказує робити. Їм бракує того, що разом із Й. Фолькельтом можна назвати «емоційною впевненістю»*. Тому вони не хочуть ідентифікувати себе як істоти, що ухвалюють рішення та діють на основі зворушеності своїми емоціями. Вони дотримуються раціональних принципів і настанов, думок про доцільність і розумову обґрунтованість своєї поведінки. Оскільки вони здатні до переживання, то почуттям приділяється точно описана вузька область значущості, межі якої є там, де емоції завдяки своїм потяговим компонентам намагаються визначити людську поведінку.

Звичайно, раціональна частина людства може відзначатися цілковитим браком здатності до переживання та фактичною бідністю і слабкістю ендотимної основи. Йдеться про ті випадки, коли людина з глибини душевної основи не дістає повноти життєвих змістів і жодних імпульсів почуття, і цей брак, що віддзеркалюється у тверезості, байдужості та бідноті фантазії, компенсується програмуванням чистого цілераціонального мислення. Остаточним наслідком таких передумов є та цілковита раціоналізація картини світу та способу життя, яку називають інтелектуалізмом.

Зрештою, саме тут стає зрозуміло, що односторонність, яка наголошує один з двох шарів, тим більше набуває характеру неповноцінності та небезпеки, чим потужніше вона виражена. «Правильний стосунок шарів один до одного, їхня незашкоджена взаємодія є визначальним для гармонійної структури душевної особи»[11]. «Надпотужне виокремлення одного шару здатне піддати сумніву гармонію особи (а заразом доцільність та осмисленість позицій та способів діяльності особистості, їхнє пристосування до вимог життя)»[12]. Гоффман навіть робить спробу пояснювати «відомі психопатичні своєрідності» односторонністю наголошування шару[13].

Ще варто вказати на те, що з погляду можливої відмінності в акцентуванні шарів, яку ми продемонстрували на протиставленні емоційної та раціональної людини, існує певна відмінність між чоловіком і жінкою. Коли говорять про більшу «емоційність» жінки[14], то під цим не треба розуміти, що жінка багатша від чоловіка на емоційні зворушення, натомість це означає, що у поведінці жінки, в її рішеннях, як і взагалі у стилі життя почуттям призначена інша роль, інше структурне значення, ніж у чоловіка. Оскільки чоловік здатний до почуттів, то він

---

* Американські психологи П. Саловей і Дж. Д. Меєр створили термін «емоційна кмітливість» (emotional intelligence). Психолог-журналіст Д. Дж. Ґолман зробив цей тер-

намагається виправдовувати почуттєві рішення перед судом розуму, звести «l'ordre du coeur» (Паскаль) до «l'ordre de la raison»*. Для чоловіка, на відміну від жінки, почуття не є інстанцією, що сама себе виправдовує та не потребує розумового обґрунтування, натомість воно є чимось, до чого треба ставитися зі скепсисом та інтелектуальною недовірою.

Як приклад можна навести образ Кандавла з Геббелевого «Ґіґес і його перстень». Кандавл кохає Родопу справжнім почуттям, він цілковито підкорений її тілесною вродою та чарами її жіночого єства, проте непокоїться і прагне знайти свідка, який підтвердить йому, що він не є цілковитим дурнем, «який сам себе обманює, коли вихваляється, що цілує найгарнішу жінку». За цим бажанням ховається не пиха чи манія звеличуватися в очах інших, а відсутня емоційна впевненість, брак довіри до голосу свого почуття, чоловіча вимога виправдовувати те, що він почуває, перед судом загальнозначущого судження[15].

Клаґес вказує на більшу емоційну визначеність та емоційну впевненість, що властива жінці, на відміну від чоловіка. Жінка «може когось кохати, незважаючи на те, чи він особливо гарний, чи цікавий, чи щиросердий: його цінність полягає для жінки у тому, що вона його кохає»[16]. Натомість коли чоловік кохає дівчину, «то щось у ньому прагне шукати у дівчині красу, чи чогось інтересного, чи щиросердість, коротше кажучи, щось захоплююче. Взірцем цього є Едуард у «Споріднених душах»**. Він ще зовсім не усвідомлює зародження своєї симпатії до Оттилії, після прибуття якої минуло кілька днів, але симпатія вже діє у ньому та спонукає його встановлювати певні переваги, про які він не міг нічого знати, навіть якщо вони були наявні. «Одного ранку Едуард сказав Шарлотті: це приємна, цікава дівчина! — Цікава? — здивувалася Шарлотта із усмішкою: адже ж вона ще й рота на розкрила. — То й що? — відповів Едуард, і здавалося, що він про щось думає. — Це було б чудово!»[17]

Відмінність статей з огляду на їхню емоційну визначеність не слід, звісно, розуміти так, що у жінок можна частіше зустріти чисту емоційну визначеність, ніж у чоловіків. Але характерологічна ознака емоційної визначеності сягає за межі відмінності статей. Як серед чоловіків, так і серед жінок існують натури з більшою та меншою емоційною визначеністю. Кінець кінцем, можна також вказати на те, що дитина та юнак емоційно визначені вищою мірою ніж повністю зріла людина.

Людина, яка піддається впливу настрою

Як емоційна та раціональна людина, так і людина, яка піддається впливу настрою та компульсивна людина становлять форми одностороннього наголошування шару, характерологічні варіанти з огляду

---

* Чоловік старається «звести царство серця до царства розуму».— *Ред*

** Роман написаний Й. В. фон Ґете.— *Пер.*

на тектоніку особи. Односторонність наголошування полягає у тому, що ендотимним переживанням настроїв і потягів особиста надбудова не протиставляє керуючої та стримуючої волі[18]. Ми називаємо того людиною, яка піддається впливу настрою, хто у своїх вчинках і поведінці цілковито кориться змінам своїх настроїв і не може їх приглушити. «Дія свідомого хотіння полягає у можливості сказати так або ні, отже у тому, що людина по-різному оцінює можливості настрою, які викликає у ній життя: одні вона підтримує та заохочує, натомість інші намагається за можливістю приглушити та усунути... У цьому виявляється щось на кшталт «гігієни» душі, в якій людина намагається від себе відсторонити усе, що загрожує її настрою перетворитися на неприємний і передусім неплідний, і, навпаки, намагається підтримувати та досягати усього того, що могло б підвищити її настрій і заразом її працездатність»[19]. Людина, яка піддається впливу настрою, нездатна до такої гігієни душі. Вона надто занурена у свої настрої, щоб змогти оцінити їх. У цьому виявляється її одностороннє наголошування ендотимного шару. Але ця односторонність несе із собою шкоду і загрозу остільки, оскільки «кожної хвилини постають вимоги, які вимагають рішення, і не питають, чи має людина для цього відповідний настрій чи ні»[20].

Компульсивна людина

Компульсивна людина також односторонньо наголошувана у шарах, а саме так, що ендотимним процесам її безпосередніх потягів не протистоїть стримувальна та керуюча воля. Водночас поняття компульсивності не треба розуміти так, ніби йдеться лише про анімальні, пов'язані з тілесним життям потяги (передовсім потреби харчування та сексу), натомість його слід розуміти у тому сенсі, що людина виконує усі свої потяги на кшталт прагнення значущості й помсти, любові й ненависті, співчуття і захоплення, реагуючи негайно, не вдаючись до міркування та вольового стримування. Ми також можемо говорити про «потягово-безпосередніх» натур.

Ненормально надмірною формою таких потягово-безпосередніх натур є так звані «вибухові психопати»*. Їм, як і людям, що піддаються впливу настрою, також бракує сили та волі до дисципліни. Духовно-керовані функції керування та регулювання глибинних психічних шарів не витримують натиску знизу[21].

З огляду на потягову безпосередність також існує відмінність між статями. «Жінка схожа у цьому ближче до дитини: у своїй поведінці вона є зазвичай більш потягово-безпосередня від чоловіка. Не тому, що чоловік має менш багате або менш потужне імпульсивне життя, а тому, що він зазвичай менш безпосередньо пристає до нього і

* В українському перекладі «Діагностичних критеріїв з DSM-III-R» (Київ: Абрис, 1995) ця ненормальна форма поведінки зветься «розладом контролю імпульсів».— *Ред.*

однозначно підпорядковує його свідомій волі. Але індивідуальних різновидів так багато, що серед обох статей бувають як компульсивні, так і свідомі люди»[22].

Рішуча людина

Урешті-решт, компульсивній, потягово-безпосередній людині ми протиставляємо рішучу людину. Свого часу ми визначили завдання і функцію рішучості суто формально. Вона полягає у тому, що рішучість організує потяги ендотимної основи у напрямку на встановлену в рішенні ціль, тоді як вона, з одного боку, стримує усі потяги, що заважають досягненню мети, а також збирає разом усі доступні тілесні й душевні енергії на ціль. При цьому рішучість завжди поєднана з ендотимною основою, оскільки її носій, свідоме «Я», ідентифікує себе з певними потягами ендотимної основи, отже, рішучість слугує цілі прагнення. Та досвід свідчить, що лише у небагатьох людей рішуче «Я» спроможне ідентифікувати себе у такий спосіб із будь-якою лише можливою ціллю.

Дехто виявляє рішучість у сфері самозбереження, досягнення значущості та здобуття влади, дехто — у сфері діяльності заради ідеї чи справи, тоді як в обстоюванні своїх прав він може завжди бути слабким. Ми говоримо про рішучу людину тоді, коли пов'язання функції рішучості зі специфічними потягами ендотимної основи зредуковане до мінімуму, а доступність рішучості з огляду на будь-яку команду, яку вона дістає від «Я», досягає максимуму, отже, рішучість стає найвищою мірою неспеціалізованою та перетворюється на апарат, який можна однаково задіяти тут і там. У цій своїй своєрідності рішуча людина може перетворитися на карикатуру автономії та суверенітету свідомого «Я», що може шкодити її душі, тому що вона тратить зв'язок з ендотимною основою, тоді як лише саме з існування ендотимної основи людина черпає повноту та розмах свого життя.

Ідеально-типовим перебільшенням рішучої людини, в якій цілковито усамостійнюється формальна функція рішучості, є образ інженера Кірілова у романі Достоєвського «Біси». Кірілов, інтровертивний, цілковито відчужений від світу дивак, людина глибоко і пристрасно схвильована питанням про Бога, одержимий ідеєю, що Бога немає, та опанований думкою, що його завдання полягає у тому, щоб довести неіснування Бога. «Якщо Бог існує, то все належить його волі, і я не можу діяти без його волі. Але якщо ні, тоді уся воля належить мені, тому я зобов'язаний довести свою волю»[23]. Єдину можливість такого доведення він вбачає у самогубстві. «Я зобов'язаний застрелитись, тому що найповнішою та найвищою точкою моєї волі є самогубство». Кірілов, отож, вирішив убити себе, щоб довести суверенітет і абсолютність своєї рішучості, і заразом зробити це як послугу анархістській групі, коли зобов'язав себе дати письмове пояснення, що це він скоїв політичне вбивство Шатова, хоча насправді не брав участі у цьому вбивстві. Існувала домовленість, що відразу після підписання того зізнання він має

убити себе. У надзвичайно драматичній сцені роману описано, як Петро Степанович Верховенський, справжній верховода та злий дух анархістської групи, відразу після підступного вбивства Шатова у нічній темряві віддаленого парку та ховання його трупу у ставку, приходить опівночі до помешкання Кірілова, вимагає підпису та хоче бути свідком його самогубства. Кірілов підписує зізнання, а Верховенський спонукає його до самогубства. Кірілов, який глибоко зневажає Верховенського, під час цього останнього кроку свого життя, який для нього має чи не сакральне значення, хоче бути самим та усамітнюється у своїй кімнаті, тоді як у сусідній кімнаті Верховенський у найвищому напруженні й неспокою чекає на постріл, занепокоєний, щоб в останню вирішальну мить Кірілов не зрікся свого слова. Після того, як минули довгі, розтягнуті чеканням хвилини, а постріл так і не пролунав, Верховенський йде до кімнати, де усамітнився Кірілов. «У кімнаті нікого не було. Він здригнувся. Іншого виходу з кімнати не було, з неї годі втекти. Він підніс світло догори і придивився уважніше: ні, нікого. Він стиха гукнув Кірілова, а потім удвічі гучніше, але ніхто не відповів... Раптово він блискавично озирнувся та щось незвичне вразило його. Біля протилежної вікну стіни, лівобіч від дверей стояла шафа. На лівому боці цієї шафи, у кутку між іншою стіною та шафою, стояв Кірілов, і стояв дуже дивно — нерухомо, наввипинки, по-військовому струнко, голова піднята та зі спиною притиснута до стіни... Петро Степанович стояв трохи навскіс до кута і бачив лише випнуту частину фігури. Але він не міг зважитися піти далі ліворуч і розв'язати загадку. Його серце гучно билося. Однак зненацька його охопила несамовита лють: він зрушив з місця, закричав та, затупотівши ногами, кинувся до страшного місця. Проте він як стояв безпосередньо перед ним, так і залишився стояти мов вкопаний, ще більше охоплений страхом. Його передусім спантеличувало те, що фігура, попри його крик і тупотіння, навіть не поворухнулася, жодним членом, ніби вона скам'яніла чи зроблена з воску. Блідість обличчя була неприродною, чорні очі не рухалися та дивилися в якусь точку в порожньому просторі. Петро Степанович освітив згори униз та знизу вгору й уважно вдивився у це обличчя. Раптово він помітив, що Кірілов, хоча й дивився прямо у повітря, все-таки бачив його збоку та, можливо, спостерігав. Тоді йому спало на думку кинути вогонь в обличчя цьому шахраю, аби побачити, що він тоді зробить. Але зненацька йому здалося, що підборіддя Кірілова поворушилося, а губи скривилися у глузливій посмішці, ніби той вгадав його думки. Він здригнувся та, не тямлячи себе від люті, схопив Кірілова за плече. Однак тоді сталося щось аж таке неймовірне і відбулося так швидко, що пізніше сам Петро Степанович не міг зорієнтуватися у своїх спогадах. Він навіть не торкнувся Кірілова, коли той раптово схилив голову та вибив йому свічку з рук. Свічник з грюкотом впав на долівку і світло згасло. У ту саму мить він відчув жахливий біль у мізинці своєї лівиці. Він закричав, а пізніше міг згадати лише те, що у нестямі тричі вдарив револьвером по голові Кірілова, який вчепився зубами за його палець.

Нарешті йому вдалося висмкнути палець. Він прожогом чкурнув з кімнати та з помешкання так швидко, як тільки міг це зробити у темряві. Його наздоганяли жахливі крики: «Зараз, зараз, зараз!» Мабуть, більш ніж десять разів. Але Верховенський тікав далі, далі крізь темряву, вже шукав у передпокої вихід, як раптово пролунав гучний постріл. Лише тепер він зупинився у передпокої, у темряві, та міркував, либонь, зо п'ять хвилин. Нарешті він обернувся та пішов назад до помешкання». З опису Достоєвського ми маємо взяти для нашого контексту таке: у жахливому напруженні та абсолютизації своєї рішучості Кірілов стає автоматом, бездушним механізмом, «ніби він закам'янів чи був з воску», його фігура зовсім не рухається, коли Верховенський з шаленим криком кидається на нього. Схиляння його голови та кусання мізинця Верховенського відбувається мов у машини. І саме це свідчить, що людина у ту мить, коли вона є лише рішучістю, вже не є людиною, що рішучість, яку Кірілов у межовій та найвищій концентрації задіює лише як власну суверенну функцію, вже переступає межі живого буття особи.

Ендотимне акцентування дитячих переживань

Позаяк особова надбудова як шар, на що ми вже неодноразово натякали, онто- та філогенетично молодша за ендотимну основу, то зрозуміло, що дитина від природи акцентована переважно ендотимно. Спочатку і на довгий час вона є суто пафосною істотою. Вона живе, віддана чергуванням вражень свого довкілля, з безпосередності своїх настроїв, потягів та емоцій, і це триває роками, аж поки хотіння і мислення переймають керування, яке відповідає їм у структурі душевного життя. Для процесу дозрівання до дорослості серед іншого якраз характерне поступове нашарування особової надбудови, поступове формування свідомого єдиного центру «Я» як інстанції керування поведінкою на підставі ноетичного розуміння й огляду[24].

Серед багатьох окремих фактів, які можна вважати доказами загального ендотимного акцентування душевного життя дитини, треба особливо зауважити таке. Шпранґер[25] наголошує на тому, що у зібраних Ф. Ґізом[26] матеріалах про вільну літературну творчість дітей та підлітків жодне інше слово не зустрічалось так часто, як «сновидіння» та «сни». Але саме фантазія сну (денні мрії є паростком нічних сновидінь) є предметним унаочненням ендотимних зворушень, вона є первинною образною мовою ендотимної основи, в якій ця основа наче сама себе оприявнює. Отже, якщо існує внутрішній зв'язок між ендотимною основою та чуттєво-наочною образною фантазією, то й фантастичний реалізм, який за О. Крогом[27] властивий душевному життю школяра, характерний як панування ендотимної основи на цьому періоді розвитку. «Навіть там, де дитина фантазує, за її образотворчою діяльністю ховається афективна позиція: боязнь, прагнення значущості, радість чергуванню образів та думок. Цей світ поступово зникає в тій мірі, в якій назустріч дійсності розгортається пізнавальна орієнтація».

РОЗДІЛ 2
ДИСОЦІАЦІЯ ДУШЕВНИХ ШАРІВ

Природний зв'язок ендотимної основи та особистої надбудови може змінюватися не лише у такий спосіб, що, як ми показали, один з двох шарів односторонньо наголошується, натомість також може бути, що основа і надбудова, що нормально мають бути інтегровані до функційного цілого, відокремлюються одна від одної та ізолюються. Цю можливість у тектоніці особи ми позначаємо як дисоціацію душевних шарів.

1. ПРИЧИНИ І НАСЛІДКИ ДИСОЦІАЦІЙ

Така дисоціація виникає передусім тоді, коли особиста надбудова не дозволяє висловлювати певні зворушення ендотимної основи, не хоче їх знати і зайняти якусь позицію щодо них, і зокрема тому, що їй завдає болю та бентежить те, що вони хочуть сказати. При цьому йдеться про переживання, які шкодять поняттю, яке хтось про себе має чи хотів би мати, або про такі переживання, що обвинувачують чиєсь сумління, чи які суперечать тому, що згідно з правилами доброго тону годиться почувати і бажати, мислити й хотіти.

Так, на підставі ідеології часто лише тимчасово або суспільно зумовленого ціннісного чи морального порядку особиста надбудова може відмежовуватися від «м'якших» емоцій симпатії, співчуття, релігійної схвильованості, і так само від емоцій та бажань статевого потягу. Завжди йдеться про те, що хто хотів би жити у гармонії з ендотимною основою, але особиста надбудова позбавляє права та можливості на це.

Ендотимне замулення

Щодо наслідків, які викликає така ізоляція особистої надбудови від зрушень ендотимної основи, то починається замулення ендотимної основи та атрофії безпосередності переживання там, де ендотимна основа первісно не дуже сильна. І так у людині м'якші зворушення відданості, та й навіть взагалі будь-який різновид емоцій може так сильно придушуватися конвенційними формами, багаторічним вишколом виховання та нормованим суспільством зразком, що людина вже навіть не знає, що такі емоції бувають.

Витіснення

Але не завжди ізоляція особистої надбудови від ендотимної основи призводить до атрофії ендотимного життя. Якщо дієві сили у пафосі ендотимного життя сили надто сильні для того, щоб їх задушити, тоді роз'єднувальний вплив особистої надбудови обмежується тим,

щоб ігнорувати певні зворушення ендотимної основи. Водночас це наперед не допускає до критичного аналізу цих зворушень. Отже, ендотимні зворушення зовсім не допускаються до особистої надбудови, вони цілком не можуть до неї влитися. Але якщо їхня динаміка надто сильна, щоб придушити, то вони лише витісняються та живуть власним життям без знання та критичної оцінки з боку особистої надбудови. У такому випадку психологія говорить про витіснення. Для особистої надбудови ендотимні зворушення залишаються підсвідомими.

На факт витіснення вже вказала Гербартова механіка уявлення. Він називає уявлення підпороговим, коли його притлумлює інше уявлення і йому бракує сили чинити цьому опір. Точніше кажучи, це стосується уявлень лише остільки, оскільки вони є втіленнями ендотимних зворушень або їх стимулюють ендотимні зворушення. Також Шопенгауер вказує на факт витіснення. Він говорить про «опір волі, що не дозволяє інтелектові висвітлювати щось йому неприємне. Тому від інтелекту повністю ховаються певні інциденти, бо воля не може стерпіти їхнього вигляду». Той, хто чесний із собою та критично ставиться до свого внутрішнього життя, той визнає факт численних витіснень, які ми здійснюємо щодня. Таке витіснення наявне скрізь там, де ми не визнаємо ендотимне зворушення, не хочемо себе з ним ідентифікувати чи розібратись з ним. Тут йдеться, наприклад, про зворушення нестримного егоїзму, про почуття меншовартості або провини, про зворушення антипатії або ненависті, про схильності й потяги, які ми не можемо собі дозволити, а тому придушуємо не тільки їхнє здійснення, а і їхнє втілення в уявленнях та думках.

За певних умов такі витіснення можуть зумовити душевні розлади, які показують, що відмежовані від особистої надбудови зворушення ендотимної основи не придушені і не згасли, але цілком живі, хоча свідоме «Я» не хоче знати, що вони лише відсунуті, але не знищені, що свідоме «Я» їх лише витіснило, але, власне, не впоралося з ними. Розлади такого типу в тектоніці особи виявляються у знервуванні, непевності й скутості, у роздратованості, невдоволенні й тривозі, у незрозумілому почутті внутрішньої незгоди та сум'яття, у душевному напруженні й судомах. Як свідчить досвід, розлад комунікації та інтегративної рівноваги між ендотимною основою та особистою надбудовою на підставі витіснень може також призвести до тих душевних захворювань, що відомі під назвою психоневрозів.

Проте не усі психоневротичні розлади є розладами вертикальної інтеграції ендотимної основи та особистої надбудови. Існує теорія, згідно з якою невротичні розлади завжди є розладами пристосування людини до свого середовища, отже, розладами горизонтальної інтеграції між індивідом і довкіллям. Причиною є невтілені прагнення, нездійсненні домагання, хибні ідеали, які годі здійснити, життєві ролі, які люди беруть на себе або у які їх вманеврували тощо. Насправді існують обидва: психоневрози, що ґрунтуються на розладах горизонтальної інтеграції, та психоневрози, що ґрунтуються на розладах вертикальної інтеграції душевного життя.

Ці останні є ознакою втраченої функційної єдності, якої прагнули ендотимна основа та особиста надбудова та яку переживають як єдність та осереддя особової самобутності. Отже, якщо витіснення можуть призвести до душевних розладів, то ці розлади завжди по суті є розладами особової самобутності. Водночас ще раз треба згадати про те, що цю самобутність як інтеграцію між особистою надбудовою та ендотимною основою аж ніяк не треба мислити як ідеальну єдність і гармонію без тертя. Те, що ми сказали про роль волі у внутрішньому напрямі однозначно свідчить про те, наскільки стосунок ендотимних зворушень до інстанції волі передбачає напруження, оскільки саме у внутрішньому вольовому напрямі вирішується, яким зворушенням бути, а які слід заборонити. Але витіснення цілковито відрізняється від накладеного вето у внутрішньому вольовому напрямі. Вольовому «Ні» завжди передує оцінка, адже йдеться про справжнє протистояння та критичну оцінку ендотимних зворушень, тоді як для витіснення якраз характерно те, що особиста надбудова зовсім не протистоїть незручностям, неприємностям і недоладностям ендотимних зворушень, взагалі ними не займається, не заводить з ними дискусію чи діалог, геть не намагається їх збагнути, лише здалека оминає їх.

2. СНОВИДІННЯ ЯК КОМПЕНСАЦІЯ

Отож досвід свідчить, що те, що є в ендотимній основі, хотілося б переживатися свідомо, але не завжди можна, тому що особиста надбудова позбавляє нас права на це, і тому воно зазнає витіснення. Проте природа дає йому можливість компенсації, а саме у світі сновидіння. Ми вже схарактеризували феноменологічну своєрідність сновидіння так, що у ньому особиста надбудова втрачає силу на користь ендотимної динаміки. Цим самим сновидіння набуває особливого значення як шлях самовиявлення, самовіднайдення та самореалізації, як шанс ендотимної основи засвідчити себе як частину цілого, яким є особа.

Щоб показати, наскільки слушне це твердження, ми мусимо спочатку розглянути сновидіння як особливу форму переживання та виявити його місце у цілості життєвого контексту. Лише після цього можливо зрозуміти його роль як компенсації розколу між ендотимною основою та особистою надбудовою.

Сновидіння і сон

Якщо ми розуміємо під сновидінням переживання, які відбуваються під час сну, то це визначення вимагає докладнішого з'ясування. Адже існують різні ступені сну, що для них характерна різна реакція чуттєвих органів, завдяки яким відбувається пов'язання переживання з довкіллям. Найглибшим ступенем сну є глибокий, позбавлений

сновидінь сон, що є братом смерті. Це той стан, в якому існування з притомності будь-якого переживання поринає у шар життєвої основи. У ньому триває лише наявний у життєвій основі зв'язок з довкіллям, особливо з функцією дихання. Наступний ступінь сну спостерігається там, де наші нижчі органи чуття реагують на враження довкілля, але ці враження повністю не усвідомлюються у переживанні. Так, уві сні тіло реагує на подразнення шкіри, на лоскіт під носом, на погане положення в ліжку або на холодний повітряний струмінь. На ступінь вище розташований той стан сну, в якому ще зберігається опосередкований слухом зв'язок з довкіллям. Уві сні ми також можемо чути, не прокидаючись, і при цьому слухові враження перетворюються на образи сновидіння. Але щойно встановлюється контакт ока з довкіллям, сон закінчується. Розплющування очей є зовнішньою ознакою прокидання.

Цей досвід підтверджує, що життя відкривається до притомності в переживанні там, де наявна необхідність орієнтуватися у довкіллі через усвідомлення світу. Отже, уві сні істотно переривається саме зв'язок усвідомлення світу. Очевидно, що при цьому сон набуває біологічного значення. Якщо будь-яке переживання підтримується життям, сон означає регенерацію енергії, яку ми видаємо у переживанні в ході протистояння з довкіллям. Отже, у глибокому, позбавленому сновидінь сні, ми ніби відпочиваємо від протистояння зі світом, яке полягає в усвідомленні світу, орієнтуванні в ньому та поведінці.

Але сновидіння свідчить, що хоча й виключається чуттєве усвідомлення світу, яке для людини акцентоване у функції ока, але це аж ніяк не означає, що усе переживання виключається. Сновидіння також має свій світ, але це вже не той світ, який опосередкований органами чуття «тут-і-тепер». З такого погляду сновидіння є станом між глибоким сном і притомністю денного переживання, в якому ми завжди маємо справу з довкіллям, — станом, в якому хоча гостре протистояння з чуттєво-конкретним довкіллям стримується й бере перепочинок, але переживання триває в особливій формі.

Питання про значення сновидінь

Якщо вище ми сказали про переживання, що воно — з філогенетичного погляду — розгортається у живих істотах, які, на відміну від рослин, все необхідне їм задля збереження життя дістають вже не від близького довкілля, а мають спочатку його шукати, і якщо, з іншого боку, уві сні стримується саме чуттєва комунікація зі світом, то постає запитання, чи має сновидіння взагалі якесь значення у цілості контексту людського життя. Існують часи і люди, які заперечно відповідають на це запитання, вбачаючи у сновидінні лише недостатній стан душі, а тому взагалі не визнають його проблемою. Справжньою формою життя душі вважають денну свідомість. Недостатність сновидіння пояснюють тим, що цю притомність уриває якраз сон. Таке розуміння

поширене серед усіх людей та за усіх періодів раціональної основної настанови. Приміром, Лессінґ — найвидатніший розум Просвітництва XVIII ст. — казав про себе, що він взагалі не має снів. Значно більшого значення набуває сновидіння в антипросвітницькому русі — німецькій романтиці, представники якої вбачали у сновидінні форму переживання найвищого порядку і водночас зразок поетичної фантазії.

А там, де сновидіння вважають формою переживання особливого різновиду, його тлумачать двома різними способами: магічно-трансцендентним або психологічно-іманентним. У першому випадку сновидіння визнають мовою дійсності. Вважається, що сновидіння передає знання, недоступне для опертої на чуттєве сприйняття денної свідомості. Таке уявлення про віщу та пророчу пізнавальну силу сновидінь властиве людям здавна. Наївна людина, яка жваво і чудно снить і дивиться на своє переживання сновидіння притомними очима, зрозуміло, дивується. Таємниче та незрозуміле, що вона тут зустрічає, пов'язує зі своєю вірою у богів та долю і відчуває у сновидінні їхню владу над собою. Пророче тлумачення сновидіння ми знаходимо вже у Біблії, а потім у грецькій та римській античності. У своєму «Житті героїв» Плутарх повідомляє про низку пророчих снів. Німецький романтизм енергійно відроджує уявлення про здатність сновидіння пов'язувати людину з просторами і часами, які недоступні для денної свідомості. Пророчі сновидіння ми зустрічаємо у Новаліса, Тійка, Гоффмана та «Часописі психології», який видавав натурфілософ-романтик Шуберт. Від нього також успадковано «Символіку сновидіння».

Залишемо поки що це питання невирішеним, чи насправді існують пророчі сновидіння. Це питання є предметом досліджень парапсихології як вчення про позачуттєве сприйняття, що сягає широкої теоретико-епістемологічної проблематики, на якій ми тут не можемо докладно зупинятися.

Але навіть незважаючи на гіпотетичне пророче значення сновидіння, яке якщо й діє, то лише зрідка, залишається питання, яке значення має сновидіння у контексті людського переживання. Наукова психологія довго не зважала на це питання, тому що вона розвивалася як чиста «психологія свідомості» і вбачала у сновидінні лише розлад мислення та доцільного хотіння. Таким визначенням вона і задовольнялася. Але видатні психологи здавна вбачали у сновидінні щось таке, що належить до цілості людського душевного життя. Приміром, Ліхтенберґ: «Ми живемо і відчуваємо уві сні так само добре, як і у пробудженому стані... Сновидіння є життям, яке, будучи поєднаним із нашим звичним життям, стає тим, що ми називаємо людським життям[28]. А також Ніцше: «Те, що ми часто переживаємо у сновидінні, стосується до цілості нашого життя як «справді» пережите: завдяки йому ми багатші або бідніші, потребуємо чогось більше або менше і, урешті-решт, протягом ясного, світлого дня і навіть під час найясніших моментів нашого притомного духу нас трохи скеровують звички наших сновидінь»[29].

Причини сновидінь

Проблема психологічного значення сновидінь в усьому контексті людського життя спочатку веде до питання про причини сновидінь та їх окремих образів. Експериментальна психологія сновидінь виявила, що бодай частина усіх сновидінь спричинена внутрішніми фізіологічними подразниками, що виникають із вегетативної нервової системи. Ми знаємо, що перевантаження шлунка може викликати сновидіння особливого типу. «Біль у тілі сновидця уві сні перетворюється на погане поводження, якого він зазнає, або на ворожі напади»[30]. Уві сні іноді сигналізується початок хвороби, і то ще довго до його усвідомлення. Отже, тут також діють внутрішньотілесні фізіологічні процеси як причини сновидінь. Ці всі факти вказують на те, що уві сні можуть увійти до переживання процеси тієї частини особи, яку ми позначили як життєву основу.

Окрім того, можуть бути об'єктивні сенсорні подразники, що спонукають сновидіння. При цьому акустичні подразники мають преференційну роль. Уві сні бачать водоспад, чують шурхіт води, а пробудження вчить нас, що сновидіння спричинено шумом потягу, що проїжджав за вікном. «Гуркіт грому перетворюється на сцену битви»[31]. Те, що тактильні подразники також можуть перетворитися на образи сновидінь, засвідчує вже згаданий сон про революцію, який спричинило падіння частини ліжка на карк сновидця.

Якщо тепер виявилося, що зовнішні чуттєві подразники можуть перетворюватися на переживання сновидінь, то ми маємо з'ясувати, наскільки ці подразники пояснюють перебіг сновидіння. І тут треба сказати, що зовнішній чуттєвий подразник діє лише як спричинювальний момент. Формування саме цієї, а не якоїсь іншої події сновидіння, на кшталт драматичного сценарію французької революції, вже не має стосунку до зовнішніх чуттєвих подразників, які діють на сновидця, натомість її визначає закладена у суб'єкті сновидіння тематика переживання, яка у події сновидіння розгортається у наочних образах. Якщо сновидіння викликаються зовнішніми чуттєвими подразниками, — хоча багатьох сновидінь це зовсім не стосується, — то вони діють лише як випадкова причина для образного драматизування закладеної тематики переживання.

Тому постає інше питання, а саме які внутрішні умови визначають тематику переживання сновидіння. Якщо ми звернемося до цього питання емпірично, тоді спочатку виявиться, що сновидіння вбирає в себе передусім переживання минулого дня. Те, що переймає нас протягом дня, перетворюється на образну мову сновидіння, і досить часто зовсім не легко встановити тотожність образу з предметом денного переживання. Кречмер згадує сон Бісмарка, який той описав у своїх «Думках і спогадах»: «Мені наснилося, і зранку я відразу розповів про це своїй дружині та іншим свідкам, що я їхав на коні вузькою альпійською стежиною, правобіч якої була прірва, а лівобіч — скелі; стежка дедалі вужчала, аж кінь пручався, але поворот через брак місця був неможливим. Тоді я вдарив батогом, який тримав у лівій руці, об гладку скелю і

покликав Бога. Батіг став нескінченно довгим, стрімка скеля піднялася мов лаштунки та відкрила широкий шлях з виглядом на горбок і ліс, як у Богемії, прусські війська з прапорами, і я ще подумав, як швидко я зміг би повідомити про це Вашій величності».

Кречмер, безперечно, слушно тлумачить цей сон з огляду на тематику, яка за тих часів визначала притомне життя Бісмарка. «Якщо ми коротко узагальнимо психічну ситуацію Бісмарка під час політичних змагань у 1863 р., то вона звучала б так: «Я цілковито самотній на високій небезпечній посаді, щомиті мені загрожує крах, я вже не можу повернутися назад, та й неможливо йти далі через потужний загальний опір. Лише Бог може створити диво. Лише війна між Пруссією та Австрією може зарадити». Уві сні цей хід думок розвинуто крок за кроком, але не у формі абстрактних виразів і логічно пов'язаних речень, натомість кожна абстракція перекладена на мову образно чуттєвого... «Високопоставлений» чиновник справді перебуває на височині, справжня прірва готова для «скидання міністра». «Потужний опір» є чимось могутнім, що «йому протистоїть», а саме стрімка скеля. Боже диво проявляється мов у театрі, «війна між Пруссією та Австрією» виглядає як барвистий краєвид з військом, що марширує»[32].

Цей приклад дає змогу зрозуміти, як сильно денні переживання входять у сновидіння. Проте ми знаємо, що не всі денні переживання приводять до таких сновидінь. Отже, постає ще одне питання: які різновиди денних переживань дають нам сновидіння в образній мові.

Сновидіння як «надолуження»

Досвід спонукає нас до припущення, що уві сні, вочевидь, йдеться про переживання, яким людина не дала ради у денних переживаннях, які її ще внутрішньо переймають і які самі по собі вимагають, щоб їх ще раз пережити і прожити до кінця, тому що денна свідомість відмовила їм у цьому.

Цим самим ми знайшли першу формулу для інтерпретації значення сновидіння у контексті людського переживання. Сновидіння є «надолуженням». У сновидінні виринає те, що когось внутрішньо переймає, непокоїть та ще остаточно не пережите до кінця.

Отож, якщо є саме так і якщо, з іншого боку, вже притомне переживання центрально скеровується тематикою інтегративно пов'язаних з почуттями прагнень, то, ймовірно, уві сні передовсім діють та упредметнюються в його образах не здійснені в притомному переживанні прагнення та не пережиті емоції.

Фройдова теорія сновидінь

На цій, безперечно, слушній основній думці З. Фройд побудував теорію сновидінь та психоаналітичне тлумачення сновидіння. Взагалі заслуга Фройда у тому, що він перший по-науковому серйозно поставився

до питання про значення сновидінь для переживання та розвинув теорію сновидінь, основні риси якої ми маємо тут розглянути.

Виходячи з тези, що усе психічне детерміноване, Фройд уважає, що потрібно лише знайти ключ, щоб правильно тлумачити значення сновидінь для особистості. Він запозичує цей ключ із загального мовного вжитку, в якому також йдеться про фантазії (химери), а заразом має на увазі ілюзорне здійснення хотінь. Такі сни наяву схожі на фантазії хотінь голодного чи спраглого. Tertium comparationis*, що закладає підвалини перенесення мови про сновидіння також на притомні стани, Фройд вбачає у виконанні хотіння.

Але тоді, як у денній фантазії виконання хотінь завдяки фантазії уявляють у безпосередній, неприхованій формі, то у сновидінні вони замасковані, символічно приховані. Так, Фройд розрізняє явний зміст сновидіння та латентні думки у сновидінні. Тут постають два запитання: по-перше, чому сновидіння послуговується таким маскуванням, по-друге, згідно з якими правилами латентна думка у сновидінні символічно маскується.

На перше запитання Фройд відповідає, спираючись на свою теорію про цензуру сновидіння. У людині згідно з цією теорією існують емоції, які з погляду свідомого «Я», отже, з погляду оцінювальної особової надбудови, мають цілком негодящу природу, тобто є непристойними з естетичного, етичного або соціального боку; зворушення, що спрямовані на речі, про які не наважуються думати або про які думають лише з відразою. Сюди належать бажання безмежного егоїзму, який зазіхає на добро іншого, але передусім бажання лібідо, яке не лише жадає жінки іншого, а й також сексуально жадає табуйованих людською домовленістю та моральністю об'єктів, а саме мати й сестру, батька й брата. За Фройдом, такі зворушення лібідо, що придушуються у притомному денному переживанні, зголошуються у сновидіннях. Але їм заборонено проявлятися неприховано. На порозі колекції образів сновидіння вартує наче цензор, який змушує бажання приховуватися й маскуватися уві сні. Цю цензуру ми маємо розглядати як залишок сили особової надбудови.

