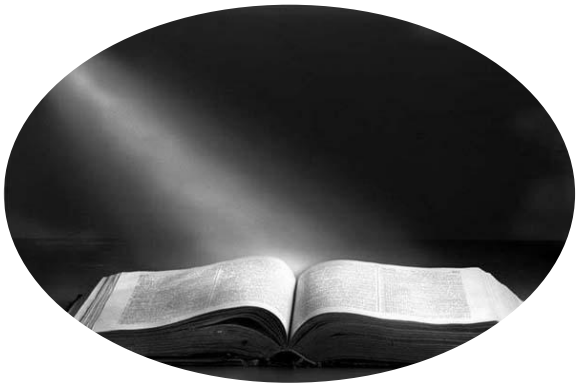
Міністерство освіти і науки України
Дрогобицький державний педагогічний університет ім Івана Франка

ФІЛОСОФІЯ



ХРЕСТОМАТІЯ

НАВЧАЛЬНИЙ ПОСІБНИК

Друге видання, виправлене і доповнене

Рекомендовано до друку Міністерством освіти і науки України як навчальний посібник для студентів вищих навчальних закладів

УКЛАДАЧ ОЛЕКСАНДР ТКАЧЕНКО

Дрогобич
2015

ББК 1 (075.8)
УДК 87 я 73

Рекомендовано до друку Міністерством освіти і науки України як навчальний посібник для студентів вищих навчальних закладів (лист № 1/11-5839 від 18.04.14)

Рецензенти:

Шабанова Ю.О – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії державного ВНЗ "Національний гірничий університет";

Ларіонова В.К. – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії та соціології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника;

Мовчан В.С. **–** доктор філософських наук, професор кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.

Відповідальний за випуск: **Возняк Володимир Степанович –** доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.

Філософія. Хрестоматія: навчальний посібник / укладач Ткаченко Олександр Анатолійович. – 2-ге видання, виправлене і доповнене – Дрогобич: Редакційно-видавничий відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2015. – 582 с.

Запропонований навчальний посібник – один із головних змістовних елементів комплекту навчально-методичної літератури з курсу "Філософія". Підбірка текстів здійснена відповідно до програми навчальної дисципліни "Філософія" для підготовки фахівців освітньо-кваліфікаційного рівня "Бакалавр". Посібник призначений студентам вищих навчальних закладів, усім, хто цікавиться проблемами філософії.

СВІТЛІЙ ПАМ’ЯТІ

ВАЛЕРІЯ ГРИГОРОВИЧА СКОТНОГО

ПРИСВЯЧУЮ

ЗМІСТ

ПЕРЕДМОВА……7

РОЗДІЛ І. ФІЛОСОФІЯ ЯК СПОСІБ ДУХОВНОГО САМОВИЗНАЧЕННЯ ЛЮДИНИ

Батіщев Г.С. Діалектичні рядки. Мудрий……10
Ільїн І. О. Філософія і життя……12
Соловйов В. С. Історичні справи філософії……15
Юркевич П.Д. Поділ філософських наук……17
Чижевський Д. І. Поняття філософії ……21
Максимович М.О. Лист про філософію……24
Мамардашвілі М. К. Філософія – це свідомість вголос……28
Кримський С.Б.Філософія як стиль життя. Інтерв'ю……32
Стус В.С. З циклу "Умовиводи"……39

РОЗДІЛ ІІ. ОСНОВНІ ЕТАПИ РОЗВИТКУ ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ

2.1. ІЗ СХІДНОЇ ФІЛОСОФІЇ

Тіпітака……42
Конфуцій. Велике вчення……47
Лао-цзи. Дао Де Цзин……53

2. 2. ІЗ АНТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ

Мілетська школа: **Фалес, Анаксімандр, Геракліт**……60
Платон. Бенкет……64
Аристотель. Метафізика……79
Аристотель. Нікомахова етика. Книга восьма……84
Епікур. Лист до Геродота……101
Епікур. Лист до Менекея……102
Епікур. Головні думки……103
Сенека. Моральні листи до Луцілія. Лист V……106
Аврелій М. Наодинці з собою. Роздуми……108
Прокл. Першооснови теології……117

2. 3. ІЗ СЕРЕДНЬОВІЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ

Августин А. Сповідь……121
Ериугена. Про розподіл природи……126

Мейстер Екхарт. Про благородну людину……..……..…….128
Таулер Й. Про троїстість людини……...……..……135
Абу Алі Хусейн Ібн Сіна. (Авіценна) Короткі вірші……..……143

2. 4. ІЗ ФІЛОСОФІЇ ДОБИ ВІДРОДЖЕННЯ

Джованні Піко делла Мірандола. Промова про гідність людини……..……146
Монтень М. Досліди. Про виховання дітей……...……....155
Роттердамський Е. Похвала Глупоти……...……..……..…...159

2. 5. ІЗ ФІЛОСОФІЇ НОВОГО ЧАСУ

Декарт Р. Міркування про метод, щоб правильно спрямувати свій розум
і відшукати істину в науках……..……..170
Спіноза Б. Що таке віра, хто такі вірні; визначаються основи віри, і, нарешті
Сама вона відмежовується від філософії……..…...…..……188
Гельвецій К.А. Про людину, її розумові здібності та її виховання……..…192
Паскаль Б. Думки…….…..203

2. 6. ІЗ НІМЕЦЬКОЇ КЛАСИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ

Кант І. Критика практичного розуму (фрагменти)...……...……..…….215
Фіхте Й.-Г. Призначення людини. Книга перша. Сумнів……..……225
Фіхте Й.-Г. Науковчення nova methodo: Попереднє зауваження…….227
Гегель Г. Хто мислить абстрактно……...……..……..231
Гегель Г.Феноменологія духу. Передмова.…….……..……..236

2. 7. ІЗ ЗАРУБІЖНОЇ ФІЛОСОФІЇ XIX – XX СТ.