Завдяки цензурі здійснюється те, що Фройд називає символікою сну. У згоді з центральною роллю, яку Фройд приписує сексові у всьому людському житті, «переважна більшість символів у сновидінні... є сексуальними символами»[33]. Символами чоловічих геніталій є палиці, парасольки, число 3, жердини, дерева, крани, лійки, водограї. Отже, між символом сну і тим, що мають на увазі, щоразу існує tertium comparationis, який вбачають то у цій, то в іншій властивості образу чоловічих геніталій. Символами жіночих геніталій є шахти, ями, печери, скриньки, ящики, кімнати. Ліси та кущі є символами волосся на геніталіях,

---

* Tertium comparationis (*лат.*) — третя якість, яку мають спільно дві речі порівняння.— *Ред.*

солодощі — символами статевої насолоди, літання уві сні — символічним маскуванням ерекції, випадіння або видалення зуба — символами загрози кастрації як покарання за мастурбацію, здіймання драбиною, сходи є символами статевого акту.

Підставу для тлумачення згаданих образів сновидіння як сексуальних символів Фройд запозичує з казок, міфів, дотепів і жартів, а також зі знання про звичаї, традиції та з мовних висловів. Приміром, народне прислів'я твердить про стару «скриньку» або про «молодицю», що метафорично характеризує внутрішній простір жіночих геніталій*. Мовний вислів «вона має дрова перед хатою» для Фройда є доказом того, що дрова як зміст сновидіння є символом жінки, а жіночі груди, як pars pro toto**, фігурують як частина цілого.

Ця символіка фактичного, «маніфестованого змісту сновидіння» є за Фройдом тим, чим послуговується цензура сновидіння, щоб змінити до невпізнання справжню «латентну думку сновидіння» перед судилищем того, що ще у сновидінні залишилось від особистої надбудови, ніби надаючи їй невинного вигляду. Процес, який перетворює латентну ідею сновидіння в маніфестований зміст сновидіння, Фройд називає роботою сновидіння. Вона відбувається за тими самими правилами, які ми вже виявили під час феноменологічного аналізу сновидіння, передусім за законом склеювання (аглютинації картини) та перетворення мовних метафор на візуальні картини, і важкий для візуального зображення елемент можна замінити не повністю адекватним; приміром, адюльтер — зламаною ногою чи рукою.

Отож, якщо слушно, що секс відіграє значно більшу роль у тематиці й динаміці душевного життя, ніж хоче знати суспільство, спрямоване на певні етичні й релігійні норми, якщо, окрім того, слушно, що усе те, що у притомному денному переживанні годі пережити завдяки даним через довкілля умовам життя, досягає уві сні уявного втілення, то теорія сновидінь Фройда виявляється все-таки однобічною у подвійному сенсі: спочатку у припущенні, що картини снів у їхній переважній більшості є сексуальними символами, що, отже, їхні підвалини закладає сексуальна тематика. Це так само однобічно, що й припущення, що людина істотно живе з тематики сексу як її властивого первісного й загального потягу. Тому що людина також живе з огляду на цю тематику, — і вона живе так, як ми вже казали, значно більше, ніж зазвичай хочуть знати, — то картини сновидінь також можуть бути символічною репрезентацією сексуальних хотінь. Але вже під час розгляду людських прагнень ми засвідчили, що людина живе не лише одним-єдиним потягом, а й зважаючи на поліфонію прагнень, у межах якої потяги індивідуального самобуття та трансперсональні прагнення є не менш важливими за рушії життєвості, до яких належить секс.

---

* У німецькій мові це має певний сенс. Див. «alte Schachtel і «Frauen-Zimmer» — «стара коробка» і «жіноча кімната».— *Ред.*

** Pars pro toto (*лат.*) — частина замість цілого.— *Ред.*

Однобічність Фройдової теорії сновидінь в її моністичній потяговій тематиці випливає вже з того факту, що А. Адлер, як учень Фройда, либонь, вдаючися до іншого монізму, істотно інакше тлумачить сновидіння. Тоді як він, на відміну від Фройда, засадничою тематикою людського переживання робить не секс, лібідо, а владолюбство, прагнення вищості та панування, то й образи сновидінь для нього переважно є символами цих зворушень. Певна річ, це тлумачення здебільшого також слушне. Але і воно є хибним настільки, наскільки однобічно обмежує душевну тематику людини і заразом її невтілені хотіння одним-єдиним потягом.

З іншого боку, Фройдова теорія сновидінь однобічна у припущенні, що сновидіння завжди є лише втіленням хотіння. Сновидіння є ним лише остільки, оскільки усі хотіння належать до сфери того, що проривається з динаміки душі до переживання, проте йому стають на заваді наявні у довкіллі умови або опір цьому переживанню особової надбудови. Тематика цього «не-пережитого» або «не-остаточно-пережитого» є тим, що образно присутнє у сновидінні. Але життю, що не прожите у денному житті, властиве щось більше, ніж нездійснені хотіння. Йому притаманна не залагоджена у денному житті проблематика, тобто усе те, що, як життєве завдання, людина не довела до кінця. Окрім того, йому властиві усі почуття, що у денному переживанні — байдуже з якої причини — не досягли свого, приміром, почуття симпатії та антипатії щодо певної людини або зворушення серця чи сумління, які потім уві сні образно постають перед нами.

Отже, ми повертаємося до нашої першої формули для значення сновидіння у контексті переживання: сновидіння є надолуженням, тобто переживанням того, що удень натрапило на перешкоди на шляху свого проживання та завершеного переживання.

Сновидіння як доповнення

Оскільки сновидіння є надолуженням, то воно також водночас є душевним доповненням у сенсі заповнення. Цим самим ми здобуваємо другу формулу для психологічного значення сновидіння. У сновидінні ми долучаємо до себе те, що належить до цілого, до тотальності душі, але чому притомна свідомість стала на заваді. Тож зрозуміло, що усе витіснене, те, з чим особиста надбудова не хоче себе ідентифікувати, але що все-таки належить до цілості особи, у сновидінні домагається свого права стати предметом переживання. Тому зрозуміло, що у сновидінні постають не лише переживання біографічного теперішнього, а й переживання минулого. Адже минуле також належить до цілості нашого душевного буття. У кожній хвилині ми є не лише тим, чим нас зворушує актуальна ситуація переживання, водночас ми є завжди історією нашого вже прожитого життя. При цьому спосіб, в який минуле може знову відродитися уві сні, дозволяє зрозуміти, що сновидіння значно дальше сягає до глибин пам'яті та значно більше ними живе, ніж сві-

доме денне переживання. Уві сні виринають розмаїті переживання, що зникли зі спогадів притомної свідомості. Не можна нехтувати тим, що уві сні знову стає теперішнім й оживає не лише особисте біографічне минуле, а й минуле людства. Ніцше каже: «Уві сні та сновидінні ми ще раз беремо на себе тягар ранішого людства»[34] — думка, яку в зміненій формі ми знову зустрічаємо у вченні про архетипи К. Ґ. Юнґа. Денне переживання не дає нам жодних шансів сягнути минулого, так само як воно перешкоджає нам жити усім тим, чим ми хотіли б жити. Денне переживання визначається зовнішньою ситуацією теперішнього, його затягує протистояння з «тут-і-тепер», переймають вимоги хвилини, а тому воно лише рідко дозволяє нам бути душевно цілими. Лише уві сні до переживання потрапляє те, що властиве тотальності душі.

Сновидіння як зустріч із собою

Центр того, що ми позначили як тотальність душі, міститься у тому, що ми розуміємо під *особовою самобутністю*. Особова самобутність є об'єднувальним та організуючим осереддям особи, осереддям усього пережитого й усього того, що прагне стати предметом переживання. Але до особової самобутності також належить особова надбудова. Отож особова самобутність реалізується лише тоді, коли повнота і розмаїття пережитого й того, що хоче стати предметом переживання, перебуває у комунікації та діалозі з особовою надбудовою, проринає до неї і особова надбудова бере її до відома та веде до свідомого роз'яснення. З такого погляду для значення сновидіння у цілості переживання випливає нова, третя формула: сновидіння є шляхом зустрічі із собою і самовідкриття. Сновидіння показує нашій притомній свідомості те, що не стало у ній предметом переживання. Саме тому сновидіння не є довільним хаосом, в якому розчиняється денна свідомість. Змісти сновидіння радше так само детерміновані, як і змісти притомного денного переживання. Отож нам треба лише знайти ключ до його тлумачення та розуміння, тобто зрозуміти, що те, що властиве не прожитій у притомній свідомості тематиці й проблематиці самобутності, представляється уві сні як образно-предметний сценарій та проектується в уявному просторі. В об'єктивних образах сновидіння завжди міститься суб'єкт сновидіння, а світ сну є розгортанням внутрішньої ситуації самого сновидця. З погляду притомної свідомості сновидіння дає шанс самовіднайденню, який можуть не досить серйозно сприймати.

Отож на підставі *трьох* згаданих значень, які має сновидіння для внутрішньоособового контексту переживання, стає зрозумілою роль, яка відповідає йому з огляду на все те, що особиста надбудова витісняє в ендотимних емоціях. Якщо сновидіння є надолуженням не пережитого у притомній свідомості, якщо воно становить доповнення притомної свідомості і водночас самовідкриття, то однобічність притомної свідомості має подвійну причину. З одного боку, вона ґрунтується на тому, що зовнішня ситуація життя, потреби моменту стають на заваді

переживанню того, що такого переживання вимагає, а тому стає неможливо бути душевно цілим. Але, з іншого боку, коріння однобічності притомного переживання полягає у тому, що особиста надбудова з уже згаданих причин відмежовується від глибшого шару ендотимної основи. Уві сні це відмежування розслаблюється. Сновидіння є наче місцем з'єднання, в якому роз'єднані шари особової надбудови та ендотимної основи знову вступають до діалогу. В тому є шанс на урівноваження порушеної інтегративної рівноваги, звичайно, лише за умови, що притомна свідомість у спогаді про нічне сновидіння прислухається до того, що пропустила удень, отже, якщо вона готова заглянути в обличчя тієї частини душевного цілого, яку витіснила. У такий спосіб сновидіння може набути виняткового значення для реалізації особової самобутності.

РОЗДІЛ 3
СПРАВЖНІСТЬ І НЕСПРАВЖНІСТЬ

Досі ми ознайомилися з двома формами, в яких може бути пошкоджена інтегративна рівновага між ендотимною основою та особистою надбудовою: одностороннє наголошування та роз'єднання (взаємна ізоляція, дисоціація) шарів. Тепер треба розглянути ще третю форму такої дисгармонії, і то з особливою докладністю, тому що саме вона по-новому висвітлює природну цілість людського буття. Йдеться про той феномен, на який ми вказуємо вже у донауковому мовному вжиткові завдяки поняттю несправжності, яке зараз маємо прояснити. Також справжність і несправжність є можливими різновидами тектоніки особи.

Феноменологія несправжності

Якщо з погляду психологічного розгляду ми спочатку запитаємо про наявну (феноменологічну) своєрідність несправжності, то треба спершу звернутися до мовного вжитку, де кажуть, що це несправжнє — порожнє, неприродне, удаване, штучне. Але такі визначення недостатні, тому треба висвітли глибший сенс, що ховається за цими описами. Отже, варто почати з конкретних випадків, у яких ми практично говоримо про несправжність.

Мабуть, найчастіше маємо досвід несправжніх емоцій. Безперечно, ми відчуваємо правильність таких висловів, як несправжня радість, несправжня скорбота, подив або естетичне зворушення. Але сенс, який тут надається поняттю несправжнього, вже тепер принципово слід від-

різняти для усіх наступних міркувань від поняття неправдивого, отже, від лицемірства, фальшу, брехливості. Щоправда, і несправжності, і неправдивості властива певна умисність поведінки, їх скеровує особиста надбудова. Проте у брехливості ця умисність діє лише як удавання скорботи, подиву, зворушення. Отже, йдеться про зведення зовнішнього фасаду як свідомого приховування справжніх внутрішніх процесів, почуттів і настроїв. Натомість несправжність поширюється не лише на зовнішнє явище, про яке дізнається спільносвіт, а сягає глибше, вона намагається втрутитися до єства. Це відповідає тому, що несправжнє почуття — на що вказують Пфендер[35] та Ясперс[36] — має душевну дійсність. За Пфендером, несправжнє почуття є річчю між простим наслідуванням оточення (так можна розуміти лицемірство) та справжнім переживанням, сутність якого ще треба визначити. Наприклад, хтось може щиро намагатися кохати іншого, проте ця любов несправжня. Або інший приклад: несправжня скорбота може виникати тоді, коли одна людина втратила іншу, яка її кохала. Звідкись — з несвідомого чи напівсвідомого — вона відчуває вимогу сумувати з приводу смерті іншого, ніби як обов'язок віддячити іншому. Людина, скеровувана особистою надбудовою, докладає зусиль, щоб сумувати, вона знає, що означає сумувати і має до цього добру волю, але сум, мабуть, несвідомо для неї самої залишається у певному сенсі поверховим, порожнім, несолідним. Людині не вдається, щоб з глибини її єства вийшов той емоційний зміст скорботи, їй бракує суттєвого змісту внутрішності.

Приклад такого, щого веде до несправжності, розриву між тим, що хочеться почувати, бо тут відчувається певний обов'язок, і тим, що фактично почувають, дає Ґоттфрід Келлер у «Зеленому Гайнріхові». Наприкінці 8-ої глави І-го тому герой роману розповідає історію зі своїх юнацьких часів про ворожнечу зі старшим на рік Маєрляйном. Між цими двома хлопцями спалахнула пристрасна ненависть відтоді, як Маєрляйн, звівши наклеп, сильно образив честь та дискредитував Зеленого Гайнріха. Ця гостра ворожнеча не вщухала роками, аж поки одного похмурого дня Маєрляйн не впав і не розбився на смерть під час роботи на прямовисному дахові одного будинку. «Мабуть, мене пронизав жах, розбурханий цим випадком», так закінчується повідомлення, «коли я дізнався новину і швидко пішов далі своєю дорогою. Оскільки я у собі не порпався, не можу пригадати ані сліду жалю чи каяття, які б мене тоді охопили. Мої думки були й лишалися серйозними і похмурими, але у глибині душі, яку годі приборкати, я сміявся і радів... Хоча, як пригадую, я хутко зліпив штучну і заплутану молитву, в якій просив Бога вибачення, співчуття та забуття, але моє єство сміялося з цього, і навіть сьогодні, коли минуло багато років, я боюсь, що моє запізніле співчуття тому нещастю було більше плодом розуму, ніж серця, аж так глибоко закорінилася ненависть!» Коли вище ми сказали, що несправжній скорботі бракує суттєвого змісту внутрішності, — Ґоттфрід Келлер також пише про «глибину душі, що її годі приборкати», — то поняття внутрішності вживають тут цілковито

у тому сенсі, в якому воно вже раніше виринало, коли йшлося про емоційні переживання. Під внутрішністю ми маємо на увазі ту вже нерозрізнювану глибину й творче осереддя у нас, якого вже не може сягнути свідомість і до якого феноменальні зміст свідомості, отже, усе те, що предметно сприймається, уявляється й мислиться, стосуються як периферія кола до його центра. Під час дискусії про почуття і емоції ми встановили, що для емоційного враження істотним є те, що у ньому феноменальні зміст переживання, разом з якими ми помічаємо світ й довкілля, безпосередньо стають нашим внутрішнім життям.

Але тепер саме людське душевне життя стає явищем, яке має не лише внутрішній, а й зовнішній образ, тобто воно дається не лише його індивідуальному носієві як його внутрішній світ, а й сягає тієї сфери явищ, у якій окремі душевно-духовні істоти зустрічаються, пізнають одна одну та вступають у зв'язок одна з одною. Людина живе внутрішньосвітово, і водночас живе напоказ. Ці явища життя напоказ також можуть безпосередньо стосуватися внутрішнього життя людини. Якщо це є, тоді ми говоримо про експресію (вираз). Отже, переживанням емоційного зворушення відповідають явища експресійного виразу, і зокрема так, що у перших проникнення спрямоване ззовні всередину (доцентрово), натомість в інших — зсередини назовні (відцентрово). Проте так само, як і в емоційному враженні, в експресивному виразі феноменальні вмісти стають безпосередньо нашим внутрішнім життям.

В експресивному виразі феноменальні вмісти отримують і своє значення з внутрішнього життя. Приміром, виразові скорботи властиві певні уявлення та думки, і світ сприйняття певним чином забарвлений. Окрім того, виразові скорботи властиві мімічні риси та жестикуляційні форми, а у сфері мовлення — певні розмовні мелодії та ритми. Всі ці ознаки належать до сфери явищ, на які ми можемо поглянути та до яких можемо прислухатися. Однак те, що їх в їхній розрізненості об'єднує в єдине ціле, — це певні якості внутрішнього життя. Експресивні вмісти та вмісти внутрішнього життя проростають одне в одне. Перші в їхній сутності та їхньому значенні інтерпретуються через останні, як, з іншого боку, у різних експресивних вмістах виразу здійснюється якісний модус переживання, який ми позначили як внутрішність.

Те, що ми називаємо експресивним виразом завжди є нероздільною, відцентрово інтегрованою цілістю специфічних феноменальних вмістів й вмістів внутрішнього життя, а не дією душевного внутрішнього життя на тіло. Експресивний вираз є оприявненням внутрішності, а внутрішність є пізнавальним вмістом явища експресивного виразу[37].

Осмислення структури явищ експресивного виразу підготувало підґрунтя для наступного кроку у висвітленні феномену несправжності. Ми повертаємося назад до прикладу скорботи. Автентична скорбота є ніби організмом, у прояві якого просвічує специфічна внутрішність. Хоча у випадку несправжньої скорботи особовий носій має добру волю до скорботи, але йому не вдається розворушити справжній внутрішній вміст скорботи в його ендотимній основі. У цій скруті він намагається

зарадити собі тим, що продукує феноменальний образ смутку: він надає обличчю певного виразу, спокійно й м'яко рухається, він витісняє — це захід внутрішнього вольового напряму — певні уявлення зі свідомості та надає полю своїх уявлень відповідним стилеві скорботи вмістів — так само, як у скорботі ми наповнюємо сенсорний простір певними вмістами. Він говорить стримано, уникає гучнослів'я, жвавості тощо. Але все це тільки ззовні, породжене й побажане знанням про феноменальний образ, — до того ж, породжене недосконало. Його явище не є виразом, який відцентрово розгортається зсередини назовні, а лишається спробою людини усією своєю поведінкою справити на саму себе враження, чекаючи, що ця манера, яка насправді не живе з ендотимної основи, а формується особистою надбудовою, викличе те ендотимне внутрішнє життя і схвильованість, які становлять субстанційне ядро скорботи в основі й глибині душі. Цю основну феноменологічну рису несправжності добре характеризує поняття нагнітання афекту, яке у психіатрії вживають на позначення емоційної манери істерика. Завдяки техніці жестів з глибини мають бути викачані ґрунтові води душі, які самі по собі не хочуть просотуватися. Задля характеристики неавтентичної емоційної поведінки можна дати інше порівняння: людина хоче викресати зі своєї душі вогонь, проте ендотимна основа лишається недоступною, як не є, а їй лише вдається викресати кілька іскор, що постійно згасають, проте вона не може розпалити життєздатного полум'я. Причина у тому, що у цьому випадку душі бракує творчої сили для смутку. Щодо зусиль людини вона виявляється насправді безсилою. Бракує плодючості ендотимної основи, творчої потенції переживання, певної визначеної душевної субстанції, яка потрібна для того, щоб бути сумним.

Якщо тепер ми застосуємо здобуте поняття душевної субстанції до формулювання станів автентичності й неавтентичності у сфері емоцій, то для автентичного почуття виявляється характерним те, що його явище в уявленнях, думках, жестах, діях, виразах обличчя тощо є ніби периферією душевного осереддя, душевної основи, з якої завдяки наявній душевній субстанції творчо струменить внутрішній зміст й упрозорюється в явищах. У цьому контексті поняття глибини переживання набуває виняткового сенсу і, звісно ж, на запитання, чим є ця глибина, годі відповісти з психологічно-феноменологічної перспективи, тому що поняття глибини переживання заторкує онтичні таємниці людського існування взагалі.

З іншого боку, несправжність почуття чи емоції полягає у тому, що, хоча у поведінці людини, у її манерах, у всьому тому, чим вона здається самій собі та іншим, і з огляду на особисту надбудову, має мету зробити почуття правдивим, але через ендотимну імпотентність, через брак субстанції переживання адекватний суттєвий вміст у глибині ендотимної основи не з'являється.

З огляду на це зрозуміло, що ми маємо на увазі, коли кажемо про справжнє почуття, що воно первинне і природне. Під поняттям

«первинності» ми маємо на увазі осереддя й глибину, внутрішнє життя творчої у переживанні основи. Коли у містиці Майстра Екгарта ця душевна основа названа «єством», «сутністю», то є сенс говорити про те, що неавтентичному бракує істотності. Ми можемо сказати: людина з несправжньою емоційною поведінкою не у змозі бути тим, чим вона хотіла б видаватися[38].

Отож тому, що несправжньому почуттю бракує феноменальних рис субстанційного змісту, ми також називаємо його порожнім, нещирим. У цьому сенсі будь-яка екзальтованість і манірність є несправжньою. Зовнішня поведінка має форму й обсяг, якому бракує субстанції переживання, тому вона залишається порожньою, лише «метушнею», «вдаванням».

Відмінність несправжнього почуття від лицемірного й брехливого зрозуміла. У випадку лицемірного почуття людина зовсім не хоче і не має наміру насправді переживати те, що вона ззовні удає. Її прояви зовсім не базовані й не наповнені внутрішньо. У лицеміра й брехуна радше свідомо наявна відмінність між його внутрішнім змістом і його явищем. Але людина з несправжньою поведінкою хотіла б ззовні стимулювати певні внутрішні вмісти, хотіла б укорінити своє життя у глибині ендотимної основи, звичайно, не будучи до цього спроможною, та й не відмовляючись від певного зовнішнього образу.

Вище ми унаочнювали феномен несправжності на прикладі зі сфери емоційних переживань. Як існує несправжня скорбота, так і буває несправжня радість, несправжнє співчуття тощо, на чому тут ми не будемо докладно зупинятися. Так само не потребує дальшого обговорення те, що ми також можемо говорити про справжність і несправжність у сфері стаціонарних ендотимних настроїв, передусім самопочуття[39], а також у сфері прагнень. Тут поняття справжностіі завжди стосується «виставляння себе напоказ» (Sich darleben), яке має на увазі й на меті їхній особовий носій як вираз внутрішнього життя своєї ендотимної основи, але яке продиктоване лише свідомою надбудовою, тобто фактично безпосередньо не пов'язане з внутрішністю. Вислови, поведінка та манірність не є природним, органічним виявом внутрішності, натомість визначені знанням про певні форми «життя напоказ», їхньою оцінкою та можливим вмістом їхнього існування. Їх скеровує воля до виявлення у цих різновидах «життя напоказ», але не з наміром зводити фасад задля омани ближніх, а з наміром внутрішньо існувати у цих зовнішніх різновидах, хоча й не будучи у змозі це зробити, отже, «життю напоказ» не відповідає властивий цьому процесові внутрішній вміст. Так, наприклад, ми говоримо про несправжній інтерес, коли хтось — з міркувань, які маємо нижче розглянути, — чимось і хоче цікавитись, але не має внутрішнього зв'язку, що притаманний будь-якому справжньому інтересові та становить його безпосередню спонтанну динаміку. Водночас ми знову маємо нагадати про те, що цей несправжній інтерес є чимось істотно іншим за удаваний інтерес[40].

Складнішим є питання, чи існує справжність у сфері волі, позаяк воля належить до того душевного шару, який спонукає до розриву справжності. Але якщо слушне наше твердження, що хотіння природним чином інтегративно пов'язане з прагненнями, а саме остільки, оскільки у хотінні особиста надбудова ідентифікує себе з прагненнями ендотимної основи, тоді також має сенс казати про справжність і несправжність у хотінні. Несправжність хотіння можна схарактеризувати так: хоча й людина *хотіла б, але не хоче.* При цьому вираз «вона хотіла б» зовсім не треба розуміти у сенсі простого бажання. Вираз «вона хотіла б», на відміну від бажання, дуже добре долучається до поведінки, регулює і організовує її. Але те, що хотіння робить несправжнім означає, що людина «у глибині душі» не визначилась щодо своєї цілі, зовсім не ідентифікує себе з нею. Справжнє хотіння дане тоді, коли хтось усім своїм існуванням рішуче прагне цілі. Тримати себе у стані рішучості виявляється у тому, що якраз у ситуаціях перешкоди до бажаної цілі інтенсивність хотіння підвищується до найвищої міри. Отже, у цьому спеціальному сенсі можемо сказати, що людина у змозі насправді «мати ціль» і «прямувати до цілі» у хотінні. Бувають випадки, коли є сенс сказати людині: «насправді» ти зовсім не хочеш, ти лише думаєш, що хочеш, і цим самим плекаєш ілюзії. Як наслідок, про справжність і несправжність у хотінні ми можемо казати лише остільки, оскільки хотіння — саме у позиції рішучості — інтегративно пов'язане з внутрішнім життям ендотимної основи.

Те саме стосується питання, чи має сенс казати про справжнє і несправжнє у сфері мислення. Якщо взяти судження як засадничу форму мислення, тоді спочатку можна сказати, що судження людини може бути слушним чи хибним, істинним чи помилковим, зокрема слушним воно є тоді, коли відповідає законам логіки, а істинним тоді, коли узгоджується із об'єктивним станом справ.

Але кожне судження стосується не лише формальних законів мислення та об'єктивних станів справ, воно також містить третій стосунок, а саме стосунок до живої людини, виявом якої можна вважати також її судження. Цей стосунок до живої людини ми позначаємо як переконання, місце якого не у предметній сфері свідомості, а в ендотимній основі[41]. Отже, кожне висловлене судження містить потрійну претензію: логічну, бо воно прагне бути слушним, онтологічну, бо прагне бути правдивим, та психологічну: бо воно прагне висловлювати переконання людини. Отож з огляду на це переконання, тобто з психологічного боку, мислення людини може бути справжнім чи несправжнім.

Питання про справжність переконаності певного судження відсилає нас назад до постанови питання. Кожне судження є рішенням, якому передує запитання. Це запитування відлунює у ноетичних емоційних актах сумніву, подиву, здивування, в яких людина «переживає» дійсність як можливі вмісти пізнавання, отже, з якими мислення сягає глибини ендотимної основи. Таке ендотимно укорінене занепокоєння питанням маємо на увазі тоді, коли кажемо, що хтось «переживає» проблему, є «захоплений» проблемою. Передумовою усіх суджень автен-

тичного переконання є те, що, як рішення, вони походять з такого занепокоєння запитуванням, з такої «захопленості проблемою». Якщо вони це роблять, тоді вони виявляються обов'язковими для усієї поведінки людини, яка судить. Отже, про переконливе, автентичне мислення можна казати тоді, коли наша поведінка, наші настанови й дії, усе наше існування об'єктивно виявляються пов'язаними зі значущістю судження, отже, коли мислення є вчинком, за який ми повністю хочемо відповідати. Із суб'єктивного боку автентичність переконання виявляється ще й у тому, що нас хвилює, коли в орієнтуванні нашої поведінки та надаванні сенсу нашому існуванню ми зазнаємо перешкоди, коли сумнівний зміст судження відмовляються визнавати. Отже, людина мислення із справжнім переконанням насправді існує через свій мислимий зміст. Таким чином у сфері мислення справжність також означає стосунок до внутрішнього життя та глибини ендотимної основи. Думка, щоб бути автентичною, має також переживатися людиною. Цим самим сутність змісту мислення зовсім не стає ірраціональною. У власній значущості цей зміст як мислене утворення залишається цілком недоторканим. Той факт, що людина субстанційно існує завдяки мисленню певних думок, укорінений в ірраціональному стані справ. Людина ж не є рупором істини, пізнаваного, натомість вона живе у своєму мисленні, переживає істинність того, про що говорить, якщо вона говорить із справжнім переконанням[42].

Отже, несправжніми у своєму мисленні є усі ті люди, які висловлюють твердження, що не є наслідком рішення, зумовленого занепокоєнням питанням, зворушенням проблемою і які не є тим нахилом, що надалі впливає на їхню теперішню й майбутню поведінку. Їхнє судження перетворюється на суцільну «балачку» — поняття, яке за сенсом близьке до «руханини».

Розрізнення на справжні і несправжні переконання стосується усіх суджень, чистих суджень про факти так само, як і моральних положень (суджень про належне) або суджень про цінності. З огляду на наявність у них переконання, отже, у стосунку до живої людини, яка їх висловлює, вони усі мають коефіцієнт несправжності. Мабуть, це простіше побачити у судженнях про цінності та у моральних положеннях, ніж у чистих судженнях про факти, тому що перші мають вищий екзистенційний стосунок порівняно з другими, тобто вони практично значно частіше перебувають у ситуаціях, де мусить виявитися їхня автентичність. Якщо ми назвемо такий випадок «критичною ситуацією», то й для чистих суджень про факти принципово також можливі такі «критичні ситуації», в яких виявляється справжність переконання. Коли фізик встановлює якийсь природний закон, то справжність його переконання виявляється тоді, коли його існування залежить від доведення цього закону, — приміром, експериментально. Звичайно, для багатьох суджень про факт такі «критичні ситуації», в яких треба доводити справжність переконання, практично ніколи не виникають.

Інакше з моральними положеннями та судженнями про цінності, у сфері яких, очевидно, безпосередньо йдеться про справжність пере-

конання. Візьмімо, наприклад, речення: «Спільна користь передує особистій користі», то зрозуміло, в якому сенсі воно може бути справжнім чи несправжним у вустах певної людини: в однієї людини воно походить із екзистенційного занепокоєння питанням про соціальну поведінку, з «переживання проблеми», та впливає на всю її поведінку, надаючи їй сенсу й напрямку; інша людина просто повторює це речення, не знаючи, з огляду на свою внутрішність, що воно каже, в її вустах речення стає суто «балаканиною», у своїй претензії на переконання він несправжній, але цю претензію не конче вважати лицемірством чи брехнею. У разі брехні за позірно висловленим переконанням переховується щось інше. Натомість у випадку несправжньості взагалі бракує переконаності щодо того, що висловлюють у судженні: судження вимовляється зовнішньо, але воно не сягає тієї глибини ендотимної основи, з якої виходить питання, набагато раніше до того як ми доходимо до рішень судження, і яка якраз визначає нашу поведінку у «критичних ситуаціях».

Існує безліч форм, в яких виникає несправжність у мисленні. Ми наражаємося на небезпеку балаканин саме у повсякденному житті. Фактичний обсяг балаканин може збагнути будь-хто, хто зважить усе те, що він висловлює протягом дня у думках і судженнях та випробує це на предмет того, чи постає це як рішення з справжнього занепокоєння питанням, отже, чи кожне питання справді його турбує, чи він переживає це як проблему. З молодих років життя ми повторюємо молоді загальні сентенції «життєвої мудрості», які нам раніше казали. В тому віці, коли ми змушені повторювати ці речення, наше мовлення в його претензії на переконаність залишається несправжнім. У справжньому, екзистенційному сенсі, у сенсі внутрішності переживання ми не знаємо, що кажемо. Сенс речення базується не на нашому екзистенційному переживанні, а тільки на нашому теоретичному предметному знанні. Тільки пізніше — якщо взагалі — ми дізнаємося з досвіду, з переживання, істинний зміст цього вислову, тільки тоді претензія на переконаність у цьому вислові стає справжньою. Сенс цього вислову проходить через нас, він відкривається нам «зсередини», він тепер укорінений у глибині нашого існування та діє з нього, надаючи сенсу і форми нашій поведінці, із простого предметного знання він переходить до пережитого знання; висловлене речення перетворюється завдяки нам зі звичайної балаканини та пліток на справжнє переконання.

Особливою формою несправжності у мисленні є мовлення й писання фахового інтелектуала, який у змозі діалектично дотримуватися то однієї, то іншої думки без відповідальності й зобов'язання для своєї поведінки. Його думки взагалі не є рішеннями, що походять зі схвильованості проблемою, із занепокоєння питанням, а його мовлення стає голою фразою, балаканиною. Тут виявляється справжність в її етичній релевантності: справжність і несправжність переживання постають як нахил мислення, як «інтелектуальна чесність», як відповідальність за твердження про стан справ. Мислення фахового інтелектуала є мисленням без нахилу до справжності. Між висловленими судженнями та

власною поведінкою й переживанням не існує жодного зв'язку. Мислення є без коріння, воно екзистенційно не заякорене в основі переживання. Його судження не переживаються як рішення, а їхня значущість вже не переживається як смисл та керуючий чинник власного мислення. Усяке дотепування є несправжнім жестом мислення, так само природна для будь-якого судження й самозрозуміла притаманна претензія переконання — несправжня. З цього зрозуміло, що питання справжності у мисленні набуває особливої важливості скрізь там, де обстоюють світогляди. На це особливо вказав Ясперс. Можна мислити, говорити й писати у сенсі певного світогляду, «не маючи у своєму існуванні відповідних переживань». Світогляд залишається зовнішнім, лише ідеологією, людина не у змозі у точному сенсі слова бути тим, що обстоює у мовленні й на письмі, тому що вона взагалі не здатна існувати у медіумі духовного. У цьому випадку обстоюваний світогляд залишається «несправжнім, чого не скажеш про рідкісні особи, які живуть наче у самому духові і умови існування яких також містяться у духовній сфері». Справжність світогляду виявляється у критичних ситуаціях загрози існуванню, а саме у тому, що справжній світогляд спроможний надати опертя тому, хто його обстоює, тоді як несправжні світогляди у таких ситуаціях вигоряють мов солома та гинуть. «Будь-якому справжньому, породженому сутністю людини світоглядові, що його носій може запозичити ззовні через традицію, на усе життя притаманна наполегливість». «Справжні світогляди вплетені в усе життя індивідума, вони не властиві йому лише ззовні»[43]. На цьому завершимо розгляд питання несправжності мислення.

Озираючись на пройдений шлях, на якому ми хотіли з'ясувати сутність справжності й несправжності, можна узагальнено сказати, що про справжнє й несправжнє ми завжди говоримо лише з огляду на стосунок експресії до внутрішнього життя, саме експресії, оскільки вона прагне стати видною, отже, якщо людина хоче надати їй зовнішню фізіономію. Справжність є категорією запитування такого прояву про предмет його екзистенційного фундування, отже, чи його носій існує в ньому внутрішньо. Якщо експресії мають містити відсилання до внутрішніх вмістів, тобто, якщо вони прагнуть бути виразом, тоді ми можемо запитати їх про «справжність чи несправжність». Цим самим водночас кажемо, що немає жодного сенсу випробовувати експресію відносно справжності, якщо вона формально була планована лише як поведінка. Так, існує цілком нейтральна форма поводження, приміром, серед дипломатів, яка прагне бути лише зовнішньою формою, і аж ніяк не виразом внутрішності.

Тому з огляду на питання справжності у сфері проявів, позаяк людина намагається у них дати зовнішнє виявлення, треба розрізняти, з одного боку, чисту форму і схему та, з іншого боку, маску. Чиста форма (схема) як така виявляється у свідомому дистанціюванні людини від свого внутрішнього життя, натомість маска є тим проявом, який хоче здаватись виразом, не будучи таким насправді. Психологічно

маска є або несправжньою — тоді, коли її носій хоча й хотів би бути нею як формою свого життя напоказ, але за браком субстанції фактично не може бути, або брехнею, удаванням, лицемірством — тоді, коли вона має діяти лише назовні як фасад. Схематично можна зобразити це розрізнення так:

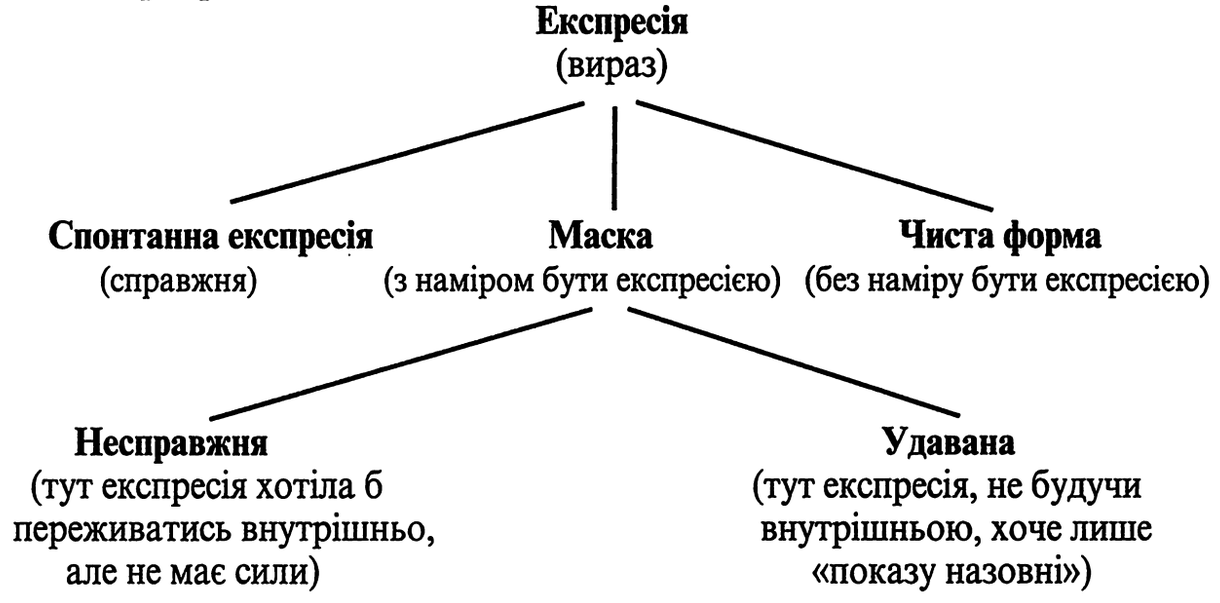


Рис. 14 [13]

Зрештою, у цьому контексті треба вказати на ще один особливий випадок, який лише на погляд є несправжнім. Ми маємо на думці тих людей, які не можуть адекватно виразити свою внутрішність. Їхні експресії виглядають скуто, удавано, нещиро. Вони вдаються до форм вияву, які аж ніяк не відповідають їхній внутрішності, але не для того, щоб обманювати, і не тому, що їм бракує первинних внутрішніх вмістів, а через перепони на шляхах виразу, через зашкодження, причини якого ми тут не розглядатимемо.

Корені несправжності

Ми виявили своєрідність несправжньості й з'ясували, що її істотною ознакою є стосунок експресії та внутрішності. Тепер треба зупинитися на особливих внутрішньодушевних взаємозв'язках, з яких може походити несправжність.

Якщо ми оглянемо багату казуїстику несправжнього душевного, то виявиться, що принципове значення мають *чотири корені* несправжності. Ці корені, якщо їх коротко назвати, такі: пристосування до того, чого очікують, сугестивна сила середовища, прагнення значущості та голод за переживаннями у разі наявної імпотенції переживання.

α) До першої групи належав би той випадок несправжнього смутку, який даний у ситуації, коли ми приходимо на похорон та наче «для товариства» почуваємось зобов'язаними так само бути сумним, хоча не маємо до цього внутрішньої можливості. Якщо у цьому випадку ми говоримо про пристосування до очікування, то зрозуміло, що це пристосування до очікування долучене до соціального прагнення, яке стосується перебування людини у суспільстві й спільноті. Як у наведеному

прикладі з похороном, так і у нашому співжитті з іншими ми постійно стикаємося з певними очікуваннями й вимогами до нашої поведінки. Нас підводять до твору мистецтва й чекають, щоб ми вважали його гарним, що відразу наражає нас на загрозу несправжності. Якась людина зробила нам добро і ми знаємо, що вона чекає подяки і що ми винні їй цю подяку, тому також щиро намагаємося викликати у собі почуття вдячності, яке, попри наші зусилля, може лишатися несправжнім. Коли нас запитують про якийсь стан справ, і тут ми також під загрозою бути несправжніми, тому що питання, яке закладає підвалини будь-якого судження як рішення, внутрішньо нас зовсім не обходить, ми зовсім не переживаємо його як проблему: наше судження перетворюється на просту балачку, порожну фразу. Від нас вимагають зацікавленості якоюсь справою чи особою, і ми намагаємося виправдати це очікування, хоча й не переживаємо справжнього зацікавлення. Тому наша поведінка не конче має стати лицемірством чи брехнею, адже ми щиро докладаємо зусиль, але нам не вдається створити у нашому переживанні, нашій внутрішності передумови для справжнього зацікавлення.

Особливо важливі такі пристосування до очікування, що призводять до несправжності у розвитку дитини. На численних прикладах Гомбурґер[44] вказує на те, як несправжнє неминуче переходить від дорослого до дитини. Доки дитина живе сама по собі й взагалі не розуміє, що від неї чекають, все у ній лишається справжнім. Але щойно вона досягає тієї інтелектуальної зрілості, яка дозволяє дорослому висувати вимоги до поведінки дитини, виринає загроза несправжності. Дитина має дякувати, хоча не відчуває вдячності. Вона має доброзичливо ставитися до чужих людей, однак внутрішньо налаштована зовсім інакше. Певні форми поводження, на кшталт привітання, казання «прошу» й «дякую», дитина внутрішньо зовсім не розуміє. Передчасна зрілість дитини також є випадком несправжності; вона схоплює конвенційні погляди, не переживаючи їхнього сенсу: так треба, бо дорослі також так роблять. Так, необхідність пристосовуватися до очікувань своїх вихователів та свого ближнього оточення часто спонукає дитину до формування несправжньої доброзичливості, несправжнього інтересу, послуху, співчуття, а також до несправжньої любові.

У таких фактах виявляється виняткове педагогічне значення питання про справжність. Це розуміння, звичайно, не має призводити до максими — залишити дитину на саму себе. Природна річ, що дитина чи підліток виростаючи, має припасовуватися до певних форм поведінки. Але виховне завдання не вичерпується тим, щоб регулювати поведінку людини ззовні через інструкції й вимоги, воно здійснюється лише тоді, коли переживання стимулюють у такий спосіб, що зовнішня форма й внутрішнє переживання розвиваються разом.

β) Якщо у наведених прикладах вимога довкілля завжди виступає в особовій формі, як вимога ближніх, то аналогічно довкілля також діє в безособовій формі, а саме як сукупність усталених завдяки історії й традиції норм, звичаїв і моралі, принципів, що стосуються дозволеного

й забороненого, доброго і злого, розумного й нерозумного, прекрасного і потворного, а далі також як сукупність буденних й загальнопоширених переконань, оцінок, бажань і цілепокладань. Це все звертається до людини з певними вимогами щодо пристосування та з певною сугестивною силою, так що людина мимоволі припасовується до цих переданих у довкіллі форм, або висловимось краще: форми вростають в людину і формують її за своєю подобою. Це призводить до несправжності передовсім тоді, коли йдеться про форми експресії, які колись були виразом справжнього переживання, але у теперішньому застигли у зовнішніх формах. Індивід потребує особливої сили самовизначення і самостійності, щоб на противагу цим спокусам й сугестивним підказкам залишатися справжнім, тобто справді сприймати лише те у формах мислення, звичках поводження і способу життя, у різновидах емоційної поведінки, нормах й оцінках, думках і судженнях, що відповідає власній субстанції та можливостям свого справді «прожитого» переживання й експресії. Отож усі люди підлягають сугестивному впливові тих безособових, анонімних сил довкілля і громадськості, до яких, зрештою, також належать різновиди поведінки, які ми засвоїли у ролі певної професії, а також думки, які спільносвіт сформував собі про нас. У всіх людей форми, в яких вони надають собі зовнішньої фізіономії, — на це вказує передусім К. Ґ. Юнґ у своєму розрізненні персони (маски) та самобутності, — є лише більшим чи меншим компромісом з огляду на умови й домагання суспільства. Юнґ говорить про обмеження індивідуальної життєвості, встановлене через суспільну конвенцію функцією (титул, посада, становище) аж до повної ідентифікації з нею. Звичайно, ступінь в якому людина підається такому впливу, різний від людини до людини. Цей ступінь перебуває у зворотному зв'язку від того, що хтось має у собі із субстанції особистості, що виявляється у тій «пластичній силі людини», про яку говорить Ніцше у других «Несучасних думках». Він має під цим на увазі «ту силу, завдяки якій виростають із себе самого, перетворюють та приєднують минуле й чуже... зруйновані різновиди формують за своїм зразком». Чим більшою є субстанція особистості і заразом «пластична сила» людини, тим більше її фізіономія виростає зсередини назовні, чим вона менша, тим більше вростає ззовні всередину під впливом традиції, «привидів минулого»[45], суспільства, професійного середовища й громадської думки.

У такий спосіб маскується справжнє в особі, і це відбувається тим складніше, чим більш «освіченішою» є людина. Адже «чим людина більш цивілізована, тим більше вона є актором» (Кант. «Антропологія»). Чим більше людина перебуває у публічному просторі культурного життя, тим нагальніше постає проблема зовнішньої та внутрішньої особи, проблема розщеплення поверхні й глибини, зовнішнього явища і субстанційного ядра, справжнього й несправжнього[46], оскільки перейняті зовнішні форми експресії не засвоюються також і внутрішньо.

Те, що ми тут психологічно окреслили як сугестивну силу довкілля, щонайменше почасти збігається з тим, що у Гайдеґерovому онтологічному

сенсі слід розуміти як авторитет і диктатуру «всіх»*[47]. Це онтологічне «усі» виявляється у дії встановлених різновидів ставлення до світу та примирення з ним. У цих формах конститується наше життя у модусі буденності й посередності. Свою дійсність фактор «всі» не отримує як «пізніше об'єднаний результат спільного буття багатьох суб'єктів», а є модусом нашого життя, яке ґрунтується на тому, що наше життя завжди є спільним буттям з іншими, буттям публічним. Фактор «всі» є онтично суверенним і самостійним, щоправда, його дійсність годі встановити чи виявити як дійсність каменя, але все-таки він є ens realissimum**, що саме завдяки непомітності й неможливості визначення розгортає власну диктатуру. Цей фактор «всі люди» постійно захоплює наше життя в його повсякденності. «Ми відпочиваємо й розважаємось так, як «всі люди» розважаються; ми читаємо, бачимо і розмірковуємо про літературу й мистецтво так, як «всі люди» бачать і розмірковують [...] ми «обурюємось» тим, чим «всі» обурюються. Таким чином «я» не «є» у сенсі власної самобутності, натомість є інші, як «всі». Таким чином я «сам даний собі» з огляду на «всі» і як «всі». Отже життя людини спочатку розчиняється в «усіх», що опановує його. Часто все так і залишається.

У такий спосіб реальність «всіх» набуває безпосереднього значення для питання про справжність. Онтична влада «всіх людей» приховує для людини загрозу залишатись в «несправжності». «Оскільки «всі» заздалегідь визначають будь-яке судження й рішення, людина позбавлена відповідальності в своєму житті». Фактор «всі» діє як інстанція, на яку може покликатися індивід, а тому психологічно сприяє людській тенденції до легковажності, прагненню оминати неспокій запитування й незручність випробовувань й рішень та дає нагоду послуговуватися наперед цими формами мислення, почуттів, оцінювання тощо.

Гайдеґґер уважає, що у буттєвому модусі «всіх», якому людина аж надто радо піддається, та в якому її життя здійснюється як повсякденність, посередність і пересічність, але не як «справжність» та — додаймо — «істотність», судження і мовлення також перетворюються на «базікання». «Базікання і плітки, які може будь-хто зібрати, звільняють... від завдання справжнього розуміння. Базікання уможливлює ухвалювати рішення без попереднього засвоєння суті справи. Сперте на плітки і базікання життя людини, її буття відокремлене від первинних і первісно-справжніх буттєвих зв'язків зі світом». У Гайдеґґеровому застосуванні понять ґрунту, походження та укоріненості для характеристики поширення базікання ми вбачаємо безпосередній зв'язок із здійсненим вище феноменологічним висвітленням несправжності. «Базікання ґрунтується на такому переповіданні, внаслідок чого первісний брак уґрунтованості сягає цілковитого безґрунтя. Базікання... є буттєвим модусом знекоріненого розуміння людського життя»[48].

---

* Гайдеґґер вживає специфічний в німецькій мові вислів «man» (man sagt... — усі кажуть, що...).— *Ред.*

** «Найреальніша дійсність» (*лат.*).— *Ред.*

γ) Третім можливим коренем несправжності є прагнення значущості. Цінність, про яку тут йдеться, є вартістю «доцільності», — вона проявляє себе у самостійності й рішучості, з якими людина дає раду своїм життєвим ситуаціям у духовних оцінках, судженнях і переконаннях, у схвильованості цінностями й пізнанні цінностей, у цілепокладанні й вчинках. Чим менша ця самостійність і первинність, тим менше людина проявляє себе як «особистість», тим більше вона є лише індивідом. Для багатьох людей є природним бажання бути особистістю у цьому сенсі. Окремий індивід у своїх емоціях, думках, судженнях, цілепокладаннях, оцінюваннях і рішеннях хоче виявляти власну фізіономію, він хоче щось сказати. Отож у справжньої людини все, що постає у фізіономії її самовиявлення, уякорене в субстанційному ядрі, тобто фізіономія є експресією «особистості». Проте за браком субстанції може виникнути бажання — з природного прагнення до самоповаги — бути особистістю певного «формату». Це бажання перетворюється на волю до вигляду, позірності, на місце автентичної експресії приходить удавання, маска. Відбувається те, що можна назвати «зачарування взором». Людина встановлює для себе — здебільшого із особливим пафосом почуття самоповаги — зовнішній формат, який вона не може змістово наповнити, вона висловлює думки, тому що наявність думки є ознакою «особистості» та імпонує, вона зображає почуття і зворушення, тому що це доводить внутрішнє багатство, вона визначає цілі, бо прагне створити перед іншими і самою собою позірність життя з глибини елементарних потягів, з повноти особового розвитку.

δ) Якщо несправжність у щойно названих групах мотивів ґрунтується на диспропорції між чиїмось прагненням зобразити щось у фізіономії свого самовиявлення та його фактичними душевно-особовими можливостями, то цей брак душевного вмісту переживається не лише як загроза його значущості, а і як безпосередня внутрішня порожнеча, як душевна імпотенція, як збіднення життя та екзистенційна убогість, як прокляття, що полягає у неможливості жити згідно із сутністю. Отже йдеться про таку душевну ситуацію, яка, — як ми вже виявили, — випливає з наявної нездатності до переживання вкупі з усе ще активним поривом до нього. У такому разі також може виникнути несправжність, хоча, мабуть, це не завжди так. Радше досвід недостатності душевного вмісту щодо бажання бути кимось може діяти у трьох принципово відмінних напрямках. Можливо, що людина, яка не спроможна до сутнісного існування і страждає від цього, наповнює себе змістом через самознищення. «Переживання... безпорадності переживань у площині давніх настанов особистості та внутрішньої нетривкості позбавляють людину надії на розквіт змістових нахилів... Якщо подивитися на життєвий шлях такої людини, то він завжди зосереджений на актах відмови, жертви, каяття... Акти самознищення сягають своєї найвищої точки у відмові від життя... Так виникає парадокс, коли людина досягає свого змісту в самогубстві[49].

Іншою формою, в якій людина намагається позбутися усвідомлення своєї незмоги до сутнісного життя, є пошук опори у зовнішньому, яке розуміють або як безособову форму, схему чи принцип, або як маску, як макет чужого життя. Перший різновид, власне, не є несправжнім, адже його форми зовсім не домагаються органічної укоріненості, вони не прагнуть бути виразом, що властиво другому різновидові опертя у зовнішньому, який якраз і є випадком несправжності. Цей різновид прагне набути зовнішньої подоби й внутрішнього вмісту завдяки копіюванню форм людського мислення, почуття й хотіння, про яких можна відчути, що вони колись і десь були спонтанним, справжнім виразом змістового переживання. Як наслідок цієї основної позиції несправжності виникають неспокій, нестримність, позаяк вона стосується голоду переживань за наявної імпотенції переживання.

Серед чотирьох згаданих коренів несправжності існує спорідненість між двома першими й двома останніми. Узагальнимо два перших корені у понятті уподібнення (адеквації), а два останніх — у понятті компенсації. Компенсується недостатність власного душевного змісту щодо бажання бути чимось, тобто як брак, який переживають як брак самопочуття і екзистенційної повноти.

Якщо ми поглянемо на сказане у генетичному висвітленні несправжності, то стане зрозуміло, що кожній людині hic et nunc загрожує несправжність. «Справжнє і несправжнє містяться в душі... іноді на близькій відстані, настанови одного чи іншого різновиду можуть чергуватися від миті до миті»[50]. Справжня людина може стати неавжньою, коли опиняється у ситуації, яка не відповідає можливостям її суттєвого буття. Доки вона обмежує своє самовиявлення власними можливостями, доки не хоче бути й зображати більше, ніж вона у змозі, доти вона є цілком справжня. Якщо ж вона переступає коло своїх суттєвих можливостей, то потрапляє до несправжності. Це нерідко трапляється з людьми, яких інші — з найкращими намірами — змушують до певної професії чи суспільної ролі, яка для них істотно чужа.

Відносно характерології несправжності

Поряд із цією актуальною несправжністю час від часу також буває стабільна несправжність, тобто несправжність може стати характерною ознакою усіх виявів людини у такий спосіб, що ми можемо говорити про «несправжніх» і «справжніх» людей.

З огляду на це особливого значення набуває феномен істеричної особистості. Щоправда, поняття істеричної особистості, від якого треба відрізняти чітко визначену Кречмером[51] істеричну реакцію, не встановлене однозначно. Проте узгодження полягає у тому, що істеричній особистості притаманна засаднича риса несправжньо-театрального, кривляння, жест «хотіти здаватися більше, ніж бути» (Ясперс). З огляду на цей аспект у нормативно-характерологічних системах Клаґеса і Е. Р. Єнша також розглядається сутність істерика, причому Клаґес

більше наголошує на прагненні значущості, натомість Єнш передусім виокремлює той момент, який вище схарактеризовано як голод переживання за наявної імпотенції переживання.

Клаґес[52] вбачає основну рису істерика у тому, що він за будь-яку ціну хоче справити враження, чи то викликаючи подив і захоплення, чи то «викликаючи ще придатніші для цього почуття огиди, відрази, обриди, переляку, ба навіть зневаги». Але у цьому і полягає трагічність істерика, що йому бракує зображувальної сили, тобто здатності витворювати виразні і заразом разючі образи силою свого душевного змісту. Диспропорція хотіння справити враження та наявної зображувальної сили власного життя збиває істерика на манівці, спонукає навмання хапатись за форми, в яких він намагається надати своєму самовиявленню ефектної фізіономії, та наслідувати їх там, де він знаходить їх як готові виразні й вражаючі образи. Таким чином у самовиявленні істерика обернувся зв'язок феноменального образу та внутрішнього вмісту. Зазвичай самовиявлення відбувається так, що внутрішньо пережите, «віджите» з'являється в експресії. Дія рухається зсередини назовні. Але в істерика маска, схоплений образ стає самостійним та опановує особистість. Отже, у цьому сенсі істерик не є справжнім актором, натомість — простим «носієм маски, який зрісся із нею, тобто за маскою замість живої істоти ховається механізм, що готовий виконувати накази маски. Істеричний організм, якщо його зрозуміти до кінця... схожий на рефлектор, який віддзеркалює лише зовнішнє світло і виявляє лише позірне життя завдяки органічному наслідуванню чужого життя».

У цій інтерпретації основної ситуації істерика поряд із наголошеним Клаґесом мотивом хотіння справити враження також відлунює мотив голоду переживання за фактичної імпотенції переживання, який потім виявляється у Єншевій типології як основна ознака людського типу, позначеного як S-hy. Прикметно, що цей тип однозначно помітний передусім у дослідженнях акторів і кандидатів у цю професію[53]. Під час цих досліджень виявилося, якою мірою проблема справжнього-несправжнього пов'язана з проблемою актора. Передовсім Ніцше у полеміці з Ріхардом Ваґнером розглянув феномен актора в аспекті справжності. Приміром, у «Випадку Ваґнера» він висуває вимогу, «щоб актор не перетворювався на спокусника справжнього»[54]. Проте ми передчасно спростили б проблему, якби хотіли зарахувати винятково актора до типу несправжніх людей. Справжню сутність актора треба вбачати у тому, що у своїй ролі він щоразу користається нагодою, щоб втілити фактичні можливості своєї душі. Таким чином його діяльність сягає далеко за межі значення лише професійної діяльності. Будь-яка інша професійно пов'язана форма життя допускає лише розгортання обмежених можливостей самовиявлення, вона завжди однобічна, позаяк людина є розмаїттям душевних можливостей, які прагнуть виявлення. Але їхнє виявлення може відбуватися лише тоді, коли довкілля пропонує їм певний простір для розгортання. Для істинного актора роль означає такий простір розгортання для внутрішнього багатства душі.

З такого погляду актор становить лише професійну транспозицію життєвої форми багатовимірно обдарованої людини, а сцена — територію, на якій ці люди реалізують своє душевне багатство. Актор, якщо його так розуміти, народжується до і незалежно від будь-якого виконання професійної діяльності. Немає жодного сумніву, що його самовиявлення аж ніяк не затавроване наперед несправжністю[55].

Проте професія актора, безсумнівно, містить певну спокусу для людей, у яких голод переживання та імпотенція переживання скеровують до несправжності, але не тому, що вони мають у грудях багато душ, а тому, що ними керує хотіння змістів переживання та самовиявлення, які вони запозичують, беручи за зразок чужі душі. Так, ролі дослідженого Єншем – Шнідером типу S-hy, яких він шукає як актор, не є — як у справжнього актора — нагодами реалізувати свою душевно-особисту повноту, натомість вони становлять лише бажаності, фактичну неможливість сутнісного самовиявлення. «Роль має замінити їм усе, у чому відмовила природа. Отже, S-hy зображають себе не завдяки власним почуттям, уявленням та відчуттям, а завдяки чужим, і це відбувається умисно чи ненавмисно, але часто спочатку умисно, а потім ненавмисно. Таким чином вони ніби «маскують» себе». Але під маскою вони жадають змісту переживання. У ролі їх приваблює саме «сенсаційність», без чого вони не у змозі досягнути душевно-субстанційного змісту. Тож їхня гра залишається позою та порожнім пафосом.

Із вищесказаного можна зрозуміти, що такі люди відчувають внутрішню порожнечу, коли вони вже не мають жодної ролі. Саме роль є тим, що утримує їх над безоднею власної беззмістовності. Вони не мають жодних внутрішньо уґрунтованих думок, цілепокладань, цінностей. Тому коли вони стикаються з іншими думками й оцінками, то не можуть протиставити їм вагу внутрішньої необхідності та внутрішньої довіри, і тому легко змінюють свої переконання на інші, а старі оцінки на нові, тому що жодне переконання їм «посутньо» не належить.

У Ясперса також — хоча не під назвою істерії — виринає тип так званої «нігілістичної», голодної до переживань людини, яку її імпотенція постійно підбурює до переживання. «Усе позитивне, що було колись на світі, усе, що по-справжньому переживали, стає предметом відчуття нігілістичної людини. Вона намагається спробувати усе бодай раз: кожен світогляд минулого, кожну релігію, кожне мистецтво. Усе має надати їй «змісту»», має заповнити внутрішню порожнечу. Людина хоче захоплюватись чимось, хоче обожнювати щось. Цей тип є нескінченно багатим у своїй експресії, але нічим за своєю сутністю»[56]. Ця людина постійно тікає від власної беззмістовності, у костюмі чужого прожитого життя вона шукає власне переживання, прагне здобути власну глибину, а проте це все лишається тільки декорацією, хапанням порожнечі, її слова по суті є лише балаканиною, її поведінка — кривлянням, а її життя прокляте неспроможністю до сутнісного існування.

Несправжність загрожує передусім людям із неглибоким переживанням. Вище ми вже вказували на те, що ці люди демонструють певну

«знекоріненість», мінливість і випадковість життя і самовиявлення, що їм бракує зосередження у точці тяжіння їхнього внутрішнього життя, яке властиве людям з глибоким переживанням. Але цим ми аж ніяк не прагнемо сказати, що самовиявлення людей з неглибоким переживанням завжди має бути несправжнім. Їхнє самовиявлення є цілком справжнім тоді, коли воно не виявляє більше глибини, ніж те, що йому фактично відповідає. Неглибоке переживання стає несправжнім лише тоді, коли воно намагається виявити більше глибини за ту глибину, на яку воно внутрішньо спроможне, отже, тоді, коли воно намагається надати собі більшої екзистенційної ваги, ніж воно фактично має. А це може статися тоді, коли людина з неглибоким переживанням усвідомлює, що їй бракує внутрішньої глибини і намагається виправити цю ситуацію. У підвищеному пафосі самовиявлення вона навпомацки шукає свою глибину, але сягає безґрунтя, порожнечі.

У цьому сенсі треба розуміти твердження Єнша про те, що істерикоформний S-тип, якому якраз характерна несправжність, не має жодних властивих глибоких почуттів, натомість лише дрібненькі почуття як швидкоплинний рефлекс на поверхні особистості. Отже, людина, яка через свій голод до переживання постійно залишається несправжньою, справді страждає на брак глибини почуттів, істотної ціннісної основи. Це пояснює її неспокій та невгамовність, а також її голод на переживання та її хтивість щодо сенсацій.

Якщо через це лінія її життя стає метушливою, позбавленою напрямку і форми, то справжній людині властива однозначність самовиявлення та формування життя. Типологічно це властиво тій формі людського буття, яка у класифікації Єнша постає як форма інтегрованих всередину натур. У нашому контексті для неї характерно те, про що Єнш[57] каже: «Вони відчувають відхилення від внутрішньої лінії життя як несправжність... Такій людині (інтегрованій до середини) важко повторити почуте, натомість вона потребує часу, щоб внутрішньо це обробити. Якщо ж у ній визріло переконання, то вона уперто за нього тримається, а іноді навіть надто вперто[58]. Якщо ці риси становлять негацію сутнісних рис несправжньої поведінки, то інтегрована усередину людина виявляється у цьому також протилежним типом звичайно несправжньої людини, тому що вона дістає доступ до цінностей «лише у глибинах внутрішнього життя»[59]. Такій людині якраз і властиво те, що вона спроможна жити з глибини почуття. На цьому завершимо розгляд характерології справжнього і несправжнього.

До антропології справжності і несправжності

Досі ми розглядали справжність і несправжність як стан справ душевного життя, даний нам у досвіді. Отож, якщо осмислення душевної дійсності виходить за межі простого пошуку емпірично даного й підштовхує нас до філософсько-антропологічного питання про роль душевного стану з огляду на можливості і завдання людського існування,

і якщо дотепер під час обговорення найважливіших душевних процесів і станів ми по змозі зважали на це питання, то з огляду на феномени справжності й несправжності воно набуває особливого значення. Адже саме проблема справжності веде до принципів філософії душі, яка неможлива без критичного мінімуму метафізики.

Обговорення питання про справжність спонукає до розмови про *душевну субстанцію*. Таким чином ми встановлюємо поняття, про яке з погляду онтології не можемо сказати чогось більшого. Розмова про душевну субстанцію вказує лише на таємницю творчої сили, на якій ґрунтується живе існування людини у світі. Окрім цієї тези, годі щось сказати про душевну субстанцію. Те, що її неможливо вважати предметним носієм властивостей, а завжди можна мислити лише як динамічну дійсність, як нематеріальний центр сили, є самозрозумілим після подолання статичного поняття субстанції у Спінози пожвавленим, динамічну дійсність, як нематеріальний центр сили, є самозрозумілим після подолання статичного поняття субстанції у Спінози більш живучим і динамічним поняттям субстанції у Ляйбніца.

Отож те, що ми онтологічно позначили як душевну субстанцію, з психологічного погляду, тобто у душевному досвіді, виявляється повнотою і глибиною ендотимної основи. Чим більша ця повнота і глибина, тим більшою є душевна субстанція. Душевна субстанція здійснюється у двох напрямах доцентрово і відцентрово.

Доцентрово душевна субстанція здійснюється в «переживанні», в почуттєвих актах, у яких світ безпосередньо перетворюється у нашу внутрішність, стає нашим внутрішнім плетивом цінностей, на яке ми можемо опертися. І це плетиво є тим тривкішим, чим глибше заторкнута наша внутрішність. Хиткість і заразом розпад цілісної душевної структури особи виявляється тією мірою, якою вичерпується здатність до внутрішнього сприймання, до «переживання», що ми можемо спостерігати у певних кінцевих стадіях шизофренії.

Душевна субстанція діє *відцентрово* у процесах експресії як формах самовиявлення, завдяки яким людина надає своєму існуванню зовнішньої фізіономії. У «переживанні», у внутрішньому сприйманні, а також в експресії феноменальні змісти безпосередньо стосуються внутрішнього життя. Отже, *доцентрово душевна субстанція проявляється у внутрішності переживання, а відцентрово — у внутрішності самовиявлення.*

Отож з огляду на процеси експресії, в яких людина надає своєму існуванню зовнішньої фізіономії, поняття справжності і несправжності отримують своє специфічне значення. Самовиявлення людини є автентичним, якщо вияви її почуттів, прагнень, хотінь та мислення безпосередньо стосуються її внутрішності, представляють її внутрішність, отже, якщо вона спроможна внутрішньо проживати (wesen) конкретні змісти свого самовиявлення, своїх жестів, оцінок, дій, рішень і думок.

Антропологічно кажучи, людина у позиції справжності, в якій вона існує на базі своєї душевної субстанції, здобуває свою метафізичну основу й точку тяжіння, вона переходить до справжності власного

існування, вона — згадаймо Майстра Екгарта, першого німецького мислителя, який збагнув метафізичну природу внутрішності, — «стає сама собою». Утримуючи себе у модусі справжності, людина — за словами К'єркеґора — виявляє мужність «бути собою перед Богом, і то наголос іде на «перед Богом», тому що це є джерелом і початком будь-якої своєрідності. Хто зважився на це, той має своєрідність та знає, що йому вже дав Бог. У цьому самому сенсі він вірить у справжність будь-кого іншого».

З погляду справжньості ми отримуємо образ людини, ідея якої втілюється тоді, коли зовнішнє явище її самовиявлення відповідає її внутрішній субстанції, отже, коли внутрішнє й зовнішнє проникають одне до одного як у процесі органічного росту. Це також пояснює сенс мовного звороту про неприродність несправжнього. В органічній природі усе справжнє, адже зовнішнє визначається внутрішнім, субстанцією. Тому має глибоке значення твердження, що справжнє діє природно.

Але, на відміну від безсвідомої живої природи, для своєрідного становища людини характерним є те, що вона може відокремитися від ґрунту тієї органічної цілісності внутрішнього і зовнішнього, субстанції та явища. Немає жодних сумнівів, що достатньою умовою для такого відокремлення є надбудова її душевного життя, її здатність мислити і хотіти. Людина у змозі передбачити у думках чи уявленнях феноменальний образ свого існування та вольовим зусиллям надати собі певної зовнішньої форми, а отже, може поводитися із собою. Людина спроможна протиставити спонтанному становленню й зростанню цілеспрямованість хотіння з огляду на зафіксований у думці та уявленні ідеал. Якщо використану цим самим можливість протиставлення собі самому та погляду на себе, яка дається завдяки надбудові хотіння та мислення, ми узагальнимо в поняттях самосвідомості, рефлексії, то треба констатувати, що саме ця самосвідомість може розколоти єдність людини. Вона спонукає людину хотіти зовнішньої фізіономії свого існування, не маючи заразом потрібної душевної субстанції, і людина має можливість бути несправжньою. Поняття «удавання» — на противагу тому, що повстає природно — характеризує походження несправжнього з центрованої в особовій надбудові самосвідомості. З огляду на цей аспект, несправжність становить відокремлення від органічного, втрату органічно-цілісного існування на підставі самосвідомості. З цим контекстом перегукується те, що у психологічному розвиткові несправжність починається там, де виникає самосвідомість, а саме із втратою наївності[60].

Роль самосвідомості у постанні несправжнього виявив Г. фон Кляйст у своєму творі «Про театр маріонеток». Його пояснення спирається на підкріплені спостереженнями думки, що рухи досконалої маріонетки мають недосяжну для людини природність, максимум ритму й грації. Це пояснюється тим, що ляльковод урухомлює не кожен окремий орган маріонетки, а її усю із її центру тяжіння. Якщо йому це вдається, то рухи маріонетки «є нічим іншим як шляхом душі танцюриста». «А яку перевагу мали б ці ляльки над живими танцюристами?» — «Перевага?

Передовсім та, що вони (маріонетки) ніколи не кривлялися б. Адже кривляння виникає тоді [...], коли душа перебуває в якійсь іншій точці, ніж центр тяжіння руху».

Якщо Кляйст і не використовує поняття несправжнього, то немає сумніву, що має якраз на увазі це явище. При цьому для контексту нашого дослідження важить думка, що усі рухи — а ми можемо додати: усі експресії — є неприродними, штучними, несправжніми, якщо вони розгортаються не з центру, не з точки тяжіння особи, а мають на меті феноменальний образ. Кляйст використовує для цього ідеальний образ маріонетки лише як символ. Уживаючи поняття «точка тяжіння», ми можемо окреслити значення феномену несправжності, а саме: людина живе не зі своєї точки тяжіння, глибини й осереддя своєї особи, тобто вона втратила метафізичну основу свого існування. Якщо розглядати це твердження позитивно, то воно засвідчує, що усе справжнє у людині сягає глибини несвідомих формувальних сил життя, з якого людське існування стримить до світла свідомого буття. Адже коли у зв'язку зі справжністю ми казали про душевну субстанцію та глибину душевної основи, то ці поняття були лише позначеннями, що натякають на незбагненність творчої сили, в якій укорінено живе існування і яка вже становить потойбіччя свідомості. Отже, категорія справжності можлива лише у межах розгляду, який подає душевне на тлі несвідомого. «Усе первинне у людині, а тому усе справжнє, діє як сили природи, тобто несвідомо. Що пройшло крізь свідомість саме через це перетворюється на уявлення... Відповідно до цього усі справжні й тривкі властивості характеру та духу є первісно несвідомими, і лише як такі вони справляють глибоке враження. Усе свідоме є вже підправлене й навмисне, а тому перетворюється на удавання, тобто обман. Що зроблене людиною несвідомо, не коштує їй жодних зусиль, та й завдяки зусиллям це повторити годі: воно є постанням первинних понять, що закладають підвалини усіх оригінальних задумів та становлять їхнє ядро. А тому лише вроджене є справжнім і тривким, і кожен, хто може щось зробити, має несвідомо дотримуватися правил у кожній справі, діянні, писанні, твореннi»[61]. У цьому самому сенсі Фрост (в іншому місці) твердить про «несвідому дію природи у людині, з якої має походити справжнє мистецтво та справжня люб'язність». При цьому поняття «несвідомо творчої природи» має на увазі лише таке: «Ми просто постулюємо, що має бути щось, що працює незалежно від розуму і волі».

Проте роль даної разом із особовою надбудовою мислення і хотіння самосвідомості у постанні несправжності аж ніяк не треба розуміти так, ніби самосвідомість завжди має призводити до несправжності, з чого логічно випливало б знецінення самосвідомості, що фактично й робили Ніцше й Клаґес[62]. Приміром, Ніцше пише: «Будь-яка досконала дія є якраз несвідомою і не є предметом хотіння; свідомість висловлює недосконалий і часто хворобливий стан особи. Особиста досконалість, зумовлена волею, самосвідомістю, розумом із діалектикою становить карикатуру, своєрідну самосуперечність[63]. І справді, само-

свідомість є водночас шансом і загрозою. Шансом — позаяк хотіння надає людині відповідальність у свободі рішення, а мислення — відкритість до світу. Загрозою — оскільки самосвідомість є достатньою умовою несправжності. Тобто вона надає людині можливість бути несправжною. Але це якраз і становить специфічне завдання людини щодо самосвідомості: скористатися закладеним у ній шансом, але оминути загрозу. Факт самосвідомості зобов'язує людину до етосу справжності, який передбачає гідність людини, її суверенітет та свободу як втілення вимоги бути вірним собі самому. Такий етос — як і будь-який етос — неможливий без самосвідомості.

Отож, якщо корінь справжнього вбачають у несвідомому, тоді як самосвідомість визнають, з одного боку, загрозою справжності, але, з іншого, необхідною формою людського відповідального існування, тоді зв'язок самосвідомості й відданості несвідомому можна висловити так, що, за словами К. Ґ. Юнґа, людина має навчитися концентруватися на несвідомому, але не розчинятися у ньому[64]. Людина повинна мати змогу душевно *бути*, але це аж ніяк не означає, що вона має дати себе штовхати усім силам, які піднімаються з глибини несвідомого життя. Не має сили твердження, що свідоме ставлення до себе змушує людину до несправжності. Проте людина є єдиною живою істотою, що має здатність до самовипередження, тобто прагнення виходити поза межі status quo свого існування у «тут-і-тепер» у сенсі гасла «Стань тим, ким ти є!» Але під час такої роботи над собою усе залежить від того, як людина випробовує себе, — чи спрямувати своє життя на образ свого існування та віднайти шлях до власних можливостей, викликати та зворушити свою глибину — у цьому випадку наявна природна єдність між глибиною ендотимної основи та надбудовою мислення і хотіння, що творить самосвідомість, — або чи йдеться лише про компенсацію фактичних неможливостей. У першому випадку людина, можливо, пробуджена формуючою силою[65], що міститься у справжньому прикладі, намагається наслідувати цей приклад: у другому випадку зусилля людини залишається на лінії зовнішнього наслідування, форма її життя стає несправжньою, оскільки наслідування взагалі є первинною технікою несправжності[66]. Либонь, на практиці розрізняти справжнє і поверхове наслідування прикладу становить надзвичайно складне завдання як у самоповазі, так і оцінюванні інших. Ми простуємо, скеровувані прикладом нашого буття, довгими відстанями життя у напівмороці, який не дозволяє з певністю сказати, чи ми щоразу перебуваємо на шляху до себе, до нашої суті, чи якраз втрачаємо нашу сутність і заразом стаємо несправжніми. Це все факти, які надзвичайно ускладнюють проблеми етики й педагогіки справжності. Слід передовсім згадати Ніцше, який відкрив складність наявних тут станів справ і зв'язків у проблемі самоомани.

ЧАСТИНА ШОСТА

ПРОБЛЕМА НЕСВІДОМОГО

Протягом нашого дослідження ми постійно вживали поняття несвідомого не лише під час розгляду феномену справжності, про який щойно йшлося, а й неодноразово у попередньому обговоренні. Так ми казали, що мотиви діяння залишаються несвідомими або емоції ендотимної основи можуть бути витіснені у несвідоме, або що змісти пам'яті, які унаочнюються в акті пригадування, можуть зберігатися у певній формі протягом латентного періоду, і ці форми ми також назвали «несвідомими».

Отож, виявляється, що розмаїті стани й процеси переживання, їхня дієвість і значення у діалозі зі світом, а також із внутрішньою структурою в єдності особи спонукають психологію як науку до поняття несвідомого. Здається, ніби увесь душевний досвід має просторе підґрунтя у несвідомому, на кшталт дерева, чиє живильне коріння заховане під землею. Тому, зрештою, ми маємо звернутись до питання про несвідоме.

При цьому усе залежить від того, щоб однозначно з'ясувати поняття несвідомого. Адже з цим поняттям аж ніяк не пов'язують однакове значення, приміром, коли Ляйбніц говорить про несвідомі уявлення або коли К. Ґ. Карус* шукає ключа до пізнання, доступного нашому досвідові душевного життя, у регіоні несвідомого, або коли Ґете каже: «Людина не може довго перебувати у свідомості, або у свідомому стані, тому вона має знову втікати до несвідомого, адже у ньому живе її коріння». І ще інше мається на увазі, коли Р. Гух каже, що романтики «відкрили несвідоме», або коли, урешті-решт, З. Фройд, А. Адлер та К. Ґ. Юнґ — засновники сучасної «глибинної психології» — роблять несвідоме відповідальним за душевні розлади певного різновиду. Тому треба відокремити різні значення поняття «несвідоме», щоб у розмові про нього не вдаватися до містифікацій. Адже відбувається так, як колись сказав Віндельбанд**: «Усе гіпотетичне і таємниче, темне, окультне й міфічне, демонічне, ірраціональне, наявність чого припускають у людському існуванні, радо відсуває дослідження у сферу несвідомого, з темних глибин якого у нас випростовуються сили, які не до снаги нашій раціонально-свідомій сутності. Пристрасть і нерозумність, що з невідомих причин з'являються у людському житті, вважають цьому зручним підтвердженням, а усі ірраціональні схильності теперішнього світогляду знаходять у демонічній силі несвідомого привітне збірне місце»[1].

---

* Карл Ґустав Карус [C. G. Carus] (1789–1869) — німецький лікар і науковець, один з перших увів поняття несвідомого у психологію і філософію.— *Ред.*

** Вільгельм Віндельбанд [W. Windelband] (1848–1915) — німецький філософ, автор історії філософії.—*Ред.*

Отож, якщо ми маємо спробувати прояснити поняття несвідомого, то треба виходити з факту, що це поняття заперечує щось, що описано через основу слова — «свідоме». Але вже ця основа слова містить двозначність, яка виявляється в іменниках «свідомість» і «самосвідомість». Прикметник «несвідоме» можна розуміти і як заперечення свідомості, і як заперечення самосвідомості. Але цього не досить. Поняття свідомості з огляду на його застосування також не однозначне. Отже, питання у тому, чи можна свідомість ототожнювати за значенням з переживанням, тобто з тим поняттям, яким ми описали предмет психології, або під переживанням і свідомістю маються на увазі різні речі.

Отже, наше завдання полягає у тому, щоб відокремити одне від одного поняття переживання, свідомості й самосвідомості, які ми постійно використовували у нашому дослідженні.

1. СТУПЕНІ АКТУАЛЬНОСТІ ПЕРЕЖИВАНЬ

Душевне життя, зауважували ми, завжди наявне там, де воно осягає притомності переживання. Ми казали про функційне коло переживання, яке складається з чотирьох частин, що перебувають у цілісному дієвому взаємозв'язку: рушійних потягів, процесів і змістів усвідомлення світу та орієнтування у ньому, емоцій та поведінки. У цьому сенсі і тварина є не лише живою істотою, а й істотою, що переживає і заразом підлягає психологічному спостереженню. Переживання розгортається між двома полюсами: живою істотою та горизонтом довкілля.

Просте переживання і свідомість

Отож зовсім не обов'язково, щоб обидва ці полюси були позначені і виразно відокремлені одне від одного вже у самому переживанні. Точніше кажучи, таке визначення та відокремлення становить особливу форму переживання, яка дається лише на рівні людського буття. Це те, до чого слід застосовувати термін «свідомість». Ми говоримо про свідомість тоді, коли під час пригадування зводимо переживання до спільного центру, до «Я», в якому їхнє розмаїття скорочується до формальної єдності. Як усі тілесні речі обов'язково дані через їхнє тілесне буття, в тому сенсі, що вони належать просторові, який залишається однаковим для усіх тіл, так і у пригадуванні душевно зрілої людини, якщо вона перебуває у притомному денному стані, виявляється кожне переживання як приналежне якомусь ідентичному «Я». Основна структура того, що ми йменуємо у цьому сенсі свідомістю, визначена даною у переживанні відокремленістю суб'єкта від об'єкта, «Я» від «не-Я». Свідомість дана щойно там, де переживають окремість «Я» і «не-Я».

Отож ми не маємо жодного права припускати наявність такої свідомості у тварини та людського немовляти, хоча сам факт переживання

їм даний. Ми враховуємо цей стан справ, *розрізняючи просте переживання і свідомість*, переживання у модусі простого переживання і переживання у модусі свідомості.

Те, що мається на увазі під простим переживанням, феноменологічно перебуває ще поза будь-яким приєднуванням та стосунком вмістів переживання до полюсів суб'єкта та об'єкта, «Я» та «не-Я». Таке приєднування, яке характеризує переживання у модусі свідомості, постає лише з розвитком мови. Позначаючи комплексні чуттєві враження, рушійні переживання, емоції і способи поведінки словом, ми фіксуємо просте переживання та дистанціюємось від нього. У свідомості я усвідомлюю щось, що фіксується як це і те. Переживання як таке аж ніяк не має форми свідомості, пов'язаної з тим, що «Я» має щось. Хто намагається стверджувати протилежне — абсолютизує пізню стадію душевного життя, яку ми бачимо у дорослої людини, і робить її винятковою базою визначення душевного. Кант починає свою «Антропологію» словами: «Той факт, що людина може мати «Я» у своєму уявленні, безмежно підносить її над усіма іншими живими істотами». Розрізнення між простим переживанням і свідомістю є феноменологічно неминучим. Вмісти простого переживання є тим, що свідомість (conscientia) фіксує як це і те. Але вони можуть бути наявні і без такого фіксування. Специфічна риса свідомості полягає у функції фіксування.

Усвідомленість

Те саме «Я», що виступає на щаблі свідомості, фіксує схоплення речі та виявляється у пригадуванні як формальна точка єдності і зв'язку усіх переживань, активізується ще й в інший спосіб: не лише як носій огляду та орієнтування у душевних змістах і процесах, а і як носій орудної влади над ними, як здатність починати їх або скеровувати їхній курс. Це наявне у мимовільному самопригадуванні, у свідомо скеровуваному процесі мислення, в акті уваги та вольових актах самоопанування та цілеспрямованої дії. В усіх цих актах переживання «Я» фігурує не лише як єдиний центр зв'язків та як фіксувальна інстанція, але воно пізнається в акті переживання також як інстанція, яка займає певну позицію щодо своїх переживань. Це є тим, що ми маємо на увазі під поняттям усвідомленості. Ми називаємо усвідомленістю процес ставлення «Я» до своїх переживань. Отже, *треба розрізнати свідомість та усвідомленість*. У першому випадку йдеться про ту функцію «Я», яку ми схарактеризували як фіксуючою, а в другому — про функцію, яка ставиться якось до своїх переживань. Отож «Я» властиві дві функції: фіксування переживань та ставлення до них. Одна функція конституює свідомість, інша — усвідомленість, або, кажучи інакше, — рефлексивне переживання. У наведеному сенсі про усвідомленість вже йшлося у контексті проблеми справжності: усвідомленість становить умову можливості несправжності. І вже тоді ми вказали на протилеж-

ність усвідомленості й наївності. Фактично сенс усвідомленості можна найкраще уточнити на *феномені наївності*, оскільки саме їй бракує усвідомленості. Цей брак наявного в усвідомленості ставлення до переживання й пережитого має різні прояви. Спочатку він виявляється у тому, що наївна особа обмежується предметом сприйняття без жодної критичної оцінки й рефлексії над тим, що може критися за зовнішніми явищами. Це стосується не тільки того, що вона бачить, а й того, що вона дізнається від інших через їхнє висловлювання про факти або їхню думку про речі, а також того, що у своїй поведінці та своїх висловлюваннях вони документують як своє ставлення. Але наївна особа не рефлектує у дзеркалі усвідомленості навіть над власними діями і словами ані з огляду на можливі наслідки, ані з огляду на вплив і враження, які вони можуть справити на інших. Так буває наївне самопочуття і наївний егоїзм. І, урешті-решт, наївності також притаманна безпосередність самовиявлення. Адже справа усвідомленості полягає передусім у тому, щоб керувати нашою поведінкою. Отже, як у свідомості мислення, так і усвідомленості, окрім мислення, виступає функція волі як члена особової надбудови. Тому під час феноменологічного вияснення вольової дії ми виразно сказали про hiatus (лакуну) усвідомленості. У простому переживанні поведінка спирається на потяг, спричинений образним враженням.

У віковому душевному розвиткові усвідомленість виступає лише тоді, коли вже наявна свідомість, яка і собі розгортається під час мовного розвитку із простого переживання. І це стосується як філогенетичного, так і онтогенетичного аспектів. Дикі народи, «примітиви», наївніші за цивілізованих людей, як дитина наївніша за дорослого. Але вже у дитячому віці починається пробудження усвідомленості. Це стається приблизно після першого віку «негативізму» у період поступової і постійно прогресуючої втрати наївності, яка ще панує на перших трьох роках життя. Ця втрата наївності виявляється, з одного боку, у ніяковінні й соромі, а з іншого — у хотінні подобатися і позі[2]. Дитина усвідомлює враження, яке вона справляє на інших, і тому ця усвідомленість скеровує її поведінку. «А особливо під час будь-якого виховання волі, хай планового чи позапланового, наївна настанова дедалі більше втрачається та відбувається перехід від наївного самовиявлення до осмислення себе самої»[3].

Розподіл ступенів актуальності

Оскільки переживання є тим широким поняттям для усього, що взагалі доступно нашому досвідові у душевній сфері, то треба розрізняти відмінні ступені актуальності переживання: звичайне переживання, яке спирається на образне враження та поведінку, що на нього реагує, свідомість, в якій фіксуються переживання й пережите як це і те, та рефлективне переживання, або усвідомленість, на підставі якої оцінюються переживання й пережите завдяки мисленню і волі.

Якщо на обох останніх ступенях актуальності переживання щоразу діє функція «Я», то це свідчить про те, що в усьому акті переживання істотно задіяна особова надбудова. Адже, як ми вже раніше наголошували, в актах особової надбудови завжди переживається присутність функції «Я».

Отож, хоча свідомість та усвідомленість є характерними рисами людського переживання, то це аж ніяк не свідчить, що людина остаточно залишила ступінь простого переживання. Нехтування цим фактом було притаманне чистій «психології свідомості», яка редукувала душевне як предмет психології до змістів і процесів свідомості. Наприклад, вона розглядала сприйняття як акт усвідомлення світу взагалі лише у сенсі схоплення речей і нехтувала тим, якою мірою душевно дозріла людина також живе під впливом образних вражень. Багато реакцій в ході нашого щоденного життя відбуваються зовсім не на підставі свідомого схоплення речей. Ми значною мірою спілкуємось зі світом радше у ступені простого переживання. Свідомі сприйняття становлять лише частину того, що ми фактично внутрішньосвітово помічаємо та що діє на нас як образне враження. І відповідно наша поведінка значною мірою відбувається не завдяки особовій надбудові. Вона лише почасти здійснюється у формі свідомо скеровуваного хотіння зі стадіями ставлення до потягу, рішення та наміру. Наша поведінка значною мірою є потягово-безпосередньою і закритою від світла усвідомленості у формі, яка не належить ані типові інстинктивної, мнемонічно скеровуваної, ані типові автоматизованої поведінки.

Життя як попередній ступінь переживання

Якщо ми пригадаємо, що будь-якому переживанню завжди передує щось, що його підтримує, а саме життєва основа, тоді виявиться — окрім трьох ступенів актуальності переживання — *існування чотиричленного порядку ступенів актуальності людського акту існування взагалі*, а саме: життя, просте переживання, свідомість, усвідомленість. Ми проходимо цю послідовність ступенів, наприклад, під час прокидання зі сну чи опритомнення. У позбавленому сновидінь глибокому сні наше існування занурюється й повертається до чистих життєвих процесів. Чим глибшим і міцнішим був цей сон, тим більшою мірою під час прокидання ми спочатку фіксуємо лише просте переживання образних вражень і дифузних станів, кольорів і форм, шелесту, почуття втоми чи свіжості. Тому коли орієнтуємося, тобто з'ясовуємо, де ми є, то з притомності простого переживання сягаємо до свідомості переживання (у значенні свідомості), а коли знову даємо собі поштовх, опановуємо себе і кажемо собі, що треба вставати, долаємо почуття втоми та насилу піднімаємось, отже, тоді ми робимо перший крок у напрямку ступеня усвідомленості.

У межах названого ряду щоразу попередній ступінь актуальності становить передумову та основу для наступного. Лише там, де є життя,

може виникати притомність простого переживання. Але не усі живі істоти, приміром, рослини — також перебувають у притомності простого переживання, а у здатних до переживання живих істот, у тварини і людини, не усі життєві процеси досягають притомності простого переживання. Ба більше: лише де є просте переживання, може виникнути притомність свідомості, яка пов'язана з розвитком мови. Але не усяке просте переживання переходить до форми свідомості. Не усе людське переживання влаштоване так, що пережите фіксують як те і це. Переживання тварини і людського малюка перебуває поза цим розрізненням, воно має притомність простого переживання, але не має притомності свідомості, яка завжди є свідомістю «Я» і розвивається лише з розвитком мови. І насамкінець: лише там, де наявна свідомість, може виникнути притомність усвідомленості. Але не усе дане у свідомості переходить до модусу усвідомленості, рефлективного переживання.

Отже, життя, просте переживання, свідомість та усвідомленість становлять піраміду, основою якої є життя, а вершиною — усвідомленість. Метафора піраміди унаочнює, що кожний попередній ступінь актуальності зі згаданого ряду є ширшим від наступного. Але водночас треба пояснити, що усі ступені належать до цілості людського існування, а кожен вищий ступінь спирається на нижчий. У притомності простого переживання людина ще виходить з ширшої основи життя, а у притомності свідомості вона живе з ширшої сфери простого переживання, а до критичної усвідомленості потрапляє лише частина того, що людина має у свідомості.

Закон нерозривності

Отож чотири згадані ступені актуальності, що простягаються від позбавленого переживань життя аж до усвідомленості, не відокремлені один від одного чіткими межами, а взаємопов'язані поступовими переходами. Але досвід вчить нас, що вже в простому переживанні існує ядро виразнішого, наголошеного пережитого. При цьому воно не є ще свідомо встановлене. Воно є концентрично оточене периферією змістів переживання і чим далі на периферії ці змісти розташовані, тим більше вони стають невиразним тлом наче темний, дифузний килим. Коли, наприклад, немовля п'є з пляшки, то притомність простого переживання так розподілена душевними декораціями, що в осередді переживання спраги перебувають пляшка, пиття й втамування спраги, тоді як усі інші переживання й подразники як оточення, так і тіла витіснені на периферію, а ми не певні, чи переживаємо їх як прості переживання, чи маємо позначити їх як життєві процеси, які не відображені у переживанні.

Як просте переживання не відокремлене від позбавлених переживання життєвих процесів, так і у душевно зрілої людини переживання у модусі свідомості не відокремлене від простого переживання

стрибком чи розривом, а пов'язане з ним поступовим переходом. Зона свідомості також поділяється на ядро та межову зону. Яснота змістової визначеності та зафіксованості пережитого поступово зменшується від ядра свідомості до периферії, аж, урешті-решт, у межовій зоні вона тьмяніє у простому переживанні. Наприклад, комплекс кольорів і форм усвідомлюється як будинок або конкретний будинок. Натомість звичайно переживають повноту вражень, що ринуть на психіку, але не усвідомлюються в їхній змістовій визначеності як щось конкретне, тобто їх не фіксують. Ступінь актуальності переживання, який ми позначаємо як свідомість, також має різні ступені притомності та постійно переходить до простого переживання.

Урешті-решт, те саме стосується і усвідомленості та її стосунку до свідомості. Притомність усвідомленості виявляється у ставленні «Я» до переживань. Це ставлення можливе лише за умови попереднього фіксування переживань, тобто переживання мають пройти ступінь свідомості. Наше ставлення до цих переживань залучає їх до ядра усвідомленості. Отже, завжди існує лише фрагмент пережитого з усвідомленістю, що таким чином може опинитися у притомності усвідомленості, яка оцінює переживання. Наприклад, своєю свідомістю я можу точно схопити те, що мені хтось каже, або я можу цілком усвідомлювати, що роблю, не рефлексуючи над цим. Душевні обставини і на щаблі усвідомленості розгортаються так, що навколо ядра усвідомленості розташована повнота душевних процесів і змістів, які дедалі менше схоплюються притомністю усвідомленості, навіть якщо їх ще висвітлює притомність фіксувальної свідомості. Але навіть притомність свідомості не висвітлює усіх обставин фактично пережитого. На периферії ця притомність радше губиться у формі простого переживання, яке сягає тієї сфери, в якій життєві процеси вже взагалі не віддзеркалюються у переживанні.

Увага й апперцепція

Розрізнення ступенів актуальності переживання, кожен з яких поділений на ядро та межову зону, до якої переходить наступний нижчий щабель, дозволяє нам надати відповідного значення звичним у психології поняттям «уваги» й «апперцепції». Зазвичай ці поняття застосовують винятково щодо процесів, що походять з мислення і хотіння, отже, належать ступеням актуальності свідомості й усвідомленості. Так відбувається, коли кажуть що «в увазі свідомо задіюють на повну потужність одну психічну функцію — чи одночасно декілька — з огляду на певну ціль» або що «стан уваги становить водночас стан особливої ясноти свідомості, а також напружений рух вперед до нової і вищої усвідомленості»[4]. За Штерном, будь-яка увага ґрунтується на акті волі[5]. Такими дефініціями послуговувалася ще психологія свідомості, яка ототожнювала свідомість і переживання, а також не зважала на три ступені: просте переживання, свідомість й усвідомленість. Якби наве-

дені визначення були слушними, тоді можна було б допустити, що у випадку кішки, яка сидить перед мишачою норою і чатує на появу своєї здобичі, можна казати про увагу. Це саме стосується і немовляти, яке зачаровано дивиться на пляшку з молоком, яку несе мати. Але як інакше назвати ці загальні душевні стани й настанови, окрім як увагою.

Тому треба зважитися на те, щоб розуміти під увагою не більше, ніж напруження, готовність усіх органів і функцій сприйняття та їхнє налаштування на щось, що перебуває у горизонті помічання і що там шукають і чекають. Ба більше треба розрізняти два типи уваги: мимовільну, пафосну, «вітальну» (Бойтендейк) та довільну, керовану усвідомленістю волі. Як не є, а за увагою ховається динаміка потягів і прагнень. Підвалини будь-якого типу уваги закладає актуальне переживання значущості, яке походить із тематики потягів і прагнень і поділяє усю сферу переживання на ядро й межову зону, на фігуру й фон. Предмет уваги завжди міститься в ядрі переживання, тоді як у межовій зоні залишається те, що не належить до значущого цілого або не має до нього безпосереднього стосунку.

Про вітальну, пафосну, мимовільну увагу треба казати тоді, коли динаміка прагнень дається нам безпосередньо, без залучення усвідомленості до настроєності органів чуття на те, що перебуває у горизонті помічання та що там шукають і на що чекають. Пафосна увага властива ступеню простого переживання, яке передує фіксувальній свідомості та оцінювальній усвідомленості, та конституює його ядро. Ця увага пов'язана з подразником, нею рухає рушійне переживання та ситуація, що відповідає на рушійне переживання або спричинює його, і це відбувається тим сильніше, чим потужнішою є потягова динаміка та чим більшим є «спонукальний характер» (Левін) ситуації.

Інакше з довільною увагою. Вона властива ступеню усвідомленості та не обмежується підготуванням й налаштуванням органів чуття, а поширюється на внутрішні процеси уявляння й мислення. Наприклад, коли ми слухаємо доповідь чи спостерігаємо за природним процесом. У цьому випадку підготування й налаштування наших органів чуття скеровується не подразником, а свідомою волею. Завдання усвідомленості полягає у маскуванні усіх змістів душевного помічання та у стримуванні усіх уявлень та імпульсів мислення, які не пов'язані з тим, на що спрямована наша увага.

Пафосна й довільна увага також відрізняються у своєму перебігові. Перша є «коливною» (мінливою) і залежить від чергування зовнішніх вражень та їхнього значущого змісту, друга — «фіксувальною», що визначена встановленою волею, отже, зафіксованою у виконанні ціллю. Тією мірою, якою дитина поступово розвивається зі ступеня простого переживання до рівня усвідомленості, тип її уваги спочатку також є винятково пафосно-коливним[6]. Зрештою, треба також згадати, що, на відміну від пов'язаної з подразниками пафосної уваги, довільна увага має можливість розділятися, тобто за наказом волі рухатися у потрібному

напрямку. Згадаймо, приміром, Цезаря, про якого розповідають, що він міг одночасно читати одного листа, іншого диктувати та слухати звіт.

Якщо увага є налаштуванням і підготуванням усіх органів чуття до чогось, що перебуває у горизонті помічання чого там шукають і на що чекають, то апперцепція становить саме осягнення, що відбувається на підставі цього налаштування. Вундт дає таке визначення: «Характерний стан, якому притаманні почуття, що супроводжують ясне осягнення психічного змісту, ми називаємо увагою, а окремий процес, завдяки якому певний психічний зміст потрапляє до ясного осягнення, — апперцепцією[7]. Можна скористатися цим формулюванням, якщо визнати, що про «ясне осягнення» (Вундт) можна казати вже на ступені простого переживання, яке передує фіксувальній свідомості. Кішка, що чатує перед мишачою норою, безсумнівно, має «ясне осягнення» своєї здобичі, так само, як оточення лугу та шарудіння, що лунає звіддаля, але лише тією мірою, якою вона зосереджена на значущій цілості своєї здобичі.

Отже, казати про апперцепцію лише у сенсі фіксувальної свідомості було б обмеженням, тобто у тих випадках, коли твердять про зрозуміле схоплення речі. Ми змушені розрізняти два типи апперцепції: пафосно-вітальну та ноетичну. Остання наявна там, де ми на ступені актуальності фіксувальної свідомості пізнаємо щось як факт, отже, всеосяжно схоплюємо річ та залучаємо це до загальної картини нашого орієнтування у світі. Натомість предметом пафосно-вітальної апперцепції є усі враження-образи, якщо їх схоплюють як цілісну значущість та якщо вони містяться в ядрі простого переживання.

2. РІЗНІ ЗНАЧЕННЯ ПОНЯТТЯ «НЕСВІДОМЕ»

Лише тепер, після розрізнення ступенів актуальності переживання, ми у змозі з'ясувати багатозначність думки про «несвідоме», тобто з'ясувати питання: що ж саме заперечується у вживанні слова «несвідоме».

Підсвідомо-несвідоме

Перша група прикладів досвіду, які ми застосовуємо до терміна «несвідоме», відносяться до такого випадку: ми задумливо простуємо вулицею і раптом «усвідомлюємо», що щойно перетнулися зі знайомим, з яким забули привітатися. Або: «ми прослухали запитання, але ще перед його повторенням, воно лунає у нашому внутрішньому вусі». Або: «ми зустрічаємо знайомого та навіть відповідаємо на привітання, але впізнаємо лише тоді, коли його вже немає у полі нашого бачення»[8]. Фехнер зауважує, що часто ми «несвідомо» чуємо співрозмовника, бо наша увага розпорошена, але щойно ми концентруємося, то усвідомлюємо сказане[9].

Якщо запитати себе, у якому сенсі тут йдеться про «несвідоме», то зрозуміло, що заперечуване нами у терміні «несвідоме», є *пізнавальною й фіксуючою* свідомістю. Під час акту сприйняття відчуте залишилося у межовій зоні простого переживання, яка оточує ядро свідомості, та виринуло на порозі фіксуючої свідомості лише минулим числом, після того, як чуттєве враження вже минуло. Звичайне переживання й усвідомлення розбігаються у часі. Ми лише постфактум фіксуємо пережите.

Існує багато форм такої надолужуючої свідомості. У наведених прикладах вона є безпосередньо наступним у часі спонтанним спогадом. Але також може бути, що початково лише звичайно пережите уперше фіксують тоді, коли знову стикаються з ним пізніше, отже, усвідомлюють у формі упізнавання. Приміром, Ульріці зауважує: «Ми йдемо вулицею, не зважаючи на вивіски й рекламу. Безпосередньо потому ми не у змозі відтворити жодної з прочитаних назв. Але якщо за кілька днів ми зустрінемо одну з назв, тоді пригадаємо, що бачили її, а за певних обставин також згадаємо час і місце, де ми її бачили»[10]. Поряд зі спонтанним пригадуванням і спровокованим упізнаванням існують ще й інші форми, в яких початково лише просто пережите пізніше ясно усвідомлюють. Часто чуттєві враження, що лишилися несвідомими, пізнаються лише уві сні. На цей досвід чітко вказували передовсім Модслі й Блойлер. Сюди ж треба зарахувати й останні спостереження Клетцеля. Він на короткий час пропонував суб'єктам своїх дослідів картину, яку вони лише почасти усвідомлювали і могли упізнати лише її окремі частини. Але виявилося, що «несвідомі» частини пізніше виринали у снах суб'єктів і вони їх упізнавали. Окрім того, несвідомі, тобто незафіксовані чуттєві враження можна також виявити під час гіпнозу та в айдетичному післяобразі, як довів Урбанчіч. Своїм суб'єктам він на короткий час демонстрував зразки, на яких були цифри й креслення, тому складалося враження, що аркуші цілком чисті. Іноді вони також помічали, що зразок щось містить, але не мали змоги уточнити своє враження. Проте айдетичний післяобраз, що з'являвся у проміжку від 30 секунд до багатьох днів, зафіксував деталі, які лишилися непоміченими[11].

Подані випадки засвідчили існування несвідомих, тобто незафіксованих у момент їхнього переживання, неусвідомлених чуттєвих вражень, що пізніше переступали поріг свідомості, хай у формі пригадування, упізнавання, сновидіння, гіпнозу чи у формі айдетичного післяобразу. Щоб виявити існування таких несвідомих, тобто латентних для фіксуючої свідомості чуттєвих вражень, не треба фіксувати їх постфактум, що часто зовсім неможливо. Уже наша поведінка є достатнім доказом. У критичних ситуаціях, що вимагають від нас рішучих дій та найвищої активності, наприклад, у ситуаціях небезпеки, ми аж ніяк не фіксуємо усі часткові зміст відчутого. Але наше усвідомлення цих змістів виявляється у нашій доцільній поведінці. Те саме стосується розуміння експресії у міжлюдських взаєминах. Ми пристосовуємося й доцільно

ставимося до партнера на підставі його поводження, міміки, постави, жестів та способу мовлення, не усвідомлюючи, тобто не фіксуючи окремих рис його загального поля експресії.

Отже, якщо у поданих прикладах ми показали, що чуттєві враження нерідко у момент їхнього переживання залишаються «несвідомими», то це має означати, що вони не пересунулися зі сфери звичайного переживання до ясності пізнавальної свідомості, а залишилися для неї латентними. З метою термінологічної прозорості ми казатимемо про досвід зазначеного типу як про «підсвідомо-несвідоме»[12].

Сфера підсвідомо-несвідомого аж ніяк не обмежується колом переживань відчуття, з якого ми запозичили подані приклади. Уявлення, зміст мислення, потяги та бажання, мотиви, почуття та способи поведінки також можуть лишатися підсвідомими. Прикладом неусвідомлення уявлень є опосередковані асоціації. Приміром, у нашому рідному місті ми минаємо якийсь будинок, що належить одному нашому знайомому, і безпосередньо у зв'язку з цим сприйняттям, без проміжного члена, виринає спогад про іншого знайомого, який не має стосунку до будинку, ніколи не бував ні у ньому, ні у нашому рідному місті. Проте фактичний перебіг асоціацій має такий вигляд: через власника будинку, повз який проходили, ми познайомилися з тим іншим знайомим під час зустрічі у третьому місці. Отже, проміжний член асоціативного ряду — уявлення про власника будинку, тому це уявлення має якось бути присутнім, хоча ми його не усвідомлюємо. Аналогічним чином ми це часто переживаємо, аж маємо питати себе, як ми перейшли від одного уявлення до іншого, і то обидва уявлення спочатку здавалися геть непов'язаними одне з одним. Фактичні проміжні члени асоціативного ряду виявляються лише у пригадуванні постфактум.

У випадку висловленого судження члени, розташовані між засновком і висновком, і через які фактично розгортається мислення, можуть лишатися підсвідомо-несвідомими, тобто не фіксуватися. Акти поведінки також можуть лишатися підсвідомими. Сюди слід зарахувати ті випадки, коли ми цілком бездумно й неуважно щось робимо, щоб лише після певного часу встановити, що ми це зробили, і то можемо себе здивовано питати, навіщо це зробили. Відповідним чином несвідомими можуть також лишатися прагнення, мотиви, бажання й почуття, тобто свідомість їх не упізнає, не фіксує, а проте вони справляють вплив на наші настрої й поведінку. Отож постає питання, що саме дозволяє розуміти, що змісти простого переживання не переступають порогу свідомості, а тому залишаються підсвідомими. Причина полягає або у неможливості пізнавання або у небажанні упізнавання.

Коли Ляйбніц розрізняє petite perception та apperception і робить зрозумілішим це розрізнення, кажучи, що ми сприймаємо не шурхіт окремої хвилі, а радше усі хвилі як шум моря, то він закладає підґрунтя — за аналогією із засадничими думками диференціального числення — для неусвідомлення шуму окремої хвилі на тлі сили чуттєвого

подразника. Окремі часткові шурхоти є заслабкими, щоб бути почутими, і лише сума окремих підсвідомих відчуттів доходить до свідомості.

Певна річ, усвідомлення чуттєвих вражень залежить від потужності спричиненого подразником збудження. Але це не може задовільно пояснити, як незафіксоване в актуальному переживанні потрапляє пізніше до свідомості у пригадуванні, упізнаванні, айдетичному післяобразі тощо. Слід радше припустити, що свідомість в актуальності цього переживання підлягає законові певної вузькості — «вузькості свідомості», про яку твердять психологи. Отже, свідомість спроможна сприйняти лише фрагмент простого переживання. Енергія, яку має у розпорядженні фіксуюча свідомість, очевидно, обмежена та менша за енергію, якою живиться просте переживання.

Проте значна частина фактично пережитого залишається під порогом запізнавальної і фіксуючої свідомості не лише тому, що не у змозі сприйняти його в усьому обсязі, а значною мірою тому, що вона не хоче запізнавати фактично пережите, отже, чинить опір його усвідомленню, витісняє його, про що ми ще поговоримо пізніше.

Неосмислено-несвідоме

Отож поняття несвідомого також треба розуміти як негацію усвідомленості, тобто як вказівку на те, що відбувається з нами внутрішньо й зовнішньо, про що ми не думаємо та чим свідомо не керуємо в оцінювальній функції «Я». Це значення несвідомого, тобто негацію усвідомленості, з міркувань термінологічної прозорості позначатимемо як «неосмислено-несвідоме». Ми вже застосовували поняття несвідомого у цьому сенсі у зв'язку з феноменом справжності. Скрізь, де ми хочемо щось психічно зумовлювати, робити й керувати, ми перебуваємо у притомності усвідомленого. Так поняття несвідомого як негацію цієї усвідомленості передовсім застосовують до вчинків, коли Ґете пише: «Усі наші сумлінні зусилля вдаються лише у несвідомі моменти», або «найкраще ми завжди робимо несвідомо».

Те саме стосується висловлювання Ніцше: «Будь-яка досконала дія — несвідома й невольова. Свідомість увиразнює недосконалий і часто хворобливий особовий стан». Заперечуване тут у понятті «несвідомого» є усвідомленість, в якій ми міркуємо, і що призводить до рішень чи свідомих намірів. Але водночас також заперечується, що ми звертаємо увагу на хід нашого діяння, керуємо ним волею та контролюємо його.

Ми називаємо інстинкт несвідомим саме у цьому сенсі. Інстинктивна дія відбувається без усвідомленості, без попереднього чи супровідного оцінювання й контролю, без попереднього планування й свідомої організації. Інстинкт не знає чому чинить так, а не інакше, але він завжди чинить правильно, він певний мети, не маючи уявлення про неї,

він позбавлений наміру, не потребує жодної програми й міркування про спосіб досягнення цілі, він досягає цієї мети, не рефлектуючи про шляхи й засоби і не мусячи узалежнювати свій поступ від волі. Отож саме інстинкт є прототипом неосмислено-несвідомої поведінки. У тварини інстинкт також є водночас безсвідомим, тому що тварині бракує здатності свідомості, яка завжди пов'язана з мовою. Проте, якщо ми говоримо про несвідомий характер інстинкту у людини, то передусім маємо на увазі стан неосмисленості, браку усвідомленості. Якщо ми кажемо, що жінки більше за чоловіків діють згідно з інстинктом, то маємо на увазі, що їхні дії лишаються неосмисленими несвідомими, але правильними.

Несвідомими у цьому сенсі є також мнестично-скеровувані (вивчені) та автоматичні вчинки. У цьому випадку заперечується не пізнавальна й фіксувальна свідомість, а оцінювальна усвідомленість. Автоматичні вчинки, на кшталт їзди на велосипеді, друкуванню на машинці, гри на піаніно, керування авто є яскравим прикладом неосмислено-несвідомої дії. Вони утворюються на підставі дій, які відпочатково здійснювалися з усвідомленістю, орієнтувалися на певну ціль та скеровувалися міркуваннями. Коли діяльність автоматизується, то вона пливе без контролю й керування з боку усвідомленості. Зрештою, несвідомим у сенсі негації усвідомленості, а не свідомості, є також, — у цьому полягає відмінність від вольових дій, — будь-яка потягово-безпосередня поведінка, під час якої ми дозволяємо статися тому, що відбувається на підставі шару «Воно» ендотимної основи, імпульсу рушійних переживань і рушійних образів, що містяться у почуттях, не оцінюючи цього у думках, міркуваннях та рішеннях і не скеровуючи нашу поведінку. Так, К. Шнайдер протиставляє потяговій людині (мається на увазі імпульсивно-потягово-безпосередня) «свідому» людину[13].

Усі неосмислено-несвідомі дії можуть відбуватися також безсвідомо, тобто вони можуть іти не лише без нашого свідомого керування, а й так, що ми не пізнаємо ні самі ці дії як актуальні процеси, ані конкретну ситуацію, яка їх спричиняє, а потому геть не знаємо, що саме зробили.

До сфери несвідомого у сенсі неосмисленої, нескеровуваної волею події також належать усі суто асоціативні процеси уявлення, а також усі витвори фантазії, зокрема реальної фантазії, які ми позначаємо як інтуїції. Коли ми називаємо «несвідомою» творчу діяльність мислителя чи митця або нічну «ідею», то це свідчить, що у цьому випадку душевну подію скеровує не «Я», а вона відбувається у сфері, що розташована нижче сфери впливу усвідомленості з властивим їй притомним контролем з боку «Я». Розрізнення роздуму (міркування) й «ідеї» увиразнює мету терміна «несвідоме»[14]. Під час роздумів ми не маємо справи просто із внутрішньою подією, натомість ми урухомлюємо процес мислення усвідомленістю волі та режисуємо його, тоді як у випадку «ідеї» щось відбувається у нас та з нами за межами сфери впливу усвідомле-

ності. Якраз «народження найзмістовніших ідей мисленнєвого й мистецького типу не відбувається притомно»[15].

Саме у тому, що ми називаємо творчу діяльність генія несвідомою, виявляється потреба у розрізненні значень підсвідомого й неосмислено-несвідомого. Геніальна ідея чи перебіг думок є несвідомими лише тому, що вони відбуваються не у притомності усвідомленості, оцінювання й розважання, тоді як запізнавальна й фіксувальна свідомість у цій події цілком притомна. І коли ми, з іншого боку, кажемо, що, приміром, жінка більше за чоловіка живе з несвідомого, то це увиразнює два моменти: по-перше, на що ми вже натякали, пережите жінкою не в такому, як у чоловіка, обсязі залучається до притомності фіксуючої свідомості, отже, жінка більше живе у безсвідомому. По-друге, вона не відразу оцінює те, що хоче зробити, а також не відразу думає про те, що вона менше за чоловіка підпорядковує свої дії контролеві усвідомленості, яка свідчить про інтелектуальну калькуляцію та оцінку наслідків, а також виробляє міркування про правильне й неправильне.

Розрізнення між підсвідомим і неосмислено-несвідомим, яке ми тут робимо, також могло б усунути певну неясність, яка властива визначному й відомому творові Е. Ротгакера «Шари особистості». «Свідоме» має для Ротгакера як значення «свідомо скеровуване», так і «свідомо пережите». «Дії, якими не можемо керувати чи супроводжувати їх притомною свідомістю, ми називаємо несвідомими... усі процеси, які не скеровує притомна свідомість, є несвідомими». Отже, те, що заперечує Ротгакер, говорячи про несвідоме, є як фіксувальною свідомістю, так і оцінювальною свідомістю, які він чітко не розрізняє. Фактична триступеневість простого переживання, свідомості й усвідомленості до уваги не береться. Ротгакер розрізняє лише між тим, що ми назвали простим переживанням, «перцептивними» процесами й змістами, з одного боку, та «усвідомленістю», з іншого боку, під якою водночас мається на увазі пізнавальна свідомість і осмислювальна, оцінювальна усвідомленість. Хоча годі не помітити, що справжній акцент Ротгакерового поняття усвідомленості міститься в урухомлюваних і скеровуваних волею душевних процесах. Цю «усвідомленість» Ротгакер протиставляє несвідомому та ототожнює з «притомністю». «Ми виразно притомні... у стані напруженої уваги, напруженої вольової діяльності, напруженого міркування, яке у постійному, зрозумілому, притомному контролі оглядає та пронизує усі особливі обставини нашої ситуації». «Під цими усвідомлено пережитими процесами розташовані численні процеси різного ступеня тьмяності й невиразності, які не супроводжують ці напруження притомності». Отже, Ротгакер редукує несвідоме до просто пережитого, яке ані пізнають, ані скеровують волею. Сферу цього несвідомого Ротгакер також називає глибинною особою (за Ф. Краусом), або «Воно», тоді як «усвідомленість» повністю сконцентрована навколо «Я», носія «сказати б, підсиленого прожектора». «"Я" можна порівняти з лицарем, який їде на «Воно» як на коні. Тією мірою, якою він довіряє тварині, він слабко чи сильно смикає узду, аж поки

не вдається приборкати її. У такому випадку зворот повсякденної мови каже пластично: я маю "опанувати себе", тобто себе разом із конем. В усій термінології вчення про увагу, про сконцентровану й напружену волю, про гостре дискурсивне міркування, продумування певного стану, напружений роздум про певний стан йдеться саме про цей факт. "Я" є інстанцією контролю». «Люди практично живуть на підставі своєї глибинної особи, а замкнений наслідок їхніх дій у визначеному виборі є періодичним і його пронизують та надбудовують дії, контролювати й керувати якими покликана особлива функція усвідомленості або притомності».

З цих рядків виразно випливає, що суть Ротгакерової думки про несвідоме полягає у негації усвідомленості в описаному нами сенсі оцінювальної інстанції. Цьому також відповідає те, що Ротгакер вбачає ядро несвідомого, на підставі якого живе глибинна особа, у потягах й спонуках, поривах, потребах і пристрастях, настроях, емоційних хвилюваннях й афектах.

Органічно-несвідоме

Процеси, які описують дотепер розрізнені значення поняття несвідомого, все ще розташовані у сфері переживання. Хоча неосмислені несвідомі душевні процеси та змісти не скеровує та не контролює усвідомленість, але вони подані так, що ми зазнаємо їх у звичайному схопленні, а окрім цього, можемо запізнавати фіксувальною свідомістю. Підсвідомо-несвідоме також повністю, тобто звичайно переживають, хоча й не сягають рівня запізнавальної і фіксувальної свідомості.

Але тепер виявляється, що поняття несвідомого має ще й третє значення, в якому негація поширюється ще й на просте переживання та вказує на сферу життєвої основи, тобто життєвих процесів, які взагалі не супроводжує притомність переживання. Тим самим маємо зафіксувати третє значення поняття несвідомого, яке з огляду на мовний вжиток, в якому кажуть про безтямність і непритомність на кшталт зомління, слід позначити як «безсвідомо-несвідоме», або «органічно-несвідоме». Кажучи позитивно, тут йдеться про процеси у межах того ступеня актуальності життя, який *передує* простому переживанню, свідомості й усвідомленості.

У цьому значенні термін «несвідоме» вживають передовсім К. Ґ. Карус, Л. Клаґес, М. Палаґі та Ґ. Гайер. Коли Гайер[16] позначає життєві процеси (дихання, кровообіг, перистальтика кишківника тощо) як несвідоме, то цим самим заперечуються три речі. Цим не тільки вказується, що життєві процеси становлять сферу, яка розташована потойбіч сфери впливу оцінювальної свідомості. Окрім цього, мається на увазі, що життєві процеси вирішальніше й ширше беруть участь у нашому душевному житті, ніж ми про це знаємо та можемо встановити на підставі безпосереднього переживання. Також йдеться

про те, що життєві процеси розташовані *під простим переживанням*, але при цьому вирішально визначають це переживання.

На емпірично-біологічному рівні поняття несвідомого тлумачать як вказівку на життєву основу, тобто на онтологічно-метафізичне, коли подибувані в окремій істоті життєві процеси узагальнюють у понятті життя, яке поширюється у світі і яке містить коріння будь-якого індивідуального буття укупі з його переживаннями. Ця думка після Гердера захопила передусім німецьку романтику. У цьому сенсі про несвідоме або про життя, що формується несвідомо, зокрема говорять К. Ґ. Карус і Л. Клаґес. «Але несвідомість — коріння свідомості і, відповідно, те, чим живиться кожне живе створіння із загального життя всесвіту, до якого воно періодично занурюється у стані сну, а — остаточно з настанням неминучої смерті — становить ту думку, яку використовував Карус у свій психології, що робить його вчення актуальним[17]. «Для Каруса основу світу й дійсності формує універсальне несвідоме, у стосунку до якого безсвідомі, а також здатні до свідомості утворення становлять явища його сутності, що тимчасово виринають і неминуче знову до нього занурюються, а осягнути його думкою так само безнадійно, як і зухвало»[18]. Як наслідок, органічно-несвідоме життя, на відміну від окремих життєвих процесів, за Карусом, вже не прив'язане до індивіда, натомість сягає значно далі, пов'язуючи усе. Так, Клаґес формулює цю думку як інтуїцію Каруса: «Несвідоме становить загальний та узагальнювальний спосіб життя, що пов'язує окремих істот як поміж собою, так і з ландшафтом, кліматом, землею тощо»[19]. У Гайера неосмислено-несвідоме також має характер понадіндивідуального життя: «Хай би як ми хотіли індивідуалізувати, пишатися нашим «Я» та його незалежністю, проте скрізь виявляється сильний вплив загального життя на нас, чи, кажучи точніше, того, якою мірою ми присутні у цьому житті, як сильно воно живе в нас. Воно не поза нами, а у нас, так само, як і ми у ньому»[20].

Отже, те, що описують, вживаючи поняття «несвідоме» у значенні органічно-несвідомого, є, як ми вже казали, життєвою основою, що передує будь-якому переживанню. Цей вжиток цілком допустимий, якщо усвідомлюємо те, що поняття несвідомого береться тут у третьому, відмінному від підсвідомого та неосмислено-несвідомого значенні, а саме остільки, оскільки у ньому заперечують не лише запізнавальну й фіксувальну свідомість та оцінювальну усвідомленість, а й також просте переживання як даний окремій істоті досвід. А тому цілком зрозумілим виявляється пафос, з яким передовсім Карус, Клаґес і Гайер уживають *поняття несвідомого як вказівку на життєву основу*. Це поняття має підкреслити три моменти: спочатку зауважують, що життєві процеси лише тоді виконують свої функції у людському існуванні, коли їм не перешкоджає усвідомленість. Окрім цього, враховують застереження, що ми маємо поринути у подію і ритм життєвих процесів й довіряти їм. Фатальність, прокляття усвідомленості, сумнівність хотіння роботи, яке готує якраз сучасній людині раціональної і технізованої доби

такий великий екзистенційний клопіт, — це те, що слід наголосити у пафосі думки про несвідомі життєві процеси. А позаяк поняття органічно-несвідомого включає негацію не лише усвідомленості, а й свідомості, то й це у Каруса, Клаґеса й Палягі відбувається із певним пафосом. З часів Декартової формули «cogito ergo sum» ми звикли вбачати доступне нам у світі й у нас самих у тому, що знаємо про себе й світ у дзеркалі фіксуючої свідомості. У цьому також полягає деяка зарозумілість свідомості, проти якої виступав передусім Ніцше: «Що, власне, людина знає про саму себе!.. Чи не багато замовчує природа навіть про людське тіло, щоб, потойбіч вигинів кишківника, стрімкого потоку крові, складного тремтіння тканин, запроторити й замкнути людину до пихатої, оманливої свідомості!.. І дошкуляє згубній цікавості, яка вряди-годи спромогається визирати зі шпарини у кімнаті свідомості, і яка тепер здогадується, що у байдужості свого незнання людина спирається на безжальне, жадібне, ненаситне, вбивче і ніби на спині тигра ширяє у снах»[21].

Проте у понятті органічно-несвідомого заперечуються не лише знаюча свідомість і оцінювальна усвідомленість, а й також думка, що душевне життя як переживання містить коріння свого буття у собі самому. Те, що Гайер говорить в «Організмі душі» про «вегетативне життєве коло харчування», «анімальне життєве коло життя крові», «пневматичне життєве коло дихання», увиразнює, якою мірою життєві процеси фактично визначають переживання, не потрапляючи до притомності простого переживання, не кажучи вже про сферу знаннєвої свідомості та оцінювальної усвідомленості.

Але тепер постає питання, чи у органічно-несвідомому — як у підсвідомо-несвідомому й неосмисленому несвідомому — можна взагалі вбачати щось психічне, якою мірою його можна приписати сфері душевного? Це питання набуває особливої гостроти через те, що Клаґес і Палаґі називають процеси органічно-несвідомої життєвої основи переживанням і встановлюють категоричну антитезу між переживанням і свідомістю.

Палаґі виходить з міркування, на яке вже вказував Лотце і яке на сьогодні особливо зрозуміле завдяки розширеному чи скороченому образові світу сприйняття, тобто йдеться про думку, що образ нашого сприйняття світу набуває цілковито іншого характеру залежно від швидкості, з якою відбуваються акти схоплення. Палаґі вбачає у цьому необхідність відрізнення нашого чуттєвого переживання від запізнавання пережитого, тобто це повністю виправдане відрізнення, яке ми також враховували, розрізняючи просте переживання та запізнавальну свідомість. Отож переживання й запізнавання пережитого означають для Палаґі істотно різні речі. «Або наша сприймальна свідомість плине в однаковому темпі з процесом відчуття, або ні. У першому випадку наша чуттєва спроможність має бути нескінченно досконалою, що відповідає усім фактам нашого чуттєвого сприйняття. Як наслідок, не лишається нічого іншого, як відмовити нашій сприймальній свідомості

у плинному характері чогось постійного»[22]. Отож Палагі доходить до засадничого поділу: існує постійно плинне переживання, сутністю якого є сталість і яке відбувається цілковито несвідомо. Над цим рівнем розташовані свідомі акти осмислення, тобто у нашій термінології акти пізнавальної і фіксуючої свідомості, які відбуваються періодично у ритмі визначеного пульсу сприйняття і таким чином постфактум віддзеркалюють завжди стале переживання. Сон і непритомність є станами, в яких переживання постійно плине далі, тоді як пульс свідомості уривається.

Це основні думки, які Клагес запозичив у Палагі, а саме у сенсі принципового антагонізму, який він висловлює в загостреній формі: «Немає свідомих переживань, а свідомість не може щось переживати»[23]. Цим сказане ніщо інше як те, що переживання становить суто органічний процес, який розташований не лише за межами знаючої свідомості, а й за межами досвіду простого переживання, а отже, переживання у найширшому сенсі є неусвідомленим. Свідоме життя, про яке Клагес каже, що воно неусвідомлено переживає, є тим, від чого — через істотну відмінність — треба відрізняти знаючу свідомість.

Ця думка імплікує два моменти. Спочатку вона не помічає сферу тих процесів, які перебувають між сферою органічної життєвої події та сферою знаючої і фіксуючої свідомості, отже, процеси простого переживання, які можна емпірично довести та які є феноменологічно однозначними. Застосовуючи надалі поняття переживання на позначення того стану, що розміщений цілковито потойбіч нашого досвіду, адже переживання у згоді з тезою «немає свідомих переживань» ніколи не виринає у свідомості, тобто воно істотно неусвідомлюване, Клагес втрачає будь-який верифіковний у досвіді сенс поняття переживання і перетворює його на слово, що позначає загадкові процеси, через які носій життя пов'язаний зі своїм довкіллям і на яких ґрунтується будь-яке переживання. Цим самим він істотно ототожнює життя і переживання, життя і душевні процеси.

Проте таке ототожнення є необґрунтованим. Якщо думка про душевне життя не має передбачати плеоназму, в якому два слова означають те саме, тоді поняття душевного життя має додавати до поняття життя нове уточнення. Очевидно, що життя має бути чимось, що сягає далі за душу, але при цьому містить у собі душу як одну з можливих особливих форм. Фактично так воно і є. Коли намагаються схарактеризувати життя завдяки виявленню певних істотних рис (розвиток, цілість, структура та інтеграція, тенденція та імпульс самозбереження, комунікація та пристосування, власна діяльність і саморух, часовість і розмноження), то дають визначення зовнішнього аспекту. Проте знання про душевні процеси і стани, розуміння того, що називаємо душевною дійсністю, ми здобуваємо лише зсередини, з нашого переживання. «Переживання є характерним способом, в якому для мене існує рельність. Тобто переживання не протистоїть мені як сприйняте чи уявлене, воно не дане нам, натомість реальність переживання існує для нас через

те, що ми осягаємо її, що я безпосередньо маю її як щось приналежне мені у певному сенсі»[24]. Переживання є «буттям, що посідає саме себе»[25], а отже, чимось цілком новим і своєрідним для життя. Воно є самоосягненням живого буття і водночас осягненням того, у чому воно існує. Воно відбувається в осягненні власних станів, у помічанні й сприйманні, отже, в осягненні довкілля та потягів і почуттів, що спрямовані зсередини назовні й ззовні усередину. Отже, у переживанні життя сягає притомності свого існування, у ньому життя ніби висвітлюється зсередини, життя набуває нового виміру.

Це робить очевидним, що переживання буває лише у живих істот. Але це аж ніяк не означає, що таке життя у сенсі переживання доконче одушевлене. Якщо ми пройдемо етапами розвитку навпаки — як онтогенетично, так і філогенетично — то колись досягнемо точки, де ми вже не маємо права казати про переживання. Можна припустити, що на цьому шляху переживання як звичайне осягнення чуттєвих вражень, поривів, почуттів та дій стає дедалі каламутнішим, блідішим, менш інтенсивним, на кшталт звуку, що стихає, або світла, що згасає. Але на запитання, чи, наприклад, життєва істота заплідненої людської яйцеклітини вже має переживання, можна відповідати схвально лише як недоводжувана гіпотеза.

Такі міркування становлять достатній привід, щоб вживати поняття життя і душевне у відмінному сенсі і казати про душевне лише там, де згідно з досвідом живе утворення у своїх тенденціях саморозгортання й самозбереження проявляє здатність до осягнення свого довкілля, з яким воно комунікує, у дзеркалі внутрішніх станів, поширюватися на ці стани і діяльно на них впливати. Коротко кажучи, ці поняття слід вживати лише у тих випадках, коли суттєвим ознакам життя також притаманна ознака переживання.

Але не лише з генетичного боку, а й з суто поняттєвого неможливо виправдати ототожнення життя і душевне. Адже лише досвід переживання душевного життя взагалі й веде до поняття «душа». Ми знаємо про душевне життя лише через досвід нашого переживання. Адже ми переживаємо не лише розмаїття потягів, актів осягнення світу та орієнтації у ньому, почуттів і способів поведінки, а й завжди внутрішню єдність і цілісність цього розмаїття. І саме ця цілісність є тим, що ми маємо на увазі, кажучи про «душу» в однині. Позаяк ціле завжди становить щось більше за суму своїх частин або членів, то й душа є більшою й чимось іншим за сукупність наших переживань. Але як ціле поділене на частини, є дійсним і репрезентованим лише через них, так і душа існує лише через переживання й у них. Душа, що не переживає, якій не властиве осягнення, є суперечністю. Тому неприпустимо ототожнювати органічно-несвідоме життя із душевним життям.

Саме до цього ототожнення вдаються Палаґі й Клаґес. І, як наслідок цього ототожнення, вони стверджують, що органічно-несвідоме життя «переживає». Але водночас вони різко протиставляють це переживання будь-якому доступному людині запізнаванню. Якщо при-

дивитися уважніше, то цим вони кажуть ніщо інше, як таке: життя поводиться за аналогією з душевним життям, до поняття якої веде лише досвід переживання, але водночас вони кажуть, що ця поведінка недосяжна для будь-якого можливого досвіду. Цій аргументації можна закинути нехтування основним онтологічним законом. Застосування поняття переживання до неусвідомленого, розташованого за рамками усякого запізнавання й можливого досвіду життя є недопустимим тому, що онтично, тобто у структурі буття й події, життя *передує* дійсності душевного, а тому його не можна інтерпретувати категоріями, які запозичені зі сфери, яка онтично розташована *після* життя. Радше душевне життя слід інтерпретувати через життя як те, що спирається на нього, має у ньому умову своєї можливості, але водночас містить таке, яке щодо життя становить щось нове й самостійне. В ототожненні душевного життя й життя і у застосуванні поняття переживання до органічно-несвідомого життя це називають зануреною у стан сну душею, затемненим переживанням, але все-таки переживанням, а отже, життя тлумачать через переживання. У життя закладають щось, що відоме лише з досвіду переживання, тобто душевне життя, але водночас стверджують, що це переживання розташоване потойбіч будь-якого досвіду та запізнавання. Але це не має жодного верифіковного сенсу.

Проте, можливо, має сенс твердити, що переживання становить форму актуальності, вимір життя, а душа, що переживає, є, мабуть, життям, що частково піднесене до стану притомності. Тепер життя позначають не як затемнену усередину душу, а душу як світло, смолоскип, завдяки якому життя освітлюється зсередини та здобуває новий вимір. Якщо ж органічно-несвідоме життя і душу ототожнюють так, ніби життя поводиться за аналогією з душею, але з логічно фатальним застереженням, що їй бракує знайомих нам ознак переживання, які взагалі уможливлюють поняття душі, то таким чином здійснюють психологізацію вітального, тобто проектують пізнішу і вищу стадію розвитку на ранішу. Живе не одушевлене саме по собі, але, мабуть, містить можливість переходу до виміру переживання, цілісний контекст якого ми описуємо завдяки поняттю душі. Життя становить умову можливості душі, а душа, що переживає, є вищою потенцією життя. Але так само, як коливання повітря, що є умовою можливості сприйняття музики, сутнісно нетотожні з музичним твором, так і життя нетотожне з душевним життям.

Отже, обґрунтований сенс дискусії про органічно-несвідоме обмежується характеристикою життєвої основи, на яку спирається будь-яке переживання, але справжній спосіб буття якої лишається недоступним нашому пізнанню. Істинним змістом вчення про свідомість, розробленого Палаґі і Клаґесом, є твердження, що царство душі сягає далі й глибше за те, що постає у свідомості. Але ототожнення душі і життя є неприпущеним гіпостазуванням, яке не дозволяє побачити ступінь простого переживання як проміжної ланки між життям і свідомістю.

Диспозиційно-несвідоме

Дотепер поняття органічно-несвідомого ми застосовували до актуальних життєвих процесів, що відбуваються під ступенями актуальності простого переживання, свідомості й усвідомленості. Але досвід змушує нас визнати, що поряд з цією актуальною формою також існує диспозиційна форма органічно-несвідомого, і зокрема спочатку з огляду на пам'ять.

α) Раніші переживання також зберігаються поза тривалістю їхнього переживання у такий спосіб, що вони можуть знову діяти у пізніші періоди життя. З одного боку, це відбувається у досвідній пам'яті, у якій можна виявити раніші переживання, про які ми не знаємо, але вони скеровувально визначають наше теперішнє переживання й поведінку. З іншого боку, це відбувається у спогаді, в якому ми знову «усвідомлюємо» попередні переживання у формі уявлення і можемо цитувати їх на сцені свідомості.

З огляду на такі різновиди досвіду напрошується запитання, що відбувається з ранішими переживаннями протягом латентного періоду? Адже вони, вочевидь, мають зберігатися в якійсь формі. Зазвичай ми відповідаємо на це запитання, кажучи, що переживання знову занурюються до несвідомого і зберігаються там аж до їхнього чергового уприсутнення. «За ближчого розгляду легко збагнути, — твердить фізіолог Е. Герінґ у своєму класичному творі «Про пам'ять» (1905), — що пам'ять треба визнавати не так спроможністю свідомості, як радше «несвідомого». Усвідомлюване мною вчора і знову сьогодні — де воно було від учора до сьогодні? Воно вже не тривало як «свідоме», проте знову повернулося. Уявлення потрапляють на сцену свідомості лише тимчасово, щоб знову зникнути за її лаштунки та звільнити місце для інших... Між тим, ким я є сьогодні, і тим, ким я був учора, розташована, отже, прірва несвідомості, сон ночі, і лише пам'ять напинає міст між моїм сьогодні і моїм учора... Отож об'єднувальний зв'язок, що пов'язує феномени нашої свідомості, міститься у несвідомому». Отже, поняття несвідомого застосовують тим самим способом буття, колись пережитого протягом часу, який пролягає між актуальним переживанням і його повторним уприсутненням. Це значення поняття «несвідомого» ми позначаємо як «диспозиційно-несвідоме». Винятково у цьому сенсі, отже, у тому сенсі, що колись пережите готове для реактуалізації у пізнішому переживанні, Вундт застосовує поняття несвідомого: «Психічний елемент, що якось зник зі свідомості, позначають як... несвідомий лише остільки, оскільки ми передбачаємо можливість його відновлення, тобто його повернення до актуального контексту психічних подій. Наше знання несвідомого елементу не має стосунку до чогось більшого за цю можливість відновлення. Тому у психологічному сенсі ці елементи утворюють лише основу або диспозицію для постання майбутніх складових психічної події, які пов'язані з раніше наявними складовими»[26].

Отож, якщо поняття несвідомого застосовують у такий спосіб до способу буття колись пережитого протягом часу, що пролягає між актуальним переживанням і його повторним уприсутненням, то постає запитання, як ми маємо уявляти цей спосіб буття, отже, чого досягає думка про несвідоме у цьому випадку та що вона спроможна осмислено висловити.

Точніше кажучи, цей спосіб буття свідчить ні про що інше, як про таке: надійність і точність, з якою можна актуалізувати попередні переживання, вказують на те, що їхній вплив на душевне життя, що триває у часі, не обмежується тривалістю їхнього актуального переживання, натомість вони мають бути наявними у певній формі з тим, щоб їх можна було реактуалізувати. Але це все, що суто у згоді з досвідом може висловити думка про несвідомий матеріал пам'яті. Тому Вундт вважає, що: «припущення про стан несвідомого або про якісь несвідомі процеси, які припускають поряд з даними нам у досвіді несвідомими процесами, не мають для психології користі»[27].

Та не треба бути таким радикальним, як Вундт і відкидати будь-яке припущення про форму, у якій існує матеріал пам'яті у латентному періоді між ранніми й пізніми переживаннями. Тут ми маємо один з тих випадків, в яких можна дати місце гіпотезі, отже, той з різновидів наукового висловлювання, який у формі припущення виходить за межі сфери досвіду, щоб прояснити й зрозуміти певні різновиди досвіду, — у нашому випадку повторну появу колись актуальних, а наразі згаслих і зниклих переживань.

Щодо уявлення про спосіб буття несвідомих змістів пам'яті, то має бути цілком неприпустимим і необґрунтованим уявляти, що речі, ніби збережені у пам'яті переживання, є предметами чи живими істотами, яких відставляють із освітленої денним світлом кімнати простого переживання й знаннєвої свідомості до розташованого нижче льоху і вони там продовжують існувати, щоб принагідно знову постати у денному світлі переживання. Проти цього уявлення треба спрямувати усі ті аргументи, які ми вже використовували проти припущення про органічно-несвідоме душевне життя. Воно неприпустиме тому, що формує уявлення про спосіб існування латентного матеріалу пам'яті у несвідомому за аналогією з переживанням, але воно абстрагує від переживання його істотну рису, а саме розгортання у притомності знаючої свідомості.

Інше припущення про спосіб буття несвідомих змістів пам'яті — *фізіологічна гіпотеза про пам'ять,* яку, наприклад, захищає Герінґ. Він припускає, «що, хай навіть свідоме відчуття і сприйняття вже давно стерте, у нашій нервовій системі все-таки залишається матеріальний слід» — його зазвичай називають «енграмою» — «зміна молекулярної чи анатомічної структури, завдяки якій нервова субстанція здатна репродукувати фізичні процеси, з якими водночас відбувається психічний процес, тобто відчуття чи сприйняття»[28]. Отже, згідно з цією гіпотезою, саме певні стани нервової системи, в яких продовжує тривати

колись пережите як несвідомий матеріал пам'яті, щоб пізніше постати на сцені переживання. «Отож фізіолог з повним правом може позначити пам'ять у найширшому сенсі слова як спроможність мозкової субстанції, вияви якої водночас великою мірою містяться у свідомості, але іншою і не меншою мірою відбуваються несвідомо як суто матеріальні процеси». Таким способом Герінґ редукує диспозиційно-несвідоме до фізіологічно-матеріального. Він стверджує, що для суто емпіричного розгляду несвідоме й матерія мають збігатися[29].

Фізіологічна гіпотеза про пам'ять з її ідеєю про «енграми», безсумнівно, містить частку істини, оскільки вона дозволяє зрозуміти, якою мірою душевне, переживання інтегровані до шару життєвих процесів, життєвої основи та підтримуються нею. Але, з іншого боку, у своєму припущенні вона заходить надто далеко, коли подає фізіологічний матеріал як онтичний субстрат, справжнє суще та розглядає душевне як епіфеномен фізичного. Раніше ми вже казали, що передчасно й невиправдано вважати, що у тому, що ми пізнаємо й знаємо як фізіологічні процеси, отримуємо справжній та істотний аспект життєвої події. Фізично-матеріальне становить лише емпірично осяжний бік життя, але аж ніяк не саме життя.

Якщо хтось взагалі готовий висунути гіпотезу про спосіб буття диспозиційного несвідомого на основі процесів пам'яті, то можна сказати: попередні переживання потрапляють до загального стану одушевленого носія життя, вони приєднуються до життя, що триває у часі, просотують його або, як каже Карус, «овнутрішнюються» життям. За Карусом, «кожен вирішальний зміст свідомості водночас підлягає процесам організму, а заразом сфері органічної зміни». Життя у часі, яке у переживанні сягає притомності самого себе й свого довкілля, переналаштовується через переживання як інструмент. І як музичний інструмент потенційно містить актуальний звук як можливість, так і у органічно-несвідомому житті міститься матеріал вже пережитого як пам'ять. Минуле пережитого життя засвоєне теперішнім життям у часі. Зі стану овнутрішніння за певних умов можна знову залучати до притомності переживання ранні переживання. Під час пригадування вони потрапляють до притомності свідомості, а ми констатуємо, що це або те ми бачили, чули, почували, думали, мріяли, прагнули, вчили чи робили тут або там. У досвідній пам'яті попередні переживання залишаються на рівні простого переживання і ми не «усвідомлюємо» їхнього походження з минулого та їхнього зв'язку з ним.

Отже, думку про диспозиційно-несвідоме редукують до значення органічно-несвідомого життя. Присутнє тут припущення про форму, в якій попередні змісти переживання зберігаються у пам'яті, чітко відрізняється від попередніх двох. Згідно з цим припущенням матеріал пам'яті у латентному стані потенційно наявний у життєвій основі приблизно у такий спосіб, як іскра у камінні або звук у музичному інструменті. З іншого боку, на відміну від фізіологічної гіпотези про пам'ять,

диспозиційно-несвідоме онтично як суще не ототожнюють із фізіологічно-матеріальним, із певними станами нервової субстанції, натомість його підпорядковують життєвій основі, що розташована потойбіч раціонального визначення та осягнення. У фізіологічних процесах виявляється лише один бік життєвої основи, а не ціле та ядро її буття. Якщо такому розумінню закидають містифікацію і кажуть, що годі уявити щось раціонально однозначне у думці про те, що попередні переживання овнутрішнені життям у латентному стані диспозиційно-несвідомого, то можна відповісти, що краще залишити щось трансраціональне як таємницю, ніж за будь-яку ціну втиснути його у корсет раціональних уявлень.

β) Отож, диспозиційно-несвідоме виступає не лише як збереження набутих досвідів і знань, не лише як тривання колись пережитого у пам'яті, а і як ще не пережите у сенсі даних здібностей, які за певних умов постають у перебігові душевного розвитку як потяги та дії, як емоційні реакції та потреби, як образи й думки в актуальному душевному житті. Позаяк ці душевні змісти ще не пережиті і ми про них ще нічого не знаємо, але на підставі пізніших досвідів змушені припустити, що вони вже мали бути наявними у нас як можливості, існує підстава до цих умов актуального переживання також застосувати поняття диспозиційно-несвідомого. Яку форму існування мають ці дані схильності нашого переживання, емпіричним шляхом годі з'ясувати. Для нашого мислення вони також вказують на ту анонімну, незбагненну й розташовану потойбіч досвіду сферу органічного несвідомого життя, до якої також належить пам'ять. Як пам'ять, так і схильності овнутрішнені життям. Отже, диспозиційно-несвідоме не є новим різновидом несвідомого, а редукується, наголосимо на цьому ще раз, до органічно-несвідомих життєвих процесів.

Оглядаючись назад, можна сказати, що органічно-несвідоме діє трьома способами, які водночас відповідають часовому виміру життя. Органічно-несвідомими лишаються значною мірою *актуальні* процеси у життєвій основі. Органічно-несвідоме є диспозиційним, що зберігає у пам'яті *минуле* прожитого життя та через схильності впливає на *майбутнє* переживання й поведінку.

Витіснене несвідоме

Розпочату Фройдом дискусію про витіснене несвідоме, як і застосування поняття «несвідомого» до пам'яті, треба розглянути на предмет відповідності його вже згаданим значенням — підсвідомо-несвідомого, неосмислено-несвідомого, органічно-несвідомого та з'ясувати, чи маємо визнати у витісненому нову форму несвідомого.

Відповідаючи на це запитання, ми маємо спочатку згадати про модель внутрішньодушевної події, на якій ґрунтується Фройдове розуміння витісненого несвідомого. Інстанція витіснення, отже, протилежна інстанції щодо витісненого, фігурує у Фройда під назвою цензора.

Цензор — це ніщо інше як згадане нами оцінювальне «Я» усвідомленості, яке спрямоване на норми того, що є добрим і злим, дозволеним і забороненим, пристойним і непристойним, отже, спрямоване на моральні засади виховання й суспільства, звичаї, культуру та релігію, які Фройд узагальнює у понятті «над-Я». Функція цензора полягає у дотриманні висунутих «над-Я» вимог і приписів щодо того, яким треба бути, що треба робити, що почувати і мислити, щоб не зганьбитися перед поглядом суспільства і перед самим собою. Згідно з Фройдовою теорією витіснення у дзеркалі оцінювальної усвідомленості особливо оцінюється сексуальність з її розмаїтими варіаціями (інцестні потяги, інфантильні сексуальні бажання, збочення). Сексуальність постає partie honteuse* нашої самості, чимось, у чому свідомість має соромитися самої себе.

Отож оцінювальній функції свідомого «Я» можна приписати те, що певні рушійні емоції, а особливо секс, описаний Фройдом як основний потяг людського переживання, не лише не реалізуються у поведінці, а витісняється вже їхня внутрішньодушевна тематика, тобто їх не пізнають і цим самим зашкоджують їхньому ілюзорному упредметненню у фантазії бажання притомної свідомості.

Отже, з такого погляду витіснене несвідоме спочатку редукують до безсвідомого. Як не є, а в разі витіснення йдеться про зміст простого переживання, яке заважає оцінювальному «Я» усвідомленості досягнути осердя фіксувальної та запізнавальної свідомості.

Але у межах сфери безсвідомого витіснене несвідоме становить все-таки особливий тип. Ми вже вказували на те, що можуть бути різні причини, чому просте переживання залишається під порогом фіксувальної та запізнавальної свідомості. Може бути, що залученість до «тут-і-тепер», до вимог цієї зовнішньої життєвої ситуації аж так збирає нашу увагу, що ми не запізнаємо усе те, що безпосередньо не стосується до предмета цієї уваги. Отже, у цьому випадку неусвідомлення чуттєвих вражень, зв'язків уявлень, тимчасових рушійних емоцій ґрунтується на вузькості свідомості, яка є природним законом людського переживання. Проте витіснене несвідоме сягає своїм корінням не вузькості свідомості, а її опору. Цей опір спрямований проти прагнень та емоцій, а також репрезентативних для них уявлень, тому що свідомість на підставі відкидання оцінювальною усвідомленістю не хоче пізнавати пережитого.

Але між тим, що не запізнають завдяки опозиції свідомості, отже, витісняють, і тим, що залишається незнаним несвідомим через вузькість свідомості, існує не лише відмінність у причинах постання. Є ще одна причина. Очевидно, що за витісненим несвідомим ховається значно більша ендотимна, афективна енергія, значне більше домагання переживання, ніж за тим, що залишається під порогом свідомості через

---

* *Франц.*— сороміцька сфера.— *Ред.*

її вузькість. Для останньої, вочевидь, є неістотним, чи цілком переживають це «тут-і-тепер». Інакше з витісненим несвідомим. Хоча його рушійна динаміка та тематика блокуються забороною з боку усвідомленості, але вона не анулюється і не втрачає силу. Так постає іноді вибухове напруження між витісненим і свідомістю. Це напруження дозволяє зрозуміти, що витіснені, не прожиті ендотимні емоції скупчуються у життєвій основі, точніше кажучи, у диспозиційно-несвідомому і фіксуються там у готовності бути пережитими, яку ми можемо позначити як суміжні душевні центри, тому що вони розташовані поза осереддям і єдністю особової самості, в якій відбуваються інтеграція та діалог між ендотимною основою та особовою надбудовою. Ці суміжні центри працюють ніби самостійно, поза сферою особової надбудови та нижче конституйованих нею ступенів свідомості й усвідомленості.

Зразковим випадком утворення такого суміжного центру, завдяки якому витіснене несвідоме живе самостійно, у своєрідній функційній автономії, є випадок з практики віденського лікаря Бройера, який став відправною точкою для Фройдового вчення про витіснене несвідоме[30]. Йшлося про двадцятиоднорічну, інтелектуально надзвичайно обдаровану дівчину, яка протягом двох років хворіла на істеричні та компульсивні тілесні й душевні розлади. Один з цих розладів полягав у тому, що влітку під час великої спеки пацієнтка зазнавала сильної спраги, але не могла пити. Вона постійно брала склянку води, але щойно торкалася її губами, то відштовхувала її від себе, чого не могла пояснити. Таку поведінку психопатологія характеризує як обсесивно-компульсивний розлад. Пацієнтка мала тижнями харчуватися фруктами. Тоді Бройер почав ґрунтовно займатися хворою, він спілкувався з нею про її стан, при цьому ретельно за нею спостерігаючи, і виявив, що у певних станах затемнення свідомості, що були властиві її розладові, вона мурмотіла слова, що справляли враження, ніби вони походять із взаємозв'язку уявлень і думок, які її внутрішньо переймали. Тож Бройер занурив хвору у гіпноз і вимовив ті слова, щоб спонукати її до асоціативного зв'язку з ними. Тут виявилося те, що дало приголомшливий ключ до розуміння її розладу. Вона мала англійську вихователькy, якій не симпатизувала. Якось вона зайшла до її кімнати і побачила, як маленький собака, огидна тварина, п'є воду зі склянки. Пацієнтка розповіла це все у стані гіпнозу з виразною відразою, отже, у стані потужного афективного розвантаження. Після ще одного енергійного вияву своєї злості вона попросила води, безперешкодно випила велику її кількість й прокинулася з гіпнозу зі склянкою біля губ. Розлад було вилікувано назавжди.

Якщо упрозорити внутрішньодушевні взаємозв'язки, наявні у пацієнтки Бройера, то цей випадок, мабуть, можна витлумачити так. Пацієнтка «не симпатизувала» англійській вихователькі. Вочевидь, вже ця емоція зазнала витіснення з боку орієнтованої на приписи доброго виховання усвідомленості пацієнтки. Але передусім витіснення зазнавала — так само з міркувань доброго виховання — актуальна емоція відрази, коли вона бачила собаку, що пив зі склянки. Ця емоція не про-

живалася до кінця, а рушійний образ відрази не зміг перетворитися на поведінку із жестами і словами. Як наслідок, афект стикнувся з перешкодою, йому не дали природно розгорнутися, відреагуватися. Проте тематика й динаміка цієї ендотимно-афективної емоції аж ніяк не втратила сили і значення. Афект лишився «витісненим», його ніби виштовхнули аж до найглибшого шару життєвої основи, яка його перетворила як диспозицію до певної реакції переживання. Пиття було навантажене для пацієнтки тим невгамованим, незавершеним, до кінця не прожитим афектом відрази, який, коли вона хотіла пити, мовби привид постійно відсмикував склянку від її рота, не даючи збагнути його мотиву. Внутрішньодушевні зв'язки залишилися для пацієнтки прихованими, вони також зазнали витіснення зі свідомості, точніше кажучи, зі спогаду, як і усе, пов'язане з тією ситуацією у кімнаті вихователькі і пережитими там, але витісненими емоціями. Пережита ситуація діяла лише з диспозиційно-несвідомого як досвідна пам'ять. Очевидно, що тим самим увесь комплекс переживання тієї ситуації виокремився із цілісного контексту переживання, у якому також розташована фіксувальна свідомість і оцінювальна усвідомленість. Тому можна сказати, що утворився суміжний душевний центр, за межами особової самості, в якій ендотимні емоції перебувають в інтегративному зв'язку і діалозі з запізнавальною свідомістю та оцінювальною усвідомленістю. Коли цей взаємозв'язок і діалог відновили під час гіпнозу, накопичений афект прожили, відреагували, впустили до свідомості через самовисловлювання та виступили проти нього, то й суміжний центр також скасували.

Такі суміжні душевні центри, в яких витіснене несвідоме може диспозиційно зафіксуватися, породжують не лише, як вважав Фройд, обсесивно-компульсивні неврози й істерію, а й буденні хибні і випадкові вчинки: помилки на слові, під час читання, гублення речей і передусім сон, за невинним зовнішнім боком якого ховаються витіснені сексуальні емоції та уявляння бажань, в яких Фройд вбачає королівський шлях до несвідомого*.

Якщо ми знову повернемося до питання, якою мірою можна пояснити думку про витіснене несвідоме вже згаданими основними значеннями поняття «несвідоме», то, узагальнюючи, можна сказати таке: витіснене несвідоме завжди ґрунтується на опорі, опозиції свідомості. Цей опір може бути різновеликим. Він може допускати появу витісненого на темній, зануреній до простого переживання межовій зоні свідомості, а ми ніби кидаємо на нього поверховий погляд, але потім знову дивимося убік. Отже, у цьому випадку витіснене несвідоме є підсвідомо-несвідомим, його спосіб буття є способом буття простого переживання,

---

* Прикладом такого хибного вчинку (в цьому випадку обмовка, в якій несвідоме грає свою роль) можна вважати такий випадок: два чоловіки однакової професії конкурували за одну посаду. До ухвалення рішення один з них помер. Коли після його смерті знову зібралось професійне об'єднання, до якого належали обидва кандидати, і живий мав висловитися на пошану пам'яті померлого, він зробив ляпсус, сказавши: «Тяжка втрата, яку ми осягнули».

яке залишається під порогом запізнавальної свідомості, а саме на підставі опору, імпульс якому дає оцінювальна усвідомленість. У такий спосіб витіснено несвідомими можуть залишатися не лише сексуальні емоції. Інші емоції можуть так само залишатися під порогом фіксуючої свідомості, отже, утримуватися у витісненні неосмислено-несвідомого. Наприклад, почуття меншовартості та емоції підвищеного через це почуття честолюбства, емоції ненависті або бажання вбити якусь людину, емоції егоїзму, злості, зловтіхи й заздрості, усвідомлення провини та нечистого сумління, коротко кажучи, усі переживання, запізнавання яких і протистояння яким є болючим для нашого «Я». Йдеться про «підводні течії нашої душі», які «хоча й темні, але все-таки ми їх свідомо не схоплюємо», тому що приховуємо їх від себе та інших. «Отже, несвідоме тут є тим, що ми не хочемо знати про нашу душу»[31].

Але опір свідомості певним емоціям і напруження між ними може бути таким великим, — а він тим більший, чим потужніша динаміка тих емоцій, — що емоції скупчуються у диспозиційному несвідомому життєвої основи та фіксуються там у суміжних душевних центрах як готовність до переживання. Реалізація цих емоцій вже відпочатково, вже під час їхнього потрапляння до звичайного переживання робить невпізнаваною властиву тематику переживання для констатуючої свідомості.

Відносно того, що зазнає витіснення до сфери диспозиційно-несвідомого, стосується те саме, що ми казали про пам'ять. Тут, як і там, неприпустимо уявляти речі так, ніби існує нижча душа (Unterseele), «під»-свідомість, в якій переживання відбувається так само, як ми це знаємо на підставі безпосереднього самодосвіду, лише з тією відмінністю, що вона розташована потойбіч цього досвіду. Витіснене до диспозиційно-несвідомого взагалі годі уявляти за аналогією із просторовими речами, а можна мислити лише як динамічний центр. Його не можна розуміти так, ніби воно десь під землею у затемненому льохові душі існувало, недоступне не лише знаннєвій свідомості, а й звичайному переживанню, ніби воно бажало, почувало, переживало потреби, уявляло й мислило, лише з тією відмінністю, що це все міститься не у внутрішньому досвіді і не у досвіді простого переживання. Цим самим ми сказали б, що витіснене до диспозиційно-несвідомого є потойбіччям досвіду переживання. Проте водночас його уявляли б у категоріях, які можна видобути лише з досвіду переживання та застосувати тільки до нього. Це все одно, що припустити, що каміння вже містить реальність іскри або музичний інструмент містить звук як реальний звук, а тому варто лише відкрити оболонку каміння чи музичного інструмента, щоб оприявнити іскру або звук.

Розвинуте Фройдом вчення про витіснене несвідоме, яке становить ядро психоаналізу, запозичили й модифікували А. Адлер і К. Ґ. Юнґ. Адлер надає витісненому несвідомому посутньо ту саму роль, що й Фройд. Відмінність полягає лише у тому, що Адлер — у згоді зі своїм монотематичним розумінням людської потягової динаміки — редукує тематику витісненого несвідомого до тематики почуття меншовартості

та корелятивного до нього прагнення влади. Воля до влади — поняття, в якому Адлер узагальнює егоїзми, волю до домінування, до вищості над іншими, і, зрештою, честолюбство становить згідно з його теорією перешкоду для визнання почуття своєї меншовартості, тобто перешкоджає зафіксувати його у знаннєвій свідомості та розправитись з ним. Почуття меншовартості витісняють, воно лишається неосмислено-несвідомим, але може також накопичуватися у диспозиційно-несвідомому і звідси здійснювати аранжування, компенсацію у модусі «мовби» (див. с.283). Це відбувається через встановлення фальшивих ідеалів та певних життєвих ролей, що, зі свого боку, може призвести до певних ускладнень і розладів пристосування до цих життєвих обставин і соціального довкілля.

Колективне несвідоме

Верифікації своїх теорій про витіснене несвідоме Фройд та Адлер досягнули під час терапії. Завдяки усвідомленню витіснених сексуальних потягів Фройд досяг усунення певних душевних розладів, які ми можемо загально схарактеризувати як розлади вертикальної інтеграції ендотимної основи та особистої надбудови і, як наслідок, особистісні розлади. Натомість суть розвинутої Адлером терапії у тому, щоб спонукати людину побачити її фальшиві ідеали, заходи компенсації як аранжування, як хибні засоби здобуття значущості та вищості, а також розібратись зі своїми почуттями меншовартості, щоб таким чином — за одночасного пробудження почуття людської спільноти — знайти шлях до пристосування до спільноти та певним життєвим обставинам, іншими словами, знайти горизонтальну інтегративну рівновагу між собою і світом.

Якщо вже у відмінності теорії і практики Фройда та Адлера виявилося, що розлади душевної рівноваги, що сягають невротичного, можуть ґрунтуватися як на витіснених сексуальних бажаннях, так і на витіснених почуттях меншовартості, компенсаторних ідеалах і хибних життєвих лініях, то К. Ґ. Юнґ на підставі свого клінічного досвіду вбачав необхідність визнати ще один різновид несвідомого, який він позначив як колективне несвідоме.

Те, що Юнґ має на увазі під колективним несвідомим, найкраще ілюструє конкретний випадок[32]. Йдеться про двадцятисемирічного чоловіка, який скаржився на різкі болі у лівій п'ятці. Органічно годі було щось виявити. Здійснений Юнґом аналіз сновидіння виявив те, що пацієнт до того замовчував, а саме те, що під час сватання він спіймав облизня від однієї панянки, в яку був закоханий, і вона заручилася з іншим. Тут Юнґ бачить причину болю у п'ятці. Своєю відмовою дівчина вколола самовпевненого й рішучого молодика, що його паралізувало і зробило хворим. При цьому треба згадати про те, що ми зазвичай метафорично кажемо, що нас щось вкололо. Відчуття цього уколу саме у п'ятці Юнґ пов'язує з уявленням про біблійну змію, яка здавна була особливою подружкою Єви і укус якої припав саме на п'ятку. Юнґ згадує про вислів з Книги Буття: «Ти наступиш на голову змії і вона

вкусить тебе у п'ятку». Отже, за Юнґом, здається, що біль у п'ятці, який відчував пацієнт, є ремінісценцією біблійного укусу змії.

Отож питання у тому, як це уявлення про укус у п'ятку потрапило до душі молодика. «Свідоме знання пацієнта про Біблію було мінімальним. Мабуть, він колись мимоволі почув про зміїний укус у п'ятку, а потім забув про це. Але щось несвідоме у ньому почуло це і не забувало, а принагідно знову пригадало, частина несвідомого, яка, вочевидь, любить висловлюватися міфологічно, тому що цей спосіб виразу відповідає його характерові»[33].

Це «глибоко несвідоме» є тим, що Юнґ називає колективним несвідомим. Тут мається на увазі, що уявлення про зміїний укус у п'ятку походить не з індивідуального досвіду, набутого розмаїття уявлень пацієнта, а зі спадщини уявлень загальнолюдського ґатунку[34]. Отже, колективне несвідоме можна також позначити як *родову пам'ять*. Вкладені та заготовлені у ньому уявлення становлять образний переклад і споглядальне упредметнення потужних, емоційно акцентованих прадосвідів людини. Так, людський прадосвід сексуальності постає в уявленні плодючості якогось бога або жахливого демона, або диявола з діонісійними цап'ячими ніжками та непристойними жестами, або як страхітлива, в'юнка змія. У цьому сенсі за Юнґом зміїний укус у п'ятку є також образним упредметненням неприємного досвіду чоловіка з жінкою. Окрім того, існують праобрази, в яких уявляють бога чи божество, тобто прадосвіди релігійного штибу, а також праобрази народження і смерті, зачаття, влади життя і природи. Особливу роль в Юнґа відіграє «образ душі», тобто уявлення про душу. Душа також становить людський прадосвід. Чоловіки її уявляють, як правило, як жіночу особу *(аніма)*, а жінки як чоловічу особу *(анімус)*.

Закладені у колективне несвідоме праобрази загальнолюдського переживання і загальнолюдського досвіду із сильною емоційною валентністю Юнґ позначає як *«архетипи»*. Колективне несвідоме є «сукупністю усіх архетипів». Факт існування таких образів і символів, в яких прадосвіди людського переживання дістають своє образно-предметне унаочнення, Юнґ вбачає у спільності міфологічних образів і символів, які виникають у різні епохи і різних місцях землі, і немає доказів їхнього поширення.

Для модерної людини, мабуть, такі праобрази повернулися назад до несвідомого, а її притомне переживання нічого про них не знає. Це має значення тією мірою, якою наше притомне переживання переважно концентрується на тому, що пов'язане із позицією нашої індивідуальної самості у «тут-і-тепер», з дотриманням наших потреб та інтересів і виконанням завдань, що перед нами постають. Те, що ми переживаємо у притомній свідомості, здебільшого слугує задоволенню нагальних життєвих потреб, протистоянню окремої людської істоти з довкіллям і пристосуванню до індивідуальної життєвої ситуації. Але архетипи вже не мають стосунку до позиції індивідуального самобуття в конкретній ситуації довкілля, натомість їхня тематика сягає значно далі, вона є тематикою загальнолюдського буття і загальнолюдського

досвіду. Слід розуміти, що архетипи зовсім не актуалізуються у притомній свідомості, тому що не можуть додати нічого суттєвого до індивідуальної життєвої ситуації, якій треба дати раду. Лише уві сні, який вже не перебуває під примусом нагального протистояння з довкіллям, архетипи дістають нагоду потрапити до актуальності переживання. У притомному переживанні вони лишаються несвідомими.

Але, як з'ясувалося, у «тут-і-тепер» залишається несвідомим багато непов'язаного з нашою індивідуальною життєвою тематикою. Юнґ використовує цей факт як привід для розрізнення між особовим несвідомим, до якого належать усі витіснення у Фройдовому сенсі, і колективним несвідомим архетипів. З погляду шарування колективне несвідоме розташоване глибше за особове несвідоме.

Якщо ми поставимо запитання, в якому сенсі Юнґ уживає поняття «несвідомого» у своєму твердженні про «колективне несвідоме», то однозначно можна сказати, що мається на увазі диспозиційно-несвідоме. «Як людське тіло, — каже Юнґ, — показує спільну анатомію попри усі расові відмінності, так і психіка має потойбіч усіх культурних і свідомих відмінностей спільний субстрат, який я схарактеризував як колективне несвідоме. Ця несвідома психіка, що є спільною усьому людству, складається з латентних диспозицій до ідентичних реакцій»[35].

Тож якщо заготовлені у колективному несвідомому уявлення, архетипи не актуалізуються у притомній свідомості, то, за Юнґом, це має емінентне значення. Адже, на його думку, колективне несвідоме належить до цілого душі. Це значить, що ми не маємо душевної цілості, якщо, як індивідуальна самість, живемо у притомності свідомості й усвідомленості. Душа є цілою лише тоді, коли вона також реалізує у собі колективне несвідоме та дає йому виявитися. Це треба розуміти так, що колективне несвідоме не є цілковито німим. Воно висловлює себе передусім у снах. Сни вчать нас, що ми живемо на підставі тієї сфери душі, яка є ширшою і глибшою за вузьку основу нашої свідомості. Юнґ виразно говорить про колективне несвідоме як про «безчасову й загальну»[36], «понадіндивідуальну»[37] душу, яка ще, очевидно, жива в окремій душі та приєднана до неї. Отже, архетипи, що постають у сні, кличуть нас назад до тієї сфери загального життя, з якої ми походимо і на підставі якої живемо як індивіди.

Значення колективного несвідомого та необхідність для людини реалізуватися у ньому та дати йому виявитися передусім випливає з Юнґового переконання, що колективне несвідоме *є джерелом усього творчого*, так що колективне несвідоме є не лише історичною зумовленістю, а водночас породжує творчий імпульс «подібно до природи, яка є надзвичайно консервативною, а у своїх творчих актах скасовує свою історичну зумовленість»[38]. Колективне несвідоме є «величезною спадковою масою людського розвитку, переродженою в індивідуальній структурі мозку. Натомість свідомість є ефемерним явищем, яке здійснює усі тимчасові пристосування й орієнтування, через що її дію можна також зіставити з орієнтуванням у просторі. Натомість

несвідоме містить джерело рушійних душевних сил і цих регулювальних форм або категорій, тобто архетипів»[39].

Чим більше людина живе у позиції фіксуючої свідомості і оцінювальної усвідомленості, тим більшою є загроза, що вона відокремиться від тієї творчої основи колективного несвідомого, від тих первісних сил і праобразів переживання. У випадках, коли усвідомленість досягає ненормального ступеня і цим самим значно відхиляється від несвідомого, може статися розлад особи у формі неврозу, в якому значення колективного несвідомого для усього душевного життя проявляється з особливою силою. Терапія таких випадків полягає у тому, що людина дає змогу висловитись витісненому до несвідомого, що вона звертається до нього, але не розчиняється у ньому. Якщо внутрішні труднощі людини беруть свій початок у тому, що вона надто віддаляється від колективного несвідомого, то все залежить від того, чи вона знову знайде себе у несвідомому. Людина має розірвати «спазм свідомості», вона має вчитися, психічно розвиватися, що, либонь, є справжнім мистецтвом, «на якому не знається безліч людей, позаяк їхня свідомість постійно допомагає, коригує, заперечує і в усіх випадках не може дати спокою простому становленню психічних процесів»[40]. Коректура цієї однобічності є «настановою, яка також приймає ірраціональне та незбагненне просто тому, що воно відбувається. Ця настанова була б отрутою для того, хто все одно опанований тим, що, безумовно, відбувається. Але вона становить найвищу цінність для того, хто винятково за допомогою свідомого судження постійно обирає з того, що, відбувається, те, що пасує його свідомості»[41].

Цим самим визначено правильний стосунок колективного несвідомого до свідомості. Як однобічно й згубно замикатися у свідомості й усвідомленості та відмежовуватися від несвідомого, так і небезпечно, наголошує Юнґ, повністю поринати у течію та до влади архетипів. Свідомість та усвідомленість мають комунікувати й бути у діалозі з несвідомим. Саме це має на увазі Юнґ, коли каже, що треба звертатися до несвідомого, але не розчинятися у ньому. «Обидві половини душі, світло свідомості й темрява несвідомого, належать одне одному і потребують одне одного, воно є саморегулювальною системою»[42]. При цьому якраз несвідоме має завдання урівноважити однобічність і вузькість свідомості й усвідомленості, сказати й дати побачити людині те, що вона недочула й недобачила у свідомому стані. Цей процес Юнґ називає компенсацією. Якщо повернутися до прикладу, з якого ми розпочали обговорення колективного несвідомого, то свідомість того пацієнта не визнавала розчарування та образи, завданої відмовою в його сватанні, але несвідоме оприявнилося у мові архетипу, болю у п'ятці. Лише зустріч і протистояння свідомості й колективного несвідомого веде до самореалізації.

Це ключові думки Юнґової теорії про колективне несвідоме. Якщо спробувати оцінити її критично, то спочатку треба погодитися, що в окремій людській душі існує щось на кшталт прауявлень, в яких у житті з його завжди повторюваними ситуаціями протистоять загальнолюд-

ські досвіди та які діють як способи переживання й тлумачення світу. Проте, якщо продумати ці міркування до кінця, зокрема те, що, на думку Юнґа, архетипи становлять щось на кшталт апріорі переживання світу, тоді постає запитання, як ці уявлення мали потрапити до душі людства у прадавні часи? Якщо архетипи є різновидом диспозиційно-несвідомого, тоді їх, строго кажучи, годі розуміти як родову пам'ять, натомість треба припустити, що вони вже наявні у загальній структурі людської душі як точки кристалізації та як умови можливості певних прадосвідів. Окрім цього, можна припустити, що протягом розвитку людства вони зазнали модифікації досвідами. Тим самим думка про архетипи долучалася б до гіпотези про первинну уяву. Про існування таких архетипів свідчить схожість міфологічних мотивів, що постали за різних часів людської історії та у різних точках землі. Юнґ залучає саме міфи як справжній доказ існування колективного несвідомого. Та, мабуть, важко завжди погоджуватися із Юнґовим тлумаченням міфологічних мотивів. Особливо це стосується його останніх робіт про символи алхімії. Питання про очевидність, прозорість і переконливість цих тлумачень становить один з найпроблематичніших аспектів вчення про колективне несвідоме.

Але важливіше містить *загальна антропологічна концепція душевного життя*, яка стоїть за психологією Юнґа. Безперечно, слушним є засадниче переконання, що переживання, які кристалізуються навколо свідомості «Я» й усвідомленості, аж ніяк не становлять цілого душі. З культурно-історичного погляду Юнґова теорія колективного несвідомого є заслуженим зусиллям розірвати обмеженість сучасної людини свідомістю та її напруженість усвідомленістю, а поряд із раціональністю інтелектуального осягнення та прагнення здобутків задіяти настанову душевного відгруження, щоб знову укорінити людину в органічно-природному ґрунті душі. Якщо Фройд виявив передусім біологічно-інстинктивну природу людини, то Юнґ знову звернув увагу на дораціональний світ образів в їхній значущості для життя душі та спонукав сучасну людину до реалізації цього світу образів як творчої основи переживання. Якщо сучасна людина втратила свою цілість, якщо вона стала ексцентричною до самої себе та занурилася у почуття знекоріненості та втраченого опертя, то це, безперечно, слід пояснювати тим, що під час поступового раціоналізування вона втратила навички бачення образів. Те, що потрапляє до її свідомості, вже відфільтроване поняттями. Її спосіб осягнення світу ще більше звузився до простого схоплення речей. Клаґес був першим, хто у нашому столітті витлумачив цей стан як втрату світу образів. Його твердження про «дійсність образів» та «рух образів» є закликом, який має повернути до нас основи душевного життя з вузькості здійсненого свідомістю предметного мислення та скеровуваного усвідомленістю прагнення здобутків. Так само Юнґове вчення про архетипи треба оцінювати як важливу спробу знову пробудити у людині перспективу внутрішніх образів, яку вона загубила, засліплена свідомим схопленням речей.

Але, вказуючи на колективне несвідоме, Юнг розриває вузькість свідомості та долає напруженість усвідомленості лише з огляду на той аспект, що розташований під «Я». При цьому він взагалі не враховує, що вузькість «Я» має відкритися ще в іншому напрямку, а саме у бік того, що розташоване над «Я», у бік духовного світу, світу ідей, реалізованих у самому світі смислових змістів. Тут треба ще раз згадати про вже сказане раніше: *з огляду на людину дух є трансценденцією*. У прагненнях та емоціях трансперсонального буття людина справджується як духовна істота, а отже, як особа. Ми можемо бути особами лише остільки, оскільки переживаємо світ як смислове утворення і з цього смислового утворення наше існування дістає свій сенс і своє завдання. Отож лише під час реалізації прагнень трансперсонального буття індивідуальній самості дається її буття як особи. Але це можливо лише тоді, коли душа має здатність до трансценденції, до трансперсонального буття, тобто здатність зустрічати когось іншого та чути когось іншого, хто не є нею самою. Саме цього моменту трансценденції, трансперсонального буття бракує усій психологічній концепції Юнґа і цілком слушно казати про «неособовий характер» його психології[43]. Діяльність колективного несвідомого, реалізація архетипів, завдяки якій руйнується вузькість свідомості та усвідомленості, на думку Юнґа, є нічим іншим як актом «проекції». Суб'єктивний процес, який колись розгорнувся в праситуації життя і образно упредметнився в архетипах, тепер перекладається в об'єктивний зовнішній світ. Тому в реалізації архетипів душа завжди залишається у собі самій, вона проектує свої образи ніби на внутрішню поверхню кулі, в якій вона живе. «Юнг вчить призвичаєнню у домі душі, але він замикається у ньому, двері до трансценденції замкнені»[44]. Це особливо виразно виявляється в Юнґовому тлумаченні релігійного переживання. Релігійні уявлення також постають у ньому як проекції ендотимних прадосвідів, і вони не є справжнім засвоєнням чогось, ні зустріччю, ні отриманням, ні закликанням трансценденцією. Душа як доіндивідуальна, колективна душа лишається замкненою у власній оболонці, її розуміють лише як щось внутрішнє. Але до цілого душі належить не лише субраціональний образний світ архетипів, які виринають уві сні та міфологіях, а й трансперсональний світ ідей, духовних смислових змістів буття, які притаманні прагненням та емоціям трансперсонального буття. «Людська психіка є духовною сутністю, що у згоді зі своєю природою вказує за рамки психічного простору та проринає до метафізичного світу. Юнґ звужує увесь цей вимір і зводить до внутрішньопсихічного простору[45]. Щоправда, Юнґ відкриває «дійсність душі» як відкритість до сфери ще доіндивідуального життя і переживання, але водночас — у випадку фатального психологізму та аутизму — дійсність цього переживання абсолютизують і цим самим забувають, що до людської сутності також належить відкритість її переживання до понадіндивідуальної дійсності духу.

ЗАКІНЧЕННЯ

Поняття «глибинної психології»

Уже звично характеризувати започатковане Фройдом і розвинуте Адлером та Юнґом тлумачення душевного життя як «глибинну психологію». Це має історичне підґрунтя. Шкільну психологію минулого століття справедливо характеризують як чисту психологію свідомості. Дійсність душевного життя вичерпується для неї тим, що переживають свідомо. Саме це становило предмет її дослідження. У цьому справедливо вбачають вплив висунутого Декартом положення «cogito ergo sum» та даного у ньому тлумачення людського буття як констатуючої свідомості. Уже після того, як Шопенгауер і Ніцше звернули увагу на душевні процеси, розташовані під поверхнею свідомо пережитого, заслугою психоаналітичного розгляду несвідомого та його докладного прояснення є те, що душевне сягає значно далі за те, що ми визначаємо як нашу свідомість.

Але психоаналітичне бачення теж виявило свою однобічність, тому що базувалося на хворобливих випадках досвіду, передусім на душевних розладах психоневрозу та узагальнило знайдені там взаємозв'язки. Певна річ, що були випадки, коли психоаналіз Фройдового ґатунку успішно застосовували, особливо до випадків, зумовлених витісненими сексуальними бажаннями. Те саме стосується досліджень Адлера. Але це ще не свідчить про те, що для будь-якої людини секс і прагнення влади мають домінантне глибинно-психологічне значення, яке їй приписують обидва автори. Цим самим вони монотематично звужують поняття глибинної психології до сфери витіснених до несвідомого фактів сексу і прагнення влади. Фактична політематика людського потягового життя передбачає, що витіснення можуть зазнавати й інші емоції, на кшталт емоцій душевної снаги чи сумління. Наприклад, емоції співчуття, справжньої любові або релігійного пошуку теж можуть бути витіснені, а такі витіснення з боку несвідомого можуть також заважати душевній рівновазі та призводити до розладу цілості особи.

Думка про «глибинну психологію» лишається завузькою також тоді, коли поняття глибини обмежують поняттям витісненого. Адже душевне життя має глибину лише тому, що процеси зовнішньої сфери переживання, сприймання, уявляння та мислення формуються та значною мірою визначаються тематикою людського буття, яка заякорена у глибині ендотимної основи та проживається у потягах, прагненнях, емоціях і стаціонарних настроях. Душевне життя має глибину також тому, що те, що ми переживаємо на поверхні свідомості, просякнуте і окреслене ендотимними переживаннями.

Урешті-решт, поняття глибини у вченні про душевне життя набуває ще того значення, що найнижчий шар у структурі особи — життєва основа — впливає на актуальне переживання, а саме як пам'ять, яка несе в собі наше минуле[48][46]. У кожній прожитій миті ми є історією нашого вже прожитого життя. З раннього дитинства нас формують отримані враження і набуті досвіди. Наприклад, на нас впливають образи рідного краєвиду та людського оточення, атмосфера нашої родини, досвід батька, матері, братів і сестер та інших осіб. Нас формують збурення й піднесення душевної снаги, які нам готувала доля. Тож усе наше минуле відбивається на нашому теперішньому. Це стосується не лише того, чого ми завжди прагнемо, що почуваємо, мислимо, уявляємо й робимо. Уже кожне сприйняття містить відбиток минулого, хоча воно й не виринає на поверхні нашої свідомості[49][47].

Отже, якщо ми розуміємо поняття глибини в його фактичній, значущій для душевного життя широті, то його обсяг аж ніяк не обмежується сферою витісненого й колективного несвідомого, а стає засадничим поняттям психології взагалі. Воно наголошує, що наше душевне життя не вичерпується тим, що ми констатуємо на поверхні свідомості, а має своє тло і підґрунтя, які зникають у незнаному несвідомому та сягають безсвідомого. Несвідоме так само належить до дійсності душевного життя, як і свідомо пережите. Тому психологію з огляду на її предмет не можна мислити інакше, ніж «глибинну психологію». Але цим самим це поняття стає зайвим, адже тепер «глибинна психологія» вже не є особливою теорією душевного життя, натомість аспектом, який і відповідає душевному.

Єдність психології

Так само щодо назв, які дали собі інші напрямки психології. Сьогодні є зайвим твердження про «психологію цілості» (приміром, у сенсі Ф. Крюґера). Адже душевне життя годі мислити інакше, ніж як інтегративне ціле, що поділяється на різні окремі частини. А оскільки це ціле поділене (структуроване) на окремі частини і має ґештальт, то й поняття «ґештальтпсихології» вже не позначає історично необхідний напрямок наукової психології. Психологія можлива лише як ґештальтпсихологія, либонь, у значно ширшому сенсі, ніж його реалізували самі її представники. Якщо ці представники на перший план справедливо висувають погляд цілісної образності душевного життя на противагу традиційному розумінню психології елементів, то останнім вислідом цього має бути те, що відмінні душевні сфери, на яких, зокрема, довели закон ґештальта, тобто сфери сприймання, уявляння, мислення і діяння, а також впливу не врахованих ґештальтпсихологією почуттів, розуміють як членів цілісності. Отже, як членів того цілого, яке щодо людини ми схарактеризували як *особу*. Справа викладеної нами «структури особи» полягала у тому, щоб довести розуміння образності душевного життя до цієї точки, здійснити інтеграцію науково досліджених

часткових царин і окремих фактів переживання у взаємопов'язане і структуроване ціле, а заразом досягнути спрямування психології на цілісний образ людини [50][48].

Щодо твердження про «динамічну психологію», то сам її засновник МекДуґалл каже, що вона має втратити свою особливість та стати звичайною психологією, коли усі психологи зрозуміють і визнають цілеспрямованість усього душевного, його динамічну скерованість. І якщо ми, врешті-решт, згадаємо про опозицію природничої та гуманітарної психології, то ми вже раніше казали, що психологія посідає ключову позицію між природничими й гуманітарними науками, яка ґрунтується на єдності душі і тіла, а це робить необхідним обидва способи розгляду.

Як наслідок, психологія не може задовільно розглядати свій предмет інакше, ніж глибинна психологія, психологія цілості, ґештальтна психологія та динамічна психологія. І через це вона має однаково залучати як природничо-наукові, так і гуманітарно-наукові методи. Сьогодні на часі розуміння, що напрямки психології, які розвинулися в історії цілості, образу, динамічного фундування або природничо-експериментальних чи гуманітарних методів, ґрунтуються на відмінності аспектів. Так само, як підвалини поділу на «загальну психологію», «вікову психологію» та «характерологію» закладає особлива постанова питання. Так само визначена аспектами і «соціальна психологія», яка розглядає окрему одушевлену істоту з погляду її зв'язків з її людською спільнотою і намагається висвітлити душевні процеси у межах різних душевних форм. Ми вже вказували на відмінність між аспектами дії, поведінки і переживання, в яких виявляється душевне життя нашого досвіду. Але ще раз треба згадати про те, наскільки якраз душевне життя вимагає розгляду з різних аспектів. Взаємне доповнення усіх цих аспектів є тим, що становить єдність психології.

Розмаїття аспектів увиразнює ніщо інше як розмаїття зв'язків, якими пов'язане душевне. Душевне життя людини має своєрідний діалектично-проміжний характер. Воно перебуває між дійсністю природного життя і надбіологічним світом духу. Воно бере участь в обох цих дійсностях і не належить жодному з них повністю. Символічний вираз цього проміжного становища містить вертикальні риси «випростованої форми тіла» (А. Феттер) людини. Та й у горизонтальному напрямку душевне життя є діалектично-проміжною подією. Воно є діалогом між окремою істотою та світом, що її оточує. Воно є віддзеркаленням цього світу і водночас реалізації власного буття у ньому. Воно переплетене у взаємозв'язках дії, в яких об'єктивується, та водночас суб'єктивно дане в інтимності власного внутрішнього життя і осередді особової самості. Воно пов'язане з історичною зміною часів і одночасно є поверненням прафеноменів людського буття.

В усіх цих зв'язках душевне життя людини завжди є буттям *унікальної, незамінної та неповторної окремої істоти,* що походить із метафізичної праоснови й заякореної у ній. Цей найглибший зв'язок люд-

ського душевного буття розташований, звичайно, потойбіч пізнання усієї емпіричної психології. Метафізична таємниця індивідуальності, те, що мав на увазі Бог щодо кожної окремої істоти, годі схопити раціонально та зробити предметом висловлювання. Лише любов дає людині орган, який дозволяє побачити іншого в його унікальності, незамінності та неповторності. Тому завдання такого психологічного зусилля полягає у тому, щоб при всьому поняттєво сформульованому висловлюванні про іншого усвідомлювати його невисловлювану індивідуальність та поважати його. Лише виконуючи це завдання, психологія як наука про людину може довести власну людяність.

ПРИМІТКИ

ПЕРЕДНЄ СЛОВО

1. *Ellul, J.* La technique ou l'enjeu du siècle.— Paris: Economica, 1954/1990.
2. *Jaspers, K.* Die geistige Situation der Zeit.— Berlin: de Gruyter, 1931/1999.
3. *Лерш Ф.* Розуміння особи у психології // Р. Трач і Г. Балл. Гуманістична Психологія.— Т. 1.— Київ: Пульсари, 2001.— С. 102.
4. *Kinget, G. M.* The Mastermyth of modern society.— Landham, MD: University Press of America, 2000.
5. Коли вживаю термін «американська психологія», то роблю це з такої причини: в сучасній західній психології панує англійська мова. Тією мовою кожного року виходить більше книг і наукових психологічних часописів (найбільше з них у США), ніж в усіх країнах світу.
6. *Zimbardo, P. G., Johnson R.* and *Weber A. L.* Psychology: Core concepts.— 5th. ed.— Boston: Allyn and Bacon, 2005.
7. *Danner, M.* Torture and truth.— New York: NY Review Books, 2004.
8. *Роменець В. А., Маноха І. П.* Історія психології XX століття.— Київ: Либідь, 1998.— С. 221.
9. *Koch, S.* Psychology: A study of a science. (Vols. 1–6).— New York: McGraw Hill, 1959–1963.
10. *Leary, D. E.* One big idea, one ultimate concern // «American psychologist».— Vol. 56.— No. 5.— May 2001.— P. 425–432.
11. *Warren, J.* Rogers challenges psychologists to become future oriented. In APA Monitor.— Washington, DC.— November 1972.
12. У 1964 р. я мав честь брати участь у планувальній конференції, присвяченій майбутньому гуманістичної психології, яка зібрала найкращих представників американської психології у містечку Old Saybrook. (Моїм запрошенням на конференцію я завдячував моєму ентузіазмові щодо розвитку цієї науки.) Там зібралось близько 30 осіб, всі жили разом і харчувались в одному готелі. Під час одного обіду я мав приємність сидіти за столом разом із проф. Г. Оллпортом і відомою німецько-американською психологом Шарлотте Бюлер (коли в Німеччині прийшов до влади Гітлер, багато німецьких психологів емігрували до США. Пані Бюлер була однією з них). Йшлося про визначних європейських психологів і я назвав Лерша. «Ах, — сказала пані Бюлер, — він не важливий». Професор Оллпорт додав: «Коли Лерш прийшов відвідати мене у Гарварді, я поставився до нього навмисно холодно». Я не хотів їм перечити, бо був тоді молодим, «початкуючим» викладачем, а мої співрозмовники — набагато старші, «авторитетні» науковці.

    Тут одразу виявились дві причини, чому Лерш невідомий в англомовному світі. По-перше, німецькі емігранти у США про нього не згадували,

а коли згадували, то це було негативно, як у випадку п. Шарлотте Бюлер. По-друге, такі американці, як проф. Оллпорт були чомусь переконані, що Лерш, як і деякі інші німецькі психологи, мусіли співпрацювати з нацистським режимом, щоб працювати професійно. Американцям був нецікавим той факт, що після окупації аліянтами в Німеччині відбулась люстрація, в результаті Лерша залишили завідувачем кафедри психології та філософії і директором Психологічного Інституту Мюнхенського університету.

13. *Lersch, Ph.* The levels of the mind. In David, H. P. & von Bracken, H. (Eds.). Perspectives in personality theory.— New York: Basic Books, 1957.— P. 212–217.
14. Там само.— С. 103.
15. *Франкл В.* Людина в пошуках граничного сенсу // Р. Трач і Г. Балл. Гуманістична психологія.— Т. І.— С. 165–177.
16. *Lersch, Ph.* (Herausg.). Handbuch der Psychologie in 12 Bänden.— Göttingen: Hogrefe, 1959.
17. *Lersch, Ph.* Der Traum in der deutschen Romantik.— München: Hueber. (1923/1988).
18. *Lersch, Ph.* Der Aufbau des Charakters.— 3 Aufl.— Leipzig: J. A. Barth, 1948.
19. *Пелех П. М.* Спроба побудувати систему психології особистості // Наукові записки Науково-дослідного Інституту психології.— Т. X.— Київ: Державне учбово-педагогічне видавництво, 1959.— С. 233–237.
20. *Lersch, Ph.* Seelenleben und Menschenbild. Festschrift zum 60 Geburtstag von Philipp Lersch.— München: J. A. Barth, 1958.
21. *Lersch, Ph.* Gesicht und Seele.— München: E. Reinhardt, 1932/1982.
22. *Lersch, Ph.* Vom Wesen der Geschlechter.— München: Erasmus, 1947/1986.
23. *Lersch, Ph.* Der Mensch in der Gegenwart.— München: Reinhardt, 1947/1986.
24. *Lersch, Ph.* Der Mensch als soziales Wesen.— München: J. A. Barth, 1964.
25. Яскравим прикладом домінантного впливу американської психології на іншомовних авторів, зокрема і німецьких, є підручник з гуманістичної психології: *Quitmann, H.* Humanistische Psychologie.— 3 Aufl.— Göttingen: Hogrefe, 1996 (в якому немає згадки про Лерша).

ПРОЛЕГОМЕНИ ДО ПСИХОЛОГІЇ ЯК ЛЮДИНОЗНАВЧОЇ НАУКИ

1. «Генетична програма», словами сучасної біології.— *Ред.*
2. Юкскюль Якоб фон [J. von Uexküll] (1864–1944) — німецький біолог і філософ.— *Ред.*
3. Ґете Йоганн Вольфґанґ [J. W. von Goethe] (1749–1832) — найвизначніший поет романтичного періоду в німецькій літературі.
4. *Werner. H.* Einführung in die Entwicklungspsychologie.— 1933.

5 *Rickert, H. R.* Grundprobleme der Philosophie.— 1944.— S. 61.

6. *Werner, H.* Einführung in die Entwicklungspsychologie.— 1933.— S. 37.
7. *Carrell, Alexis.* L'homme, cet inconnue.— Paris: Omnibus, 1999. Лерш цитує його за нім. перекладом: Der Mensch — das unbekannte Wesen.— S. 256.
8. Там само.— С. 219.
9. Там само.
10. *Roux, W.* Das Wesen des Lebens.
11. *Carrell, A.* Der Mensch — das unbekannte Wesen.— S. 163 і далі.
12. Там само.— С. 200.
13. *Roux, W.* Das Wesen des Lebens.
14. *Rothacker, E.* Die Schichten der Persönlichkeit.— 3. Aufl.— 1947.— S. 9 f.
15. Якоб фон Юкскюль.
16. *Petersen, N. P.* Die Eigenwelt des Menschen.— 1937.— S. 11.
17. Там само.— С. 4.
18. Тут Лерш цитує Кляґеса, щоб показати, що той ідентифікує переживання з життям.— *Ред.* (Кляґес Людвіґ [L. Klages], 1872–1956 — німецький психолог і філософ). Кляґес пише: «На противагу механічним процесам... життєві процеси є процесами переживання, коротшими переживаннями або їх взагалі немає». *Klages, L.* Wie finden wir die Seele des Nebenmenschen.— Hamburg: H. H. Nölke, 1948.— S. 18. Див. також: С. 614 і далі.
19. *W. McDougall* (1871–1938). Energies of men.— New York: Scribner. Лерш цитує з нім. перекладу книжки «Aufbaukräfte der Seele».— 1947.— S. 35.
20. Левін Курт [K. Lewin] (1890–1947) — німецько-американський психолог.— *Ред.*
21. *W. Dilthey.* Gesammelte Schriften. V.— S. 211.
22. Там само.— С. 203.
23. Певну спробу такої логіки психології знаходимо у книзі: *P. H. Helwig.* Seele als Äußerung.— 1936.
24. Тут пригадується приспів російської народної пісні: «Ты постой, постой, красавица моя, дозволь наглядеться, радость, на тебя».— *Ред.*
25. *P. H. Helwig.* Seele als Äußerung.— 1936.— S. 10.
26. *B. Erdmann.* Logik.— 1923.— S. 212.
27. Також множинність установлених типів у характерології базується частково на різноманітності аспектів, які властиві душевній дійсності. Див.: *Lersch.* Proleme und Ergebnisse der charakterologischen Typologie. In: Bericht über den XII. Kongreß der Deutschen Gesellschaft for Psychologie.— 1934.
28. У творах Лерша є два різні терміни — Intelligenz (кмітливість) і Intellect (розум). В українській психології термін «інтелект» вживається для перекладу обох понять, наприклад, Intelligenztest перекладається як «тест інтелекту» і як «тест розумового розвитку».
29. *A. Adler.* Über den nervösen Charakter.— 1919/1992; *A. Adler.* Menschenkenntnis.— 1920/2008.
30. *C. G. Jung.* Psychologische Typen.— 1937/1942.— S. 607.

31. Новаліс [Novalis] (1772–1801) — німецький поет-романтик і мислитель.

32. *L. Seif.* Wege der Erziehungshilfe.— 2. Aufl.— 1952.— S. 17.

33. *W. Wundt.* Grundriß der Psychologie.— 1902.— S. 17.

34. *L. Klages.* Die Grundlagen der Charakterkunde.— IV Kap.

35. Так американські психологи, переважно біхевіористичної течії, досліджували численними тваринними експериментами, як досвідна пам'ять зумовлює сучасну поведінку тварин. При цьому виявили закономірності, що стали змістом їхніх «теорій учіння», які, на їхню думку, мають значущість також для людини.

36. *H. Bergson.* L'Évolution créatrice.— 1907/2001. Нім. переклад, з якого цитує Лерш: Schopferische Entwicklung.— 1912.— S. 12.

37. С. Сганціні особливо наголошує на «основоположній, категорично-суттєвій ролі, що її грає момент передбачування (Anticipation) в актуальному душевному житті». «Передбачування є тим, що робить можливою будь-яку реалізацію, усе, що діється в душевному житті, є, у принципі, реалізацією передбачуваного». *Sganzini.* Ursprung und Wirklichkeit.— 1951.— S. 159.

38. *W. Dilthey.* Gesammelte Schriften.— VII.— S. 72.

39. *O. F. Bollnow.* Dilthey.— 1936/1980.— S. 95.

40. *W. McDougall.* Energies of men.— 1933. Нім. переклад: Aufbaukräfte der Seele.— S. 35.

41. *A. Gehlen.* Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt.— 1940/2013.

42. *M. Curti.* Amerikanisches Geistesleben. 1947.— S. 739, 745.

43. *K. Bühler.* Die Krise der Psychologie.— 1927.

44. *Ph. Lersch.* Das Problem des Aspektes in der Psychologie. Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie.— 1953.— S. 385 ff.

45. *J. Bahsen.* Beiträge zur Charakterologie.— 1867.

46. *G. Kerschensteiner.* Charakterbegriff und Charaktererziehung.— 1929.

47. Під впливом американської науки в сучасній психології вживається термін «особистість» на окреслення характеру людини.— *Ред.*

48. *L. Klages.* Graphologisches Lesebuch.— 1954.— S. 38.

49. *G. Pfahler.* Vererbung als Schicksal.— 1932.— S. 16.

50. Ліхтенберґ Ґеорґ Кристоф [G. C. Lichtenberg] (1742–1799) — німецький вчений і сатирик.

52. *A. Wellek.* Das Problem des seelischen Seins. Die Strukturtheorie Felix Kruegers: Deutung und Kritik. Z.angew. Psychol.— Bd. 61.— S. 143.

53. Там само.— С. 39.

54. Там само.— С. 104.

55. Там само.— С. 22.

56. *P. Häberlin.* Der Charakter.— 1925.— S. 45.

57. Британський і американський психолог Реймонд Бернард Каттелл [R. B. Cattell] (1905–1998). Тут Лерш звертає увагу на його книжку «Personality: a systematic, theoretical and factual study».— New York: McGraw-Hill, 1950.

58. *W. Beck.* Grundzüge der Socialpsychologie.— 1953.— S. 109.

59. *Lersch, Ph.* Der Mensch als soziales Wesen.— 2 Aufl.— 1965.

60. *C. G. Jung.* Psychologische Betrachtungen.— 1945.— S. 192.

61. *Lersch, Ph.* Philosophische und psychologische Anthropologie. In Bericht über den 21. Kongress der deutschen Gesellschaft f. Psych.— Bonn, 1957.

62. Віндельбанд Вільґельм [W. Windelband] (1848–1915) — німецький історик філософії.— *Ред.*

63. Zweite unzeitgemäße Betrachtung.— *Ред.*

64. Карус Карл Ґустав [C. G. Carus] (1789–1869) — німецький лікар і вчений, який перший наголосив на важливості несвідомого душевного життя.— *Ред.*

65. *Nietzsche.* Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben. In Nietzsches Werke.— Kröners Taschenausgabe.— Bd. II.— S. 108.

66. *Lersch, Ph.* Vom Wesen der Geschlechter.— 1950.— 4 Кар. «Vom Sinn der Geschlechtsunterschiede».

67. Також Е. Фромм уважає помилковим те, що психоаналіз «відірвав психологію від проблем філософії і етики. Він ігнорує потребу розглядати людську індивідуальність у її цілісності. А тим часом існує потреба дати відповідь на питання про сенс життя». *Fromm, E.* Man for himself.— New York: H. Holt, 1947–1990.

68. *Lersch, Ph.* Kindheit und Jugend als Stadien menschlicher Entwicklung.— 1951.

69. Тогочасна західноєвропейська психологія (перша пол. XX ст.) закінчувала вікову психологію етапом дорослості. Через перерву, спричинену Другою світовою війною, Лерш не знав про праці німецького психолога Е. Г. Еріксона, який емігрував до США в 1933 р. і там публікував свої праці. Еріксон розрізняє вісім етапів психосоціального розвитку людини як безперервний процес від дитинства до старості. Див. *Erikson, E. H.* Eight ages of man. In Childhood and Society.— New York: Norton 1950/1993.— P. 247–274. Ця книжка перекладена рос. мовою: Э. Эриксон. Детство и общество.— Обнинск: Принтер, 1993.

70. *Thiele, R.* Person und Charakter.— 1940.— — S. 8. Там він пише: «...з такого погляду можемо, отже, сказати, що поняття «характер» і «особа» перебувають у двох різних вимірах розгляду, а саме так, що усі характерологічні шукання містять у собі знання про структуру особи».

71. *A. Messer.* Psychologie.— 5. Aufl.— 1934.— S. 101.

72. *Lersch, Ph.* Gesicht und Seele: Grundlinien einer mimischen Diagnostik.— 4 Aulf.— München: E. Reinhardt, 1955. Це емпіричне дослідження людської міміки є унікальним, досі не перевершеним твором у науковій психології.— *Ред.*

73. *Strehle, H.* Analyse des Gebarens.— 1932; *Kietz, G.* Der Ausdrucksgehalt des menschlichen Ganges.— 1947.

74. *Rieffert, J. B.* Sprechtypen. In Bericht über den XII. Kongreß der Deutschen Gesellschaf für Psychologie.— 1932. *Troyan.* Der Ausdruck von Stimme und Sprache.— 1948.

75. *Klages, L.* Handschrift und Charakter.— 2008.

76. *Wolflin, H.* Kulturgeschichliche Grundbegriffe.— 1918.— S. 1.

77. Філософську герменевтику далі розвинув видатний німецький філософ Ганс-Ґеорґ Ґадамер [Gadamer H.-G.] (1900–2002). Головною метою його книги «Істина і метод» було звільнити гуманітарні науки від методологічних вимог, які моделювались (одверто чи імпліцитно) за зразком природничих і точних наук.

78. *Кант І.* Передмова до 2-го видання «Критики чистого розуму».

79. Проте ця «помилка» — орієнтація на природничо-науковий підхід до психології — знайшла прихильний ґрунт у США, де експериментальні дослідження умовних рефлексів І. П. Павловим мали вплив на засновника біхевіоризму Дж. Б. Вотсона.

80. *Hofstätter, P.* Psychologie, Fischer-Lexikon.— 1957.— S. 103.

81. Гердер Йоганн Ґоттфрід [J. G. von Herder] (1744–1803) — німецький критик, теолог і філософ.— *Ред.*

82. Щодо питання про експеримент див.: *A. Wellek.* Das Experiment in der Psychologie. Studium generale. 1. Jahrgang 1947/48.— S. 18 ff.; *W. Werner.* Das Experiment in der Psychologie. Studium generale.— 1952.— S. 140 ff.

83. *Spranger, E.* Lebensformen.— 9. Aufl.— 1966.

84. Г.-Г. Ґадамер є засновником сучасної філософської герменевтики. Він хоче з'ясувати поняття «розуміння». Однією із головних його тез є т. зв. «герметичне коло»: для розуміння цілого необхідно зрозуміти його частини, але для розуміння цілого необхідно мати уявлення про ціле. Процес розуміння весь час рухається від цілого до частини і назад до цілого. Критерієм правильного зрозуміння є взаємна відповідність (гармонія) усіх деталей з цілісністю, брак такої взаємної відповідності означає невдачу розуміння. Див. його книгу «Істина і метод».— 2 томи.— Київ: Юніверс, 2000.— *Ред.*

85. Підкреслення моє.— *Ред.*

86. *K. Groos.* Die Spiele des Menschen.

87. Герінґ Евальд [E. Hering] (1834–1918) — німецький фізіолог і психолог.

88. *K. Jaspers.* Allgemeine Psychopathologie.— 2 Aufl.— 1923.— S. 2. (Новіше, 8-ме видання цього класичного твору з'явилося в Берліні, у видавництві Springer Verlag у 1973 р.— *Ред.*

СТРУКТУРА ОСОБИ

ПОЧАТКОВА АРГУМЕНТАЦІЯ

1. *Fr. Kraus.* Allgemeine und spezielle Pathologie der Person.— 1926.
2. *W. R. Hess.* Beziehungen zwischen psychischen Vorgängen und Organisation des Gehirns. Das Problem des geistigen Seins.— 1933.— S. 552.
4. *O. Kroh.* Die Gesetzhaftigkeit geistiger Entwicklung, Ztschr. f. Pädag. Psychol.— 1936.
5. *E. R. Jaensch.* Grundformen menschlichen Seins.— 1929.
6. *E. Braun.* Psychogene Reaktionen, Handbuch der Geisteskrankh, hrg. v. O. Bumke.— Bd. V und «Die vitale Person».— 1935.
7. *Fr. Grossart.* Gefühl und Strebung, Arch. f. Psych.— Bd. 79, 81.
8. *H. F. Hoffmann.* Die Schichttheorie.— 1935.
9. *E. Rothacker.* Die Schichten der Persönlichkeit.— 3. Aufl.— 1947.
10. *H. Nohl.* Charakter und Schicksal.— 1938.— S. 32.
11. *R. Thiele.* Person und Charakter.— 1940.
12. Там само.— С. 19.
13. ἔνδον — усередині, нутряність; θυμός — у найширшому сенсі почуття, чуття. В українській мові Г. Сковорода запровадив термін «емоційно-динамічне єство» людини. На мою думку, цей термін є тим, чим у Лерша є «ендотимна основа».— *Ред.*

ЧАСТИНА ПЕРША.
ЖИТТЄВА ОСНОВА

14. *A. Carrel.* Der Mensch, das unbekannte Wesen.— S. 95. (Оригінал: L'homme, cet inconnu. Нове видання вийшло в 1999 р.).
15. *Reko.* Magische Gifte.— 1938 — A. Huxley. The Doors of Perception.— 1954.
16. *Rüfner.* Die Entfaltung des Seelischen.— 1947.
17. *P. Naffin.* Einführung in die Psychologie.— 1949.— S. 16.
18. *G. Ewald.* Lehrbuch der Neurologie und Psychiatrie.— 2. Aufl.— S. 219.
19. *W. Hellpach.* Die geopsychischen Erscheinungen.— 1917.
20. Там само.
21. *E. Rothacker.* Die Schichten der Persönlichkeit.— S. 44.
22. Там само.— С. 56.
23. Там само.— С. 44.
24. *E. Wittkower.* Einfluß der Gemütsbewegungen auf den Körper.— 2. Aufl.— 1937.— S. 185.
25. *F. J. J. Buytendijk.* Über den Schmerz, deutsche Übers.— 1948.— S. 68.

26. *E. Wittkower.*— S. 68.
27. *Там само.*— С. 69.
28. *Там само.*— С. 187.
29. *F. Alexander.* Psychosomatische Medizin. Deutsche Übers. d. amerik. Originalausg.— 1951.— S. 70 f. (Оригінал: Psychosomatic Medizin: Its Principles and Applications. Нове видання вийшло в 1965 р.).
30. *K. Kleist.* Die gegenwärtigen Strömungen in der. Psychiatrie. Allg. Zeitschr. f. Psych.— 1925.— Bd. 77.

ЧАСТИНА ДРУГА.
ЕНДОТИМНА ОСНОВА
(емоційно-динамічне єство)

1. *D. Katz.* Handbuch der Psychologie.— 1951.— S. 20; *D. Katz.* «Bedürfnispsychologie», Zeitschrift fur Psychologie.— B. 129.
2. *W. McDougall.* Лерш цитує німецький переклад, що вийшов під назвою Aufbaukrafte der Seele.— 1947.— S. 30 f. (Оригінал: The Energies of Men. Methuen.— *Ред.*).
3. *K. Lewin.* «Vorbemerkungen über die psychischen Kräfte und Energien und über die Struktur der Seele» // Psychologische Forschung.— Bd. 7.— 1926.
4. Пор.: *P. Barth.* Die Stoa.— 6 Aufl.— 1946.— S. 7.
5. *A. Pfänder.* Die Seele des Menschen.— 1933.
6. *L. Klages.* Grundlagen der Charakterkunde.— 1948.
7. *A. Gehlen.* Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt.— 1940.— S. 374. (Найновіше видання вийшло у 2009 р.— *Ред.*).
8. *J. Rudert.* Zum Problem der Antriebe und Triebe des Menschen // Zeitschrift für ang. Psych.— Bd. 63.
9. Пор.: *A. Schweitzer.* Die Weltanschauung der indischen Denker.— 1935.
10. *Goethe.* Dichtung und Wahrheit.— Teil. 3.— Buch. 14.
11. Тільки цей компонент, властивий враженню, що лишається суб'єктивним, можна пояснити через Кантову естетику, його теорію гармонічної функційної спільної дії душевних сил. Але при цьому лишається без уваги факт, що в естетичному переживанні ми об'єктивно збагачуємось, розширюємо наші ціннісні обрії. Саме це збагачення засвідчує, що естетичне переживання — щось більше за голу насолоду, цей суто суб'єктивний стан.
12. *S. Kierkegaard.* Gesammelte Werke.— Jena, 1914.— Bd. I.— S. 266.
13. *I. Kant.* Anthropologie in pragmatischer Hinsicht.— § 25.
14. Про характерологічне значення лібідо, що його описує Фройд, див.: *R. Allers.* Medizinische Characterologie // Brugsch, Lewy. Die Biologie der Person.— Bd. II.— 1931.

15. *H. Nohl.* Character und Schicksal.— 1938.
16. Цит. за вид.: *André Maurois.* Byron.— 1930.— S. 167 (нім. переклад).
17. Nietzsche Werke, Kröners Taschenausgabe.— Bd. 11.— S. 86.
18. *K. Jaspers.* Psychologie der Weltanschauungen.— 1922.— S. 93.
19. *Schopenhauer.* Werke.— Leipzig: Brockhaus.— IV/2.— S. 196.
20. *G. W. Allport.* Persönlichkeit.— 1949.— S. 191 seq. (нім. переклад). (Останнє видання оригіналу: Pattern and Growth in Personality.— New York: Holt.— 1970.)
21. Значення, якого в цьому контексті ми надаємо термінові Ніцше «владолюбство», — принаймні тільки один аспект того, що насправді охоплює це поняття. Тобто воно значно ширше, ніж те владолюбство, яке постає в нашій класифікації потягів. Владолюбство, за Ніцше, — це прагнення здійснювати органічно-цілісне формування довкілля та життєвого простору, і тому як таке воно завжди є виявом внутрішньої формотворчої сили активного життя.
22. *E. Spranger.* Lebensformen.— 1924.— S. 189.
23. Nietzshe Werke, Kröners Taschenausgabe.— Bd. XI.— S. 50.
24. *E. Spranger.*— S. 189.

24a. *T. Schjelderup-Ebbe* // Zeitschrift f. Psychology.— Bd. 88, 90.

25. Schopenhauer Werke.— Leipzig: Inselverlag.— Без року вид.— Bd. V.— S. 674.
26. *E. Spranger.* Lebensformen.— 1924.
27. *M. Weber.* Politik als Beruf.— 1919. Див. також: *H. D. Laswell.* Power and Personality.— 1948.
28. *W. James.* Psychologie.— 1920.— S. 177.
29. *Ясперс* (*K. Jaspers.* Allgemeine Psychopatologie) вважав прагнення «видаватися більшим, ніж є насправді», за головну рису істеричного характеру. Покликаючись на Ясперса, Шнайдер (*K. Schneider.* Die psychopathischen Persönlichkeiten) зараховує істеричний характер до «честолюбних психопатій».
30. У «честолюбних психопатів» роздимання «Я» набуває форми псевдології (пор.: *K. Schneider.* Die psychopathischen Persönlichkeiten).
31. *L. Klages.* Grundlagen der Characterkunde.— 7, 8 Aufl.— 1936.— S. 199.
32. Термін «рівень претензій» ми вживаємо тут в іншому значенні, ніж те, якого дотримуються К. Левін і його школа. Там він означає вимогу, яку індивід ставить до власних дій, отже, й відповідну їй високість цілей, що їх визначає для себе індивід у своїх майбутніх діях, спрямованих на їхнє досягнення (пор.: *F. Hoppe.* Erfolg und Mißerfolg // Psych. Forchung.— 1930). Але таке застосування терміна «рівень претензій» не узгоджується із загальнопоширеним слововживанням. Адже згідно з ним під претензією слід розуміти те, чого людина вимагає не від себе, а для себе. А те, чого людина вимагає від себе і своїх дій або від інших людей та їхніх дій,

мова характеризує як вимогу. Через те видається бажаним застосовувати термін «рівень претензій» у ситуації, яку описуємо ми, хоча власне те, що в психології К. Левіна названо рівнем претензій, а також його роль у мотивації дій і ставлення зберігають необмежену слушність.

33. *R. Guardini.* Die Unterscheidung des Christlichen.— 1935.— S. 79 seq.
34. Пор.: *N. E. Miller, J. Dollard.* Social learning and imitation.— 1941.
35. *K. Schneider.* Die psychopathischen Persönlichkeit.— 3 Aufl.— 1934.— S. 99 seq. (Сучасна назва цього психіатричного розладу є «Антисоціальний особистісний розлад».— *Ред.*)
36. Про агресію і фрустрацію див. с. 186.
37. Щодо питання про імпульс агресії див.: *H. Kunz.* Die Aggressivität und die Zärtlichkeit.— 1947.
38. Про інтереси див.: *G. Kerschensteiner.* Theorie der Bildung.— 1926.— S. 249–302; *G. Lunk.* Das Interesse.— 1926.
39. *L. Klages.* Grundlagen der Characterkunde.— 1936.
40. Пор.: *Th. Lipps.* Leitfaden der Psychologie.— 2 Bd.— S. 262; *G. Kerschensteiner.* Theorie der Bildung.— S. 272.
41. *E. Spranger.* Psychologie des Jugendalters.— 1928.— S. 54. (Новіше видання з'явилось у 1949 р.— *Ред.*)
42. Пор.: *J. P. Sartre.* L'ętre et le néant.— 1950.— P. 482: «Ненависть знає тільки іншого як об'єкт і прив'язується до цього об'єкта. Саме цей об'єкт вона й прагне знищити». Український переклад «Буття і ніщо».— Київ: Основи, 2001.— *Ред.*
43. *K. Jaspers.* Psychologie der Weltanschauungen.— 1922.— S. 105. (Нове видання вийшло в 1994.— *Ред.*)
44. *E. Spranger.* Psychologie des Jugendalters.— S. 34.
45. Цит. за вид.: *H. Nohl.* Einleitung in die Philosophie.— 1935.
46. *Schopenhauer.* Sämtliche Werke.— Bd. 2.— Inselausgabe.— S. 878.
47. *W. McDougall.* Aufbaukräfte der Seele.— 1937.— S. 105 (нім. переклад). Люкерт (*H. R. Lückert.* Konfliktpsychologie.— 1957) добачає в конфлікті якраз головний феномен душевного життя людини й характеризує людину як «схильну до конфліктів істоту».
48. Пор. ще й Клагеса вчення про тектоніку характеру: *L. Klages.* Grundlagen der Charakterkunde.— 1936.— S. 59.
49. *Dollard, Doob, Miller, Mowrer, Sears.* Frustration and aggression.— 1949.
50. Пор.: *S. Rosenzweig.* An outline of Frustration Theorie.— 1944; *F. Cameron.* Psychology of behavior disorders.— 1947; *G. Murphy.* Personality.— 1947.
51. *A. Adler.* Über den nervösen Charakter. Ders., Menschenkenntnis.
52. *W. Stern.* Allgemeine Psychologie.— 1935.
53. *W. McDougall.* Aufbaukräfte der Seele.— 1937.— S. 101 f.
54. Там само.

55. *L. Klages.* Grundlegung der Wissenschaft vom Ausdruck.— 6 Aufl.— 1942.— S. 87. Про внутрішню спільність потягів і почуттів ідеться передусім у вид.: *Fr. Grossart.* Gefühle und Strebungen. Arch. f. d. ges. Psychologie.— Bd. 79. 81.
56. *H. Lotze.* Mikrokosmos.— 2 Buch.— 5 Kap.
57. *W. McDougall.* Grundlagen einer Socialpsychologie.— 1938.— S. 23 (нім. переклад): «Здається, цілком обґрунтована наша думка, що кожен інстинктивний різновид поведінки... має супровід, навіть якщо я і слабкий, у вигляді емоційного збудження, яке, хай там як, є специфічним або характерним для цього різновиду поведінки». Див. також: *W. Fischel.* Psyche und Leistung der Tiere.— 1938.
58. Цей термін застосовано в 1–3 виданні нашої книги.
59. *F. Krueger.* Das Wesen der Gefühle.— 1929.— S. 3.
60. Заслуга цієї важливої диференціації належить Клагесові. Див. насамперед його працю: Grundlegung der Wissenschaft vom Ausdruck.— 6 Aufl.— 1942.— Kap. VIII, передусім c. 152.
61. *F. Krueger.* Das Wesen der Gefühle.— 1929.
62. *R. Odebrecht.* Gefühl und Ganzheit. Der Ideengehalt der Psychologie F. Kruegers.— 1929.— S. 20 seq.
63. *W. Stern.* Allgemeine Psychologie.— 1935.— S. 761.
64. *L. Klages.*— S. 154.
65. *W. Stern.* Allgemeine Psychologie.— 1935.— S. 719.
66. Цит. за вид.: *F. J. J. Buytendijk.* Das Wesen des Schmerzes.— 1948.— S. 117 (нім. переклад).
67. *F. Krueger.* Die Tiefendimension und die Gegensätzlichkeit des Gefühlslebens.— 2 Aufl.— 1930.— S. 1.
69. *Ph. Lersch.* Seele und Welt.— 1942.
70. *F. Krueger*; також: Das Wesen der Gefühle.
71. *M. Scheler.* Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik.— 4 Aufl.— 1954.
72. *L. Klages.* Grundlegung der Wissenschaft vom Ausdruck.— 1942 надто розділи VIII–IX.
73. *F. J. J. Buytendijk.* Über den Schmerz.— 1948.— S. 138 (нім. переклад).
74. Там само.— С. 26.
75. Там само.
76. Там само.— С. 87.
77. *J. v. Kries.* Allgemeine Sinnesphysiologie.— 1923.— S. 15.
78. *F. J. J. Buytendijk.* Über den Schmerz.— 1948.— S. 25.
79. Там само.— С. 20.
80. *G. Ewald.* Temperament und Charakter.— 1924.— S. 84.
81. *Th. Ziehen.* Die Grundlagen der Charakterologie.— 1930.— S. 7 seq.

82. *M. Scheler.* Vom Ewigen im Menschen.— 1921.— S. 24.

83. *M. Scheler.* Wesen und Formen der Sympathie.— 1923; *A. Vierkandt.* Gesellschaftslehre.— 1923.

    Названі вище німецькі автори вживають термін «Nachleben» (дослівно «наслідувальне переживання»). Цей термін не має відповідника в українській мові. Тому перекладаю його як «емпатія» (*англ.* «empathy») — розуміння переживання іншого з його погляду, не зі свого. Цей термін увів у психологію американський психолог Карл Роджерс. Найкращий опис цього терміна Роджерс подав у своїй кн.: *Carl Rogers.* A Way of Being.— Boston: Houghton Mifflin Co., 1980.— P. 137–161.— *Ред.*

84. *M. Scheler.* Wesen und Formen der Sympathie.— 1923.— S. 5.

85. Там само.— С. 12.

86. Nietzsche Werke, Kröners Taschenausgabe.— Bd. 10.— S. 363 seq.

87. Там само.— Т. 9.— С. 272.

88. Там само.

89. *Augustinus.* Bekenntnisse.— Buch III.— Кар. 2.

90. Про сердечність див. с. 243.

91. *M. Scheler.* Wesen und Formen der Sympathie.— 1923.

92. *Stendhal.* De l'amour.— Leipzig: Inselverlag, 1925 (нім. переклад).

93. Пор. також: *O. F. Bollnow.* Das Wesen der Stimmungen.— 1941.— S. 78 seq.

94. Гете про любов до Маріанни, яка прокидається у Вільгельма Майстра. «Роки навчання Вільгельма Майстра».— Кн. I.— Розд. 3.

95. *Hölderlin.* Hyperion.— 2 Buch.

96. *J. Conrad.* The Arrow of Gold.— S. Fischer-Verlag, 1932.— S. 161 (нім. переклад).

97. *E. Speer.* Die Liebesfähigkeit.— 2 Aufl.— 1937.

98. Про любов у жінок див. передусім написану з тонким чуттям і великим знанням людей кн.: *Marianne Weber.* Die Frauen und die Liebe.— Langewiesche Verlag.— 1935/1950.— *Ред.*

99. *Ph. Lersch.* Vom Wesen der Geschlechter.— 1947.— S. 65 seq.

100. *A. Carrel.* L'Homme — cet inconnue.— S. 137 (нім. переклад).

101. Відмінність між люттю і гнівом цілком однозначна навіть у їхніх мімічних формах. У розгніваної людини з'являються глибокі вертикальні зморшки над переніссям, вона зводить докупи брови, її очі блищать. А вуста здебільшого зціплені. В мімічній картині щоразу переважають очі та зона навколо них. Натомість у мімічній картині люті переважає нижня частина обличчя, вуста скривлені, зуби скрегочуть, і Дарвін пояснив її як рудимент поведінки тварин під час боротьби; така картина, безперечно, свідчить про примітивний характер люті (пор. с. 213).

102. Про характерологію естетичної людини див.: *E. Spranger.* Lebensformen.— 8 Aufl.— 1950; *K. J. Obenauer.* Die Problematik des ästhetischen Menschen in der deutschen Literatur.— 1933.

103. *O. F. Bollnow.* Über die Ehrfurcht // Blätter für deutsche Philosophie.— Bd. 16.— S. 347.
104. Там само.— С. 346.
105. Докладний аналіз релігійного почуття, який тут немає змоги розглянути, див.: *R. Otto.* Das Heilige.— 1991 (найновіше вид.).
106. Вичерпний і витончений аналіз уявлення про Gemüt подано у вид.: *J. Rudert.* Gemüt als charakterologischer Begriff // A. Däumling (ред.). Seelenleben und Menschenbild.— 1958.
107. *P. Schröder.* Kindliche Charaktere und ihre Abartigkeiten.— 1931.— S. 28 seq. Шредер вважає, що за своїм значенням серце дорівнює любові до людей, ἀγαπη (с. 32).
108. Там само.— С. 34.
109. Рудерт визначає «душевне» як «неспецифічне підтвердження сутнього, оскільки воно існує тут», і вказує зокрема на «відносини душевного з єством, а також із цілістю... душевного життя».— С. 71.
110. *Kant.* Grundlegung der Metaphysik der Sitten.— I Abs.
111. *A. Wellek.* Die Polarität im Aufbau des Charakters.— 1950.— S. 48.
112. Скажімо, Веллек говорить про «двоєдиність серця і сумління» (там само.— С. 48, 248).

    Августа Феттер про «взаємозалежність» серця і сумління, причому розуміє серце як жіночий принцип, а сумління — як чоловічий (*A. Vetter.* Natur und Person.— 1949.— S. 218).
113. *F. J. J. Buytendijk.* Wege zum Verständnis der Tiere.— 1938.— S. 136.
114. *W. Stern.* Allgemeine Psychologie.— 1935.— S. 742.
115. *E. Bleuler.* Lehrbuch der Psychiatrie.— 4 Aufl.— S. 291.
116. *K. Schneider.* Psychopathologie der Gefühle und Triebe.— 1936.— S. 16.
117. *K. Jaspers.* Allg. Psychopathologie.— 3 Aufl.— S. 83.
118. *K. Schneider.* Psychopathologie der Gefühle und Triebe.— 1936.— S. 16.
119. *L. Klages.* Grundlagen der Charakterkunde.— 1948.
120. *W. Stern.* Allgemeine Psychologie.— S. 103.
121. *F. Kraus.* Allgemeine und Spepezielle Pathologie der Person.— 1926. Kraus gebraucht den Terminus Tiefperson spezieller als Rothhacker.
122. *G. R. Heyer.* Das körperlich-seelische Zusammenwirken in den Lebensvorgängen.— 1925; *Ferner*: Der Organismus der Seele.— 2 Aufl.— 1937.
123. *Goethe.* Dichtung und Wahrheit.
124. Nietzsches Werke, Kröners Taschenausgabe.— II Band.— S. 109.
125. Про відмінність радості й вдоволення див. с. 207.
126. Про автентичність і неавтентичність див. с. 468 і далі.
127. *J. Bahnsen.* Mosaiken und Silhoueten, heraus. Von A. Görland, 1931.— S. 154.— Über stimmungslabile Psychopathen vgl. J. Lange, Kurzgefasstes Lehrbuch der Psychiatrie.— 1936.— S. 215 f.

128. Щодо феномену циклотимії див. *E. Kretschmer*. Körperbau und Charakter. Серед літератури про настрої передусім див.: *F. O. Bollnow*. Das Wesen der Stimmungen.— 1940. (Нове видання вийшло в 2008 р.).

129. *E. Rohde*. Psyche., Kröners Taschenausgabe.— Bd. 61.— S. 148 f.

130. *Nietzsche*. Die Geburt der Tragödie. Werke, Kröners Taschenausgabe Bd. 1.— S. 142.

131. Там само.— С. 59.

132. *Plutarch*. Röm. Heldenleben. Kroners Taschenausgabe.— S. 300 f.

133. *G. Ewald*. Temperament und Charakter.— 1924.

134. *K. Schneider*. Die psychopathischen Perssönlichkeiten.— 1934.— S. 109.

135. *F. Gundolf*. Goethe.— 1918.— S. 33.

136. Про автентичність і неавтентичність див. с. 468 і далі.

137. Необхідність зробленого тут розрізнення гордості й зарозумілості випливає, серед іншого, з того, що хоч ми й закидаємо людині брак гордості як гріх перед самоповагою, але ніколи не закидаємо браку гордовитості.

138. Паралельною до відмінності гордовитості й гордості є відмінність догідливості (підлабузництва) та покори. Догідливість наголошує на власній меншовартості завдяки тривалому акцентованому вказуванню на ціннісну вищість іншого, отже, вона містить жест самоприниження і водночас позирає на визнання самоприниження. Натомість покора є добровільним і самозрозумілим підпорядкуванням вищій цінності, послужливим, але не прислужливим ставленням до цієї цінності, проте водночас це ставлення не містить зовнішнього жесту, що стосувався б вищої цінності як captatio benevolentiae.

139. *Lichtenberg*. Aphorismen. Ausw. Deutsche Bibliothek.— S. 41.

140. *G. W. Allport*. Persönlichkeit.— 1949.— S. 179. (Найновіше видання: Personality, a Psychological Interpretation.— 1960.— *Ред.*).

141. Там само.

142. *K. Jaspers*. Nietzsche.— 1936.— S. 315.

143. *J. P. Sartre*. L'existentialisme est un humanisme.— 1946. (Нове видання вийшло в 2000 р.— *Ред.*).

ЧАСТИНА ТРЕТЯ.
ЗОВНІШНІЙ ОБСЯГ ПЕРЕЖИВАННЯ

1. *W. Wundt*. Grundzüge der physiolog. Psych.— 3 Bd.— 1 Aufl.— 1874.— H. H. Grundzüge der Psychologie.— 1911; *J. Fröbes*. Lehrbuch der Experimentellen Psychologie.— 2 Bd.— 1923; *J. Lindworsky*. Experimentelle Psychologie.— 1931; *H. Rohracher*. Einführung in die Psychologie.— 6 Aufl.— 1958.

2. *P. Hofstätter*. Psychologie, Fischer-Lexokon.— 1957.— S. 161.

3. *E. Kretschmer*. Medizin. Psychologie.— 1939.— 5 Aufl.— S. 18 f.

4. *E. Kretschmer.* Medizin. Psychologie.— 1939.— 5 Aufl.— S. 18.
5. *G. Simmel.* Soziologie.— 1922.— S. 489.
6. *F. J. J. Buytendijk.* Wege zum Verständnis der Tiere.— 1938.— S. 86.
7. Там само.— С. 82.
8. Там само.— С. 102.
9. Там само.— С. 104.
10. *F. Hempelmann.* Tierpsychologie.— 1926.
11. *H. Rohracher.* Einführung in die Psychologie.— 1958.— S. 284.
12. Див. ґрунтовні розвідки: *A. Vetter.* Natur und Person, Umriß einer Anthropognomik.— 1949.
13. *J. Lindworsky.* Experimentelle Psychologie.— 1931.— S. 23.
14. Нещодавно завдяки дуже складним експериментам, які робили І. Колер і Г. Марте за допомоги обертального дзеркала, остаточно встановили, що немає жодних незмінних просторових значень, а визначення «вище» і «нижче» відбувається на підставі тих органів, які опосередковують для нас дію сили тяжіння. *H. Rohracher.* Einführung i. d. Psych.— 1958.— S. 116.
15. *K. Wilde.* Der Punktreiheneffekt und die Rolle der binokularen Querdisparation beim Tiefensehen. Psycholog. Forschung.— Bd. 23 (1950).— S. 223 ff.
16. *Chr. v. Ehrenfels.* Über Gestaltqulitäten.— 1890.
17. *F. Sander.* Experimentelle Ergebnisse der Gestaltpsychologie // Bericht über den X. Kongreß für experimentelle Psychologie.— 1928, а також стислий та зрозумілий виклад: *D. Katz.* Gestaltpsychologie.— 2 Aufl.— 1948. Дуже докладно про проблеми та результати ґештальтпсихології див.: *W. Metzger.* Psychologie.— 1954.
18. *F. Sander.* Experimentelle Ergebnisse der Gestaltpsychologie // Bericht über den X. Kongreß für experimentelle Psychologie.— 1928.— S. 32.
19. *W. Köhler.* Die physischen Gestalten in Ruhe und im stationören Zustand.— 1920. Vgl. zum folgenden auch B. Petermann, Wesensfragen seelischen Seins.— 1938.— S. 28 ff.
20. *O. Tumlirz.* Anthropologische Psychologie.— 1939.— S. 407.
21. *W. Stern.* Allgemeine Psychologie.— S. 15.

21а На значущий характер ґештальтів, а також на поєднання спонтанності та рецептивності у процесі сприйняття вказує передовсім Мішот: *A. Michotte van den Berck* // A History of Psychology in Autobiography.— 1952.

22. *D. Katz.* Handbuch der Psychologie.— 1951.— S. 22 f.
23. *M. Scheler.* Die Wissensformen und die Gesellschaft.— 1926.— S. 430.
24. *F. J. J. Buytendijk.* Wege zum Verständnis der Tiere.— 1938.— S. 112.
25. Цитовано за вид. *L. Klages.* Der Geist als Widersacher der Seele.— 2 Bd.— Anm. 6.
26. *P. Hofstaetter.* Psychologie, Fischer-Lexikon.— 1957.— S. 45.

27. *D. Katz.* Handbuch der Psychologie.— 1951.— S. 85: «Певна річ, усе, що ми бачимо, наділене досвідним знанням, але не ця обставина насамперед підводить нас до того, що речі конституються у нашому полі бачення. Радше, навпаки, речі конституються як єдності на підставі чогось іншого, глибшого, і лише це є передумовою того, що ми можемо набувати досвіду на речах».
28. Взаємозв'язок між тематикою прагнень і сприйняттям висвітлили у численних дослідженнях американські психологи, серед яких передусім треба згадати роботи Дж. С. Брунера та Л. Постмана. Найкраще узагальнення попередніх досліджень і результатів пропонує збірка «Perception, an Approach to personality» *R. R. Blake & G. V. Ramsey*, Eds. (1951). Принципове в обговорюваному взаємозв'язкові формулює G. Murphy у своїй книзі «Personality» (1947) так: «...зі зміною напрямку наших потреб, ми буквально бачимо по-різному... Залишається факт, що потреби відіграють важливу роль як у керуванні формуванням структури нашого сприйняття, так і у керуванні структурою наших моторних звичок» (с. 338 і далі).
29. *D. Katz.* Handbuch der Psychologie.— S. 23.
30. *H. Ebbinghaus.* Grundzüge der Psychologie.— S. 533 f.
31. *F. J. J. Buytendijk.* Wege zum Verständnis der Tiere.— 1938.— S. 105.
32. *W. Köhler.* Psychologische Probleme.— 1933.— S. 48.
33. Про це див. с. 396.
34. Про увагу див. с. 496 і далі.
35. *W. Köhler.* Psychologische Probleme.— 1933.— S. 179.
36. Там само.— С. 181.
37. Там само.
38. Там само.— С. 182.
39. *H. Ebbinghaus.* Grundzüge der Psychologie.— 2 Bd.— 1913.— S. 280.
40. *E. Bleuler.* Lehrbuch der Psychiatrie.— 1923.— S. 83.
41. Там само.— С. 75.
42. *J. Lange.* Kurzgefaßtes Lehrbuch der Psychiatrie.— 1936.— S. 52.
43. Там само.— С. 142.
44. *P. Janet.* Der Geisteszustand der Hysterischen.— 1894.
45. *E. Kretschmer.* Med. Psychologie.— 1922.— S. 40.
46. *W. Stern.* Beiträge zur Psychologie der Aussage.— 1903; *O. Mönkemüller.* Psychologie und Psychopatologie der Aussage.— 1930.
47. *O. Mönkemüller.* Psychologie und Psychopatologie der Aussage.— 1930.— S. 23.
48. *K. Bühler.* Die geistige Entwicklung des Kindes.— 6 Aufl.— 1930.
49. *K. Groos.* Die Spiele der Menschen.— 1899.
50. *K. Bühler.* Die geistige Entwicklung des Kindes.— 6 Aufl.— 1930.— S. 331.

51. *H. Schjelderup.* Psychologie.— 1928.— S. 201 ff.
52. *W. McDougall.* Aufbaukräfte der Seele.— 1947.— S. 183.
54. *Ph. Lersch.* Seele und Welt.— 1942.
53. *N. Hartmann.* Das Problem des geitigen Seins.— 1933.— S. 130.
55. *W. Stern.* Allgemeine Psychologie.— 1935.— S. 451.
56. *W. Dilthey.* «Goethe und die dichterische Phantasie» in «Das Erlebnis und die Dichtung».— 4 Aufl.— 1931.— S. 181–182.
57. Там само.— С. 184.
58. «Необхідне та внутрішнє сполучення фантазії та емоційного життя» висвітлив А. Фетер (Die Erlebnisbedeutung der Phantasie.— 1950) і цим самим виявив «місце фантазії у душевному устрої».
59. *K. Jaspers.* Philosophie.— 1948.— S. 536; H. Kunz у своїй цікавій книжці «Антропологічне значення фантазії» (1946) зробив роль, яку відіграє фантазія у цілості нашого існування, провідною ниткою та відправною точкою філософської антропології, хоча при цьому у ході реалізації цього завдання «схоплене у найширшому сенсі поняття фантазії майже цілковито зникає з поля зору» (*Bollnow.* Philosophie der Sehnsucht // Die Sammlung.— 1948).
60. *W. Stern.* Allgemeine Psychologie.— 1935.— S. 451.
61. *M. Heidegger.* Kant und das Problem der Metaphysik.— 1929.
62. *A. Gehlen.* Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt.— 1940.— S. 248.
63. *К. Ясперс.* Про істину: «Виразне мислення є лише з мовою. Безмовне мислення є зародком мислення або ущільненою формою вже здійсненого мовного мислення, яке може бути безпосередньо присутнім у нашій свідомості як ціле, яке можна розгорнути» (с. 276).
64. Див. с. 375 цієї книжки.
65. *J. Piaget.* La psychologie de l'intelligence.— 1947.
66. *K. Jaspers.* Von der Wahrheit.— 1947.— S. 279.
67. *K. Bühler.* Abriß der geistigen Entwicklung des Kindes.— 1930.
68. *K. J. Grau.* Grundriß der Logik.— 1929.— S. 79.
69. *O. Kroh.* Entwicklungspsychologie des Grundschulkindes.— 1935.— S. 276.
70. *O. Selz.* «Über die Gesetze des geordneten Denkverlaufs» (1911) und «Zur Psychologie des produktiven Denkens und des Irrtums» (1912).
71. *A. Messer.* Psychologie.— 1934.— S. 256.
72. *B. Petermann.* Wesensfragen seelischen Seins.— 1938.— S. 93.
73. *A. Gehlen.* Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt.— 1940.— S. 389. (Найновіше видання вийшло в 2009 р.— *Ред.*).
74. Там само.
75. *Hegels.* Ästhetik, ausgew. von A. Baeumler.— 1922.— S. 38.

76. *W. Stern.* Allgemeine Psychologie.— 1935.— S. 414.
77. Там само.— С. 414.
78. Там само.— С. 421.
79. Там само.— С. 422. На тему однобічного знецінення інтелектуально-інструментальної функції мислення з боку Л. Кляґеса (*L. Klages.* Der Geist als Widersacher der Seele) див.: *P. Lersch.* Der Mensch in der Gegenwart.— 1947.— S. 97 і наступні.
80. *E. Rothacker.* Die Schichten der Persönlichkeit.— 1947.— S. 52.
81. Там само.
82. *J. A. Bierens de Haan.* Die tierischen Instinkte u. ihr Umbau durch Erfahrung.— 1940.— S. 23.
83. *Rohracher.* Einführung in die Psychologie.— 1958.— S. 363.
84. *P. Schilder.* Medizinische Psychologie.— 1924.— S. 76.
85. Там само.— С. 77.
86. Там само.
87. *M. Palágyi.* Wahrnehmungslehre.— 1924.
88. *F. J. J. Buytendijk.* Wege zum Verständnis der Tiere.— 1938.— S. 137.
89. *K. Lewin.* A Dynamic Theory of Personality.— 1935; Principles of Topological Psychology.— 1936; Field Theory in Social Science.— 1951 (hierin bes. der Aufsatz: Behavior and Development as a Function of the Total Situation).
90. *L. v. Bertalanffy.* Das Gefüge des Lebens.— 1937.— S. 142.
91. *K. Bühler.* Abriß der geistigen Entwicklung des Kindes.— 1919.— S. 8.
92. *L. v. Bertalanffy.* Das Gefüge des Lebens.— 1937.— S. 142 f.
93. *J. H. Fabre.* Souvenirs Entomologiques.— 1924.
94. *W. McDougall.* Aufbaukräfte der Seele.— 1947.
95. *J. A. Bierens de Haan.* Die tierischen Instinkte u. ihr Umbau d. Erfahrung.— 1940.
96. *F. J. J. Buytendijk.* Wege zum Verständnis der Tiere.— 1938.
97. *V. v. Weizsäcker.* Der Gestaltkreis.— 1940.
98. *K. Lorenz.* Über die Bildung des Instinktbegriffs. In: Die Naturwissenschaften.— 1937.
99. *N. Tinbergen.* Instinktlehre.— 1952.
100. *J. A. Bierens de Haan.* Die tierischen Instinkte u. ihr Umbau d. Erfahrung.— 1940.— S. 23 f.
101. *W. Stern.* Psychologie der frühen Kindheit.— 1927.— S. 47.
102. Там само.— С. 48.
103. *K. Bühler.* Abriß der geistigen Entwicklung des Kindes.— 1919.— S. 8.
104. *F. J. J. Buytendijk.* Wege zum Verständnis der Tiere.— 1938.— S. 203.

105. *C. L. Hull.* Principles of behavior.— 1943.

106. *E. C. Tolman.* Purposive behaviors in animals and men.— 1932.

107. *H. Rohracher.* Einführung in die Psychologie.— 1958.— S. 278.

108. *W. Köhler.* Intelligenzprüfungen an Anthropoiden. Abh. der Berl. Akad. der Wissensch.— 1917; vgl. zum Folgenden auch *K. Bühler.* Abriß der geist. Entwicklung des Kindes.— 1919.

109. *W. Stern.* Psychologie der frühen Kindheit.— 1927.— S. 65.

110. *Ch. Bühler.* Kindheit und Jugend.— S. 83.

111. *W. Stern.* Psychologie der frühen Kindheit.— 1927.— S. 63.

112. *K. Bühler.* Abriß der geistigen Entwicklung des Kindes.— 1919.— S. 49.

113. Там само.— С. 17.

114. *W. Stern.* Allgemeine Psychologie.— 1935.— S. 424.

115. *W. Wundt.* Physiolog. Psychologie.— 6 Aufl.— Bd. III.— S. 223.

116. *E. Bleuler.* Zschr. f. Psychol.— Bd. 69.— S. 61.

117. *H. Ebbinghaus.* Grundzüge der Psychologie.— Bd. I.— 1911.— S. 563.

118. *L. Klages.* Handschrift und Charakter.— 19–20 Aufl.— S. 14.

119. *N. Ach.* Über den Willensakt und das Temperament.— 1910.— S. 247.

120. Nietzsches Werke. Kröners Taschenausgabe.— Bd. IX.

121. *K. Jaspers.* Psychologie der Weltanschauungen.— 1922.— S. 361.

122. *W. Stern.* Allgemeine Psychologie.— S. 548.

123. *P. Schilder.* Med. Psych.— 1924.— S. 74 f.

124. Про ухвалення рішень див.: емпіричне дослідження: *H. Thomae.* Der Mensch in der Entscheidung.— 1960.

ЧАСТИНА ЧЕТВЕРТА.
ОСОБИСТА НАДБУДОВА

1. *H. Kunz.* Die Anthropologische Bedeutung der Phantasie.— 1946.— Bd. 1.— S. 16.

2. *W. Stern.* Allgemeine Psychologie.— 1938.— S. 390.

3. У будь-якому разі щодо воління В. Штерн також говорить про «надбудову вольової поведінки» (Загальна психологія, с. 545), як і взагалі в його викладі душевного життя постійно прозирає думка про шари, хоча він все-таки не робить її провідним поглядом загального орієнтування своєї «персоналістичної» психології.

4. *H. Kunz.* Die anthropologische Bedeutung der Phantasie.— Bd. I.— S. 16.

5. *Schopenhauer.* Die Welt als Wille und Vorstellung.— 2 Teil.— Kap. 19.— Abs. 5.

6. *Th. M. Newcomb.* Sozialpsychologie, deutsche Übers.— 1959.— S. 512 ff.

7. Див. Пфалерове розрізнення у людини тривких і плинних змістів: *Pfahler.* Vererbung als Schicksal.— 1932.
8. На цьому моменті жертви передовсім наголошує: *E. Grassl.* Die Willensschwäche.— Beiheft 77.— Ztschr. f. Ang. Psych.
9. *W. Dilthey.* Ges. Schr.— VII.— S. 206.
10. *A. Carrel.* Der Mensch — das unbekannte Wesen. Deutsche Übers. o. J.— S. 193.
11. Nietzsches Werke. Kröners Taschenausgabe.— Bd. 2.— S. 114.
12. *R. Kirchhoff.* Zur Phänomenologie des Wollens. In: Bericht ü. d. 21. Kongreß d. Deutschen Ges. f. Psychologie.— 1958.— S. 75.
13. *Roenau.* Phänomenologie und Pathologie des Willens. Ztschr. f. d. ges. Neur. u. Psychiatrie.— 157 Bd.— 1937.
14. *T. K. Österreich.* Die Phänomenologie des Ich in ihren Grundproblemen.— 1910.— S. 220.
15. *E. Grassl.* Die Willensschwäche.— 1937 (Beiheft 77 der Ztschr. Für angew. Psych).

ЧАСТИНА П'ЯТА.
ТЕКТОНІКА ОСОБИ

1. Див. Н. Гартман, який під поняттям афекту узагальнює те, що ми розуміємо під розмаїттям ендотимних переживань: «Для усієї внутрішньої структури... світ афектів є матеріалом». Вони є «корінням... душевної сили... вони є матерією внутрішнього змісту життя, підґрунтям його повноти» (Ethik.— 1926.— S. 397).

1а. *L. Klages.* Der Geist als Widersacher der Seele.— 3 Bd.— 1929–1932.

2. Див. у Ніцше: «Велич характеру полягає не у тому, що людина не має афектів, навпаки, коли їх має силу-силенну, і велич полягає у приборканні цих афектів» (Wille zur Macht, Aphor. 928).

2а. Фройд схоже характеризує душевну зміну індивіда під час безпосереднього утворення мас: «Психічна надбудова, що в окремих індивідів розвинута по-різному, відкидається, втрачає силу, натомість виринає (активізується) однаковий несвідомий фундамент» (*S. Freud.* Massenpsychologie und Ichanalyse, Ges. W.— Bd. XIII.— London, 1940.— S. 78).

3. *G. Le Bon.* Psychologie der Massen, deutsche Übersetzung in Kröners Taschenausgabe.— Bd. 99.— S. 19.
4. *K. Jaspers.* Allgemeine Psychopathologie.— 4 Aufl.— S. 72.
5. *E. Kretschmer.* Medizinische Psychologie.— 1950.— S. 105.
6. Там само.
7. Там само.— С. 107.
8. *Ph. Lersch.* Der Traum in der deutschen Romantik.— 1922.— S. 15.

9. Тут ми маємо на увазі продовження роману, як його за словами Тійка спланував поет. Див. *Haym.* Die romantische Schule.— Berlin 1920.— S. 444 ff.
10. *Th. Mommsen.* Römische Geschichte.— III Bd.— V Buch.— Kap. XI.
11. *R. Tiele.* Person und Charakter.— 1940.— S. 10.
12. Там само.— С. 22.
13. *H. F. Hoffmann.* Die Schichtteorie.— 1935.— S. 75 ff.
14. *G. Heymans.* Psychologie der Frau.— 1910.
15. *Ph. Lersch.* Vom Wesen der Geschlechter.— 1947.
16. *L. Klages.* Grundlagen der Charakterkunde.— 7–8 Aufl.— 1936.— S. 91.
17. Там само.
18. Див. с. 432.
19. *O. F. Bollnow.* Das Wesen der Stimmungen.— 1941.— S. 101.
20. Там само.— С. 102.
21. *K. Schneider.* Der triebhafte und der bewußte Mensch, Jb. f. Charakterol.— I Bd.— S. 350.
22. Там само.
23. *Dostojewski.* Die Dämonen. Übertragen von E. K. Rechlin.— Piper-Verlag, 1921.— S. 973 f.
24. Наприклад, німецький закон про суд у справах неповнолітніх (§ 3) визначає початок «осудності» молодої людини так, що вона «на час вчинку була достатньо зрілою згідно зі своїм моральним і духовним розвитком, щоб зрозуміти протиправність вчинку та діяти згідно з цим розумінням», та припускає, що цього стану зазвичай досягають на 14 році життя.
25. *E. Spranger.* Psychologie des Jugendalters.— 1925.— S. 58.
26. *Fr. Giese.* Das freie literarische Schaffen bei Kindern und Jugendlichen.— 1924.
27. *O. Kroh.* Entwicklungspsychologie des Grundschulkindes.— 1935.
28. *G. C. Lichtenberg.* Tag und Dämmerung, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung.— 1941.— S. 262.
29. *K. Joël.* Nietzsche und die Romantik.— 1905.— S. 74.
30. *S. Freud.* Traumdeutung.— 1911.— S. 16.
31. Там само.
32. *E. Kretschmer.* Medizinische Psychologie.— 1950.— S. 103.
33. *S. Freud.* Die Traumdeutung.— S. 165.
34. *K. Jaspers.* Allgemeine Psychopathologie.— 4 Aufl.— S. 619.
35. *A. Pfänder.* Psychologie der Gesinnungen. Jahrbuch für Philosophie und phänomenol. Forschung.— I, III Bd.
36. *K. Jaspers.* Psychologie der Weltanschauungen.— 1925.

37. *G. Freyer*. Theorie des objektiven Geistes.— 1923.— S. 15 ff.; *L. Klages*. Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft.— 3–4 Aufl.— 1923.

38. Лерш вказує на спорідненість рідковживаного у сучасній німецькій мові дієслова wesen (бути, існувати) з іменником das Wesen — сутність, що годі адекватно відобразити в українському перекладі. Лютер: «усе, що зараз живе й існує (wesen), зміцнюється» (*M. Heyne*. Deutsches Wörterbuch).

39. Див. с. 285 і далі.

40. Про неавтентичність настроїв див. *A. Pfänder*.

41. Див. с. 237 і далі.

42. На цьому внутрішньому житті мислення також наголошував В. Фрост (*Frost*. Echt und Unecht.— 1923.— S. 48): «У наших уявленнях і думках існує життєва сила, яку можна назвати серцем у мисленні. Думки можуть бути млявими або міцними». У цьому контексті слід передовсім згадати Фіхте, який у «Промовах до німецької нації» говорить про живе мислення, а заразом засвідчує релевантність питання про автентичність остільки, оскільки автентичність завжди укорінена у внутрішньому житті переживання, але внутрішнє життя є лише психологічним корелятом того, що онтологічно мислять як душевне життя. Фіхте висловлює це так: «У собі самостійне життя... є наукою лише тоді, коли думка є автентичним сенсом і переконанням мислячого... Але думка аж ніяк не є життям і переконанням, коли її мислять лише як думку про чуже життя, так всеосяжно думку можна осягнути як суто можливу думку, і так світло можна також мислити і себе, і, як наслідок, через постання цієї дійсності думки ми осягаємо її необхідність» (5 промова).

43. *K. Jaspers*. Psychologie der Weltanschauungen.— 1925.— S. 38.

44. *K. J. A. Homburger*. Vorlesungen über Psychopathologie des Kindesalters.— 1926.

45. Ichheiser, Sein und Erscheinen. Jahrbuch der Charakterologie.— V Bd.— 1928. У цьому творі докладно розглянуто «типову роль по-різному нав'язаного «явища» у структурі самосвідомості та типовий формувальний зворотний вплив цієї ролі на психічне життя».

46. Автор виявив це на підставі досвіду своєї багаторічної практичної діяльності, що підліткам, які відвідували вищу школу, було значно важче подивитися на ядро своєї особистості, ніж тим підліткам, які відвідували народні школи. У перших часто доходило до дуже складної проблеми: вони скидали з себе цивілізаційні шари аж до справжнього ядра особистості.

47. *M. Heidegger*. Sein und Zeit.— 1931.— § 27.

48. Там само.— § 35.

49. *K. Jaspers*. Psychologie der Weltanschauungen.— 1922.— S. 291 f.

50. *W. Frost*. Echt und Unecht.— 1923.— S. 130.

51. *E. Kretschmer*. Hysterie, Reflex und Instinkt.— 1923.

52. *L. Klages*. Grundlagen der Charakterkunde.— 7–8 Aufl.— VIII Kap.— 1936.

53. *E. Jaensch* und *E. Schneider*. Der Berufstypus des Schauspielers.— 1932.
54. Див. розділ «Maske» in «Nietzsche» von *E. Bertram*.— 1919.
55. *F. Stepun*. Theater und Kino.— 1932.
56. *K. Jaspers*. Psychologie der Weltanschauungen.— 1922.— S. 293 f. У своїй доповіді про «Проблеми й результати характерологічної типології» я вказав на зв'язок «нігілістичної» людини з S-типом типології Єнша. Bericht über dem XIII. Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Psychologie.— 1934.
57. *R. Jaensch* und *Mitarbeiter*. Grundformen menschlichen Seins.— 1929.— S. 334.
58. Там само.— С. 338.
59. *E. R. Jaensch*. Die Fortbildung der Eidetik. In: Brugsch und Lewy, Biologie der Person.— II Bd.— 1931.— S. 932.
60. Див. про це також на с. 491.
61. *Schopenhauer*. Parerga und Paralipomena.— § 340.
62. *A. Seidel*. Bewusstsein als Verhaegnis.— 1927.
63. Nietzsches Werke. Kröners Taschenausgabe.— IX Bd.— S. 222.
64. *F. Seifert*. Die Wissenschaft vom Menschen in der Gegenwart.— 1930.— S. 30.
65. Про формувальну силу взірця див. *E. Rothacker*. Geschichtsphilosophie. In: Handbuch der Philosophie. Hrsg. von Baeumler und Schröter.— 1934.— S. 101.
66. У цьому сенсі Л. Клаґес (Grundlagen der Charakterkunde.— 7–8 Aufl.— 1936.— S. 133) каже: «...як віск може відображати будь-яку печатку і щоразу набуває її форми, так й істеричний організм відповідає на кожен образ наслідуванням».

ЧАСТИНА ШОСТА.
ПРОБЛЕМА НЕСВІДОМОГО

1. *G. Roffenstein*. Das Problem des Unbewußten.— 1923.— S. 3.
2. *A. Homburger*. Vorlesungen über Psychopathologie des Kindesalters.— 1926.— S. 172 ff.
3. Там само.
4. *H. Rohracher*. Einführung in die Psychologie.— 1946.— S. 502.
5. *W. Stern*. Allgemeine Psychologie.— 1935.— S. 668.
6. Розрізнення флуктувальної й фіксувальної уваги запроваджене Е. Мойманом та запозичене О. Крогом, Е. Кретчмаром та Ґ. Пфалером.
7. *W. Wundt*. Grundriß der Psychologie.— 10 Aufl.— 1911.— S. 252.

8. *O. Bumke*. Das Unterbewußtsein.— 1926.— S. 186.
9. *H. Thomae*. Ztschr. f. angew. Psych.— Bd. 60.— S. 346–383.
10. Там само.— С. 346.
11. Там само.— С. 369.
12. Інші автори, приміром, Ґ. Рофенштай, кажуть про непомічене. Ми уникаємо цього виразу, тому що поняття помічання ми вже використовуємо на позначення члена душевного функційного кола, а безсвідомі чуттєві враження дуже добре помічаються у звичайному переживанні, проте не фіксуються свідомістю.
13. *K. Schneider*. Der Triebhafte und der bewußte Mensch. Jb. f. Charakterologie.— I Bd.— S. 350.
14. *G. Roffenstein*. Das Problem des Unbewußten.— 1923.— S. 3.
15. *E. Rothacker*. Die Schichten der Persönlichkeit.— 1947.— S. 10.
16. *I. G. Heyer*. Der Organismus der Seele.— 1951.
17. L. Klages im Vorwort zu der von ihm neu herausgegebenen «Psyche» des C. G. Carus.— 1926.— S. XII.
18. Там само.— С. X.
19. Там само.— С. XVI.
20. *G. Heyer*. Der Organismus der Seele.— S. 80.
21. *Nietzsche*. Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne.
22. *M. Palágyi*. Wahrnehmungslehre.— 1924.— S. 19.
23. *L. Klages*. Der Geist als Widersacher der Seele.— Bd. I.— S. 229.
24. *W. Dilthey*. Ges. Werke.— Bd. VI.— S. 313.
25. *O. F. Bollnow*. Dilthey.— 1936.— S. 864.
26. *W. Wundt*. Grundriß der Psychologie.— 1911.— S. 251.
27. Там само.
28. *E. Hering*. Там само.
29. Там само.

31 [30]. *J. Breuer* und *S. Freud*. Studien über Hysterie.— 1985.

33 [31]. *O. Bumke*. Das Unterbewußtsein.— 1926.— S. 22.

34 [32]. *C. G. Jung*. Seelenprobleme der Gegenwart.— 1931.— S. 154 ff.

35 [33]. Там само.— С. 157.

36 [34]. Там само.— С. 164.

37 [35]. *C. G. Jung*. Das Geheimnis der Goldenen Blüte.— 1929.— S. 16.

38 [36]. *C. G. Jung*. Seelenprobleme der Gegenwart.— S. 165.

39 [37]. Там само.— С. 161.

40 [38]. Там само.— С. 173.

41 [39]. Там само.— С. 175.

42 [40]. *C. G. Jung*. Das Geheimnis der Goldenen Blüte.— S. 24.

43 [41]. Там само.— С. 25.

44 [42]. *J. Goldbrunner*. Individuation, Die Tiefenpsychologie v. C. G. Jung.— 1949.— S. 121.

45 [43]. *V. E. v. Gebsattel*. Die Person und die Grenzen des tiefenpsychologischen Verfahrens. In: Stud. Gen.— 1950.— S. 275.

46 [44]. *J. Goldbrunner*. Individuation.— 1949.— S. 195.

47 [45]. Там само.— С. 194.

ЗАКІНЧЕННЯ

48 [46]. *G. Pfahler*. Der Mensch und seine Vergangenheit. Eine Besinnung über die Psychologie der Tiefe.— 1950.

49 [47]. *L. Zeise*. «Der Begriff der Tiefe», in: «Seelenleben und Menschenbild», hg. v. A. Däumling.— 1958.

50 [48]. *F. Heinemann*. «Was ist lebendig und was ist tot in der Existenzphilosophie», Zeitschrift für philosophische Forschung.— Bd. V.— 1950.— S. 23 f.: «Інтеграція розпорошених і роз'єднаних частин в одне ціле, олюднення людини і є нашим завданням».

ІМЕННИЙ ПОКАЖЧИК

Августин 174, 175, 222, 337
Адлер, А. 18, 44, 46, 108, 110, 160, 177, 181, 281-283, 460, 484, 511, 512
Александер, Ф. 50, 98
Арістотель 26, 69, 101, 152, 342

Байрон, Дж. 125
Бергсон, А. 114
Бінет, А. 319, 324
Бойтендейк, Ф. Я. Й. 319, 324
Будда 114
Бюлер, К 53, 118, 350

Вайльд, О. 120
Вебер, М. 138, 327, 328
Веллек, А. 534
Віндельбанд, В. 66
Вундт, В. 46, 108, 193, 194

Гайдеґґер, М. 267, 268
Гартман, Е. фон 155, 270, 286
Гартман, Н. 89, 232
Геґель, Ґ. В. Ф. 155, 270

Ґелен, А. 50, 111-113
Ґете, Й. В. фон 26, 114, 118, 167, 182, 210, 224, 226, 227, 248, 258, 277, 354

Декарт, Р. 45, 90
Джеймс, В. 140, 149, 259
Дільтай В. 41, 77, 81, 82, 188
Достоєвський, Ф. 144, 137, 142, 159, 251

Еббінґгаус, Г. 315, 339
Екгарт, Майстер 114

Єнш, Е. Р. 89, 332

Кант, І. 69, 78, 81, 110, 121, 170, 175, 216, 218, 225, 235, 239, 320, 356, 357
Каррел, А. 230
Карус, К. Ґ. 67
Кателл, Р. Б. 63
Келер В. 40, 311, 314, 315, 343
К'єркеґор, С. 121, 125, 268

Клаґес, Л. 58, 90, 111, 165, 182, 186, 195, 252
Кречмер, Е. 153, 154, 218, 223
Кро, О. 377, 387, 450
Крюґер, Ф. 40, 61, 62, 191, 193, 194

Левін, К. 40, 108, 317
Лоренц, К. 320
Лерш, Ф. 15-22, 237, 353

МекДуґалл, В. 38 108, 111, 188

Ніцше, Ф. 46, 66, 72, 82, 125, 135-137, 143, 221-223, 260, 270, 279, 287, 288
Новаліс 45

Олпорт, Ґ. 17, 131
Ортеґа-і-Ґассет, Х. 153

Павлов, І. П. 379, 380, 386, 527
Платон 101, 167, 174, 226, 230, 235, 236, 321, 357
Плутарх 272
Пфендер, А. 43, 111

Роджерс, К. 17, 353, 533
Ротгакер, Е. 34, 90, 97, 102
Рудерт 112

Сартр, Ж-П. 241, 287
Спіноза, Б. 166
Стендаль 225, 227, 228

Фройд, З. 88, 99, 108, 110, 121, 123, 176, 177, 181, 344
Фромм, Е. 526

Шелер, М. 194, 219, 318
Шекспір, В. 259, 264
Шнайдер, К. 496, 530
Шельдон, В. Г. 153, 154, 433
Шопенгауер, А. 35, 46, 107, 110, 111, 129, 174, 215, 221, 222, 234, 235, 269, 285
Шпранґер, Е. 81, 138
Штерн, В. 7, 111, 182, 192, 241, 248, 256, 315, 348, 354

Юкскюль, Я. Й. фон 25, 34, 183, 188, 300, 316, 317
Юнґ, К. Ґ. 18, 44, 153

Ясперс, К. 16, 85, 86, 126, 331, 355

ПРЕДМЕТНИЙ ПОКАЖЧИК

Абсолют, шукання 171, 234
Агресія 53, 160, 180
Адаптація 29, 45
Акцентуючі поняття 42, 43, 52
Амбівалентні почуття 249, 377
Амнезія 346
Антропологічні питання 65
Антипатія 10, 215-216, 219, 248, 348
Апперцепція 14, 490, 492
Асоціації 46, 341
Аспекти, різні в психології 52
переживань 249
поведінки 378
результатів 384
Афекти 91, 98, 192, 207

Безкорисливість 134
Безсенсовність 288
Біль 97, 103, 196, 220
Благоговіння 50, 236
Боязнь 153, 207

Вдоволеність 210, 284
Вдячність 213, 239
Великодушність 147
Веселість 143, 171, 261
Взаємозв'язки 31, 34, 63, 81, 95, 103, 165
каузальні 85
мотиваційні 83
смислові 83
Відраза 198
Відчай 51, 193, 247
Відчуття і подразнення 294
Відчуття 294
органи шкіри 296
поріг збудження 323

різницевий контраст ... 326
специфічні енергії ... 322
Витіснення ... 451
Воля ... 397
поняття ... 397
свобода ... 404
рішучість ... 420
самостійність ... 423
«сила волі» ... 425
техніка хотіння ... 431
«Воно» ... 88, 90, 406-408, 426, 429, 497

Генетична програма ... 33
Герменевтичне коло розуміння ... 77
Гіркота ... 264
Глибина переживань ... 253
Глибина почуттів ... 253
Глибокодушність ...
Глузування ... 218, 239
Глум ... 219, 239
Гнів ... 111, 193, 233
Гумор ... 288

Ґештальт ... 311

Добродушність ... 60, 144
Довіра ... 209
Довкілля ... 29, 96, 107, 115, 126
і довколишній світ ... 29, 34, 38
Досада ... 98, 199
Дотепність ... 418

Егоїзм ... 129, 209
дитини ... 129
здоровий ... 132
колективний ... 135
Експеримент ... 77
Експресія ... 76
Екстаз ... 269
Емоції ... 34, 90, 184, 189, 196, 204, 209, 212, 213, 230
Емоційно-динамічне єство ... 105
Емпатія ... 219

Ендокринні залози 95

Єдність тіла і душі 97

Жах 203
Життєздатність (біотонус) 96, 274
Життєрадістність 260

Заздрість 210
Закоханість 226
Зарозумілість 138, 144, 154, 181, 253, 279-283, 289, 501
Захват 203
Зацікавлення 85, 165, 227, 230, 252, 318, 348, 472
Здатність до абстракцій 411
Здатність до переживань 250
Здібності і прагнення 181
Зір 303
Злоба 111, 139, 159, 161
Зловтіха 212
Зневага 216

Ідея (тлумачення) 66, 155
Ілюзії (оптичні) 160
Імпотентність почуттів 251
Індивідуальне самобуття, три аспекти 127
Інсайт 391
Інтегральний взаємозв'язок 33
Інтерес 165
Інтуїція 85, 353, 356-357, 496

«**К**айф» 197
Каяття 214
Кінестетичне відчуття 297
Кмітливість 391, 419
Компенсація почуття меншовартості 213, 281
Комунікативний зв'язок 29
Константність 328
кольорів 328
розмірів 329
ґештальтів 330
Кохання 156, 227

Лібідо 121
Любитель насолод 120

Любов 223
статева (секс) 155
гуманна 153, 227
до чогось (іншого, ніж люди) 167, 231
здатність любити 229
Людина 443
характер 443
рішуча 448
емоційна 443
компульсивна 447
яка піддається впливу настрою 446
раціональна 443
Лють 207

Меншовартість 213
Метафізична потреба 35
Мислення 357
ненаочне 412
наочне 412
самостійність 415
ноетичний горизонт 417
рухливість 418
дотепність 418
глибокодушність .....
форми будови 360
і мова 357
і поняття 361
формування понять 363
ідейно-інтуїтивна функція 371
раціонально-технічна функція 369
Мистецьке захоплення 234

Надія 243
«Над-Я» 88
Настрій 258
життєрадісність 260
веселість 261
сум 262
лабільність 266
періодичність 266
Наївність 130, 487

Невдоволеність 210, 284
Недовіра 209
Нейропсихологія мозку 20
Ненависть 230
Неприємно 39, 46, 119
Несвідоме 484
підсвідомо- 492, 494, 498, 507
неосмислено- 495
органічно- 498
диспозиційно- 504
витіснене 507
колективне 512
Нігілізм 287
Нудота 198
Нудьга 198
Нюх 298

Образне враження і предметне схоплення 410
Огида 199
Огидливість 199
Озлоблення 145
Оптимізм 286
Особиста надбудова 377, 407
Особова самобутність 436, 461
Очікування 242

Пам'ять 47
досвідна 334-338
згадування 334
закономірності 337
репродуктивна 336
розлади 346
Первинна уява 320
Переживання 33
глибина 126, 253
дитяче 38
життєвої основи 103
функційне коло 33
Переляк 204
Песимізм 286
Поведінка 378

на основі досвіду 388
інстинктивна 384
усвідомлена (кмітлива) 391
рушійно-безпосередня 396
вольова 391
спрямованість (інтенційність) 28, 110, 119, 379
автоматичні вчинки 402
теорія рефлексів 379
безцільна поведінка 394
планова 403
Побоювання 244
Повага 216
Подив 193, 231
Подразник 297
Поняття 361
Поразка 211
Потреби 107
Потяги 184
Почуття 184
глибина 184
бути схваленим 211
бути скривдженим 211
долі 242
ноетичні 230
заразливість 220
меншовартості 213
метафізичне 235
нормативні 232
обов'язку 170
рівень збудження 252
сатисфакції 212
справедливості 223, 232, 239, 248
фізичні 257
Пошана 218
Прагнення 107, 119, 148, 151, 154, 163, 165, 181, 212, 213
Претензії, рівень 143
Приємність 197
Психологія 25, 51, 518
вікова 55

глибинна 518
мас 437
індивідуальна (Адлера) 518
соціальна 64
Психосоматична медицина 98
Психосоматичний зв'язок 54, 84, 94
Психофізика 295

Радість 201
Ревнощі 211
Резиґнація 246
Релігійні шукання 18, 172
Релігія 175
Ретельність 163
Рушійні сили душевного життя 106, 184
ідентифікація і класифікація 193
теорії моністичні 110

Садизм 123, 138, 161
Самовідчуття 270
аристократичне 277
демонічне 277
меншовартості 281
нарцистичне 278
некритичне 276
об'єктивно-опосередковане 279
підвищене 276
Самовпевненість 271
фальшива форма 280
Самозбереження 127
Самозневага 214
Самоповага 148, 214, 275
Самосвідомість 481-483
Самооформлення 26, 28-31
Самоспостереження 72
Сарказм 160
Світовідчуття 285
Себелюбство 132
Секс 35, 96, 110, 121-126, 180, 321, 438, 458-460, 510-512, 518
Серйозність 285

«Серце» 237
Симпатія 216
Слух 302
Смак 298
Смуток 201
Сновидіння 453
значення 454
і сон 453
теорія Фройда 457
Совість 237
Сором 213
Соціальна психологія 64
Соціальні прагнення 151
Спадковість 33
Співстраждання 220-223
Співчуття 219
Спогади 334-337
і фантазії 349
Спостереження над іншими 75
принагідне 77
експеримент 78
Справжність і несправжність 462
Сприймання 293
Спроектованість 36
Спрямованість 379
Стаціонарні настрої 255
Структура (характеру) 60
Структурне з'ясування 63
Суворість 133, 223
Судження і висновок 364, 366
Сум 262

Темперамент 432
Творча фантазія 352
Товариськість 65, 134, 154, 229
Тріумф 211
Тривога 267
Туга 169
Турбота 244

Увага 337, 490

пафосна ... 491
довільна ... 491
«Усі» («man», Гайдеґґер) ... 474
Утіха ... 199
Уявляння ... 331
антропологічне значення ... 332
фантазійні ... 334
Фантазія ... 348
бажаного ... 351
боязлива ... 351
гра ... 349
планувальна ... 352
творча ... 352
Феноменологічне роз'яснення ... 55
Феноменологія ... 189
Фрустрація ... 180
Функційне коло переживання ... 33
Характер ... 56
нахили ... 57
Характерологія ... 56
Харчування, вплив на душевні процеси ... 96, 101
Хвилювання ... 205
Християнина, риси (Ґвардіні) ... 150
Цікавість ... 111, 116
Цілісність і сума ... 26
Цінності ... 114
життєвості ... 114
доцільності ... 115
трансперсональні ... 115
Цинізм ... 160
Часовий вимір ... 31
Честолюбство ... 141
Шари, душевні ... 17
інтеграція ... 26
одностороннє наголошування ... 437
Щастя ... 201
«**Я**» ... 408

ПРО НАУКОВИХ РЕДАКТОРІВ

Роман ТРАЧ народився 1927 року в Коломиї Івано-Франківської області. Працював і вчився в Німеччині, Бельгії, Франції, Канаді й США. Заслужений професор психології в університеті Сейнт-Джон Фішер коледж. Професор Трач є членом американської психологічної асоціації (APA), асоціації гуманістичної психології (AHP) та членом Наукового товариства ім. Шевченка (НТШ-А).

З 1996 року співпрацює з українськими психологами в Інституті психології ім. Г. С. Костюка АПН України. Опублікував низку статей в українських наукових журналах, спільно з професором Г. О. Баллом зредагував два томи Антології сучасної західної гуманістичної психології, які Міністерство освіти і науки України рекомендує як навчальні посібники для студентів вищих навчальних закладів.

У 2006 році став професором психології (поза штатом) у НаУКМА. Тоді ж був обраний іноземним членом Академії педагогічних наук України.

В 2012 році отримав найвищу відзнаку Академії — медаль Григорія Сковороди.

Валерія Вікторівна АНДРІЄВСЬКА — кандидат психологічних наук, завідувачка лабораторії науково-психологічної інформації Інституту психології ім. Г. С. Костюка АПН України. Автор понад 190 наукових праць.

Наукове видання

ЛЕРШ
Філіп

СТРУКТУРА ОСОБИ

Переклад з німецької
Івана Іващенка

Окремі тексти переклали
Орест Семотюк, Петро Таращук

Наукові редактори
Р. Трач, В. В. Андрієвська

Редактор *Н. М. Кравченко*
Художній редактор *Л. В. Міщук*
Технічний редактор *Т. М. Мацапура*
Коректор *Н. О. Дорожкіна*
Комп'ютерне верстання *О. Є. Кочубей*

Підписано до друку 22.08.2014 р.
Формат 60 х 100 1/16. Гарнітура "TimPuls". Папір офсетний № 1.
Ум. друк. арк.38,85. Обл.-вид. арк. 37,08.
Наклад 1000 пр. (1[ий] завод – 1-500 пр.) Зам. 13-49.

Університетське видавництво
ПУЛЬСАРИ

Адреса видавництва: 04070 Київ-70, вул. Спаська, 9/2.
Тел. (044) 425-12-75, 425-04-96, 425-01-03.
E-mail: mail@pulsary.com.ua http://www.pulsary.com.ua

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи
до Державного реєстру видавців, виготівників і розповсюджувачів
видавничої продукції, серія ДК № 4436 від 08.11.2012 р.

Віддруковано ПАТ "ВІПОЛ". 03151, Київ, вул. Волинська, 60
Свідоцтво про внесення до Державного реєстру
серія ДК № 4404 від 31.08.2012 р.
Зам. 14-558.

Лерш, Філіп

Л49 Структура особи / Філіп Лерш; наук. ред. Р. Трача і В. Андрієвської; переднє слово Р. Трача; пер. з нім І. Іващенко [та ін.]; Наук. т-во ім. Шевченка в Америці [та ін.].— К.: Унів. вид-во ПУЛЬСАРИ, 2014.— 560 с.

ISBN 978-617-615-040-4

Переживання людини, вплетені у повсякденне життя, постають як окрема дійсність, така сама реальна, як реальність фізичного світу. Теоретико-системний підхід до душевної дійсності засновує науку, яка називається психологією. Її завдання — ознайомлювати з різноманітними формами душевного життя, зробити їх зрозумілими. Таке завдання ставить перед собою і ця книга.

УДК 159.923
ББК 88.37

ISBN 978-617-615-040-4

9 786176 150404

Філіп Лерш

(1898–1972)

**У психології йдеться не про те,
щоб тлумачити психологічне знання
з точки зору якоїсь заздалегідь
виробленої ідеї людини, а про те,
щоб через аналіз і ґрунтовне
осмислення фактів душевного життя
побудувати картину
сутності людини.**

Філіп Лерш