Маркс К. Влада грошей у буржуазному суспільстві……..……259
К'єркегор С. Хвороба до смерті…….…….....…….264
Достоєвський Ф.М. Легенда про великого інківизитора……..…….268
Бердяєв М.О. Легенда про великого інквізитора" – вершина
творчості Достоєвського ……...…….279
Сартр Ж.-П. Екзистенціалізм – це гуманізм…….....…….285
Камю А. Міф про Сізіфа. Есе про абсурд……..……..292
Гуссерль Е. Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія.
Вступ до феноменологічної філософії……...……..……...….298
Гайдеґґер М. Буття в околі речей……...……..……312
Шестов Л. Апофеоз безпідставності. Дослід адогматичного мисленн…….322

2. 8. ІЗ ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ

Турівський К. Кирила-ченця притча про людську душу,
і про тіло, і про порушення Божої заповіді…….....……..333
Смолятич К. Послання……...…… ……..…..344
Прокопович Ф. Етика……..… …..…...348
Сковорода Г. Філософські трактати……...……...……..……...353

Сковорода Г. Листи до М.І. Ковалинського……..……..……..363
Юркевич П. Серце та його значення в духовному житті людини, за вченням слова Божого……...……..365
Асмус А.Ф. Філософія в Київському університеті в 1914-1920 р.р…...……...375

РОЗДІЛ III. ПРОБЛЕМА БУТТЯ У ФІЛОСОФІЇ

Парменід. Про природу……...…...…….386
Сартр Ж-П. У пошуках буття……...……..……..389
Тілліх П. Мужність бути. Небуття і тривога……..……..395

РОЗДІЛ IV. ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ СВІДОМОСТІ ТА ПІЗНАННЯ

Скотний В.Г. Поняття "раціонального" та ірраціонального" в історії філософії…….……..……413
Гадамер Г. Що є істина ?.....426
Вебер М. Про внутрішнє покликання до науки……439
Кун Т. Структура наукових революцій……...……...…..450

РОЗДІЛ V. ПРОБЛЕМА ЛЮДИНИ У ФІЛОСОФІЇ

Шеллер М. Положення людини в космосі…….....460
Бердяєв М. О. Рабство людини у самої себе…….……466
Бубер М. Перспектива……....……..473
Табачковський В.Г. Проблеми педагогіки у світлі сучасної філософської антропології……..….……479

РОЗДІЛ VI. СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

Ясперс К. Осьова епоха.....498
Ортега-і-Гассет, Хосе. Бунт мас…….....……..505

РОЗДІЛ VII. ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ

Бердяєв М. О. Воля до життя та воля до культури……..……..…..……535
Швейцер А. Культура і етика……547
Флоренський П.О. Нотатки про християнство і культуру……...…….562

ЗАМІСТЬ ПІСЛЯМОВИ

Батіщев Г.С. Діалектичні рядки……...……..…...…….567

ПЕРЕДМОВА

Ознайомлення студентів з широким колом питань філософської проблематики допомагає створити передумови для формування мислення, "пробудження" самосвідомості, стає орієнтиром у духовних пошуках і переживаннях особистого й суспільного життя.

Але ефективна самостійна робота студентів – це не тільки їхнє прагнення до пізнання, але й наявність належного комплекту навчально-методичної літератури. Запропонована підбірка текстів – один із головних змістовних елементів такого комплекту, до якого також входять програма з курсу "Філософія", підручники, навчальні посібники у вигляді курсів лекцій, методичних матеріалів для семінарських занять та самостійної роботи студентів, підготовлених викладачами кафедри філософії імені професора В.Г. Скотного ДДПУ ім. Івана Франка. Передовсім це доробки В.Скотного, В.Мовчан, Т.Біленко, В.Здоровенка, В.Возняка, В.Бодак, В.Лімонченко, О.Ткаченка, А.Бурого та інш.

Запропонована шановним читачам хрестоматія – не перша на теренах України. Хотілося б звернути увагу на "Читанку з філософії", "Хрестоматію" укладені творчим колективом на чолі з Г.І. Волинкою, "Сучасну зарубіжну соціальну філософію" (упорядник Віталій Лях), "Хрестоматію з курсу історії середньовічної філософії" (укладач Тетяна Біленко) та інш. Фрагменти творів видатних вітчизняних і зарубіжних філософів систематизовано подані у хрестоматії за редакцією Л.В. Губерського. Послідовно в цьому напрямку працюють науковці на чолі з В.Л. Петрушенком та інші.

Відбір текстів здійснено відповідно до програми навчальної дисципліни "Філософія" для підготовки фахівців освітньо-кваліфікаційного рівня "Бакалавр". Посібник створено не тільки з урахуванням досягнень у сфері філософської культури, але, й певною мірою, відображає внутрішні, духовні пошуки укладача.

Для студентів неспеціалізованих факультетів, з різних причин, опрацювання першоджерел є складним завданням.

Хрестоматія певною мірою дає можливість розв'язати проблему безпосереднього ознайомлення студентів з класичними філософськими текстами. У читача є змога отримати ці тексти у спеціально відображеному вигляді.

Поринувши в атмосферу філософських роздумів відомих мислителів, "поставши" один на один із пошуками істини в історії філософії, студент має можливість переконатися у її життєвому значенні, зрозуміти безмежжя особливостей і складність пошуків відповіді на смисложиттєві для людини запитання. Тільки студенти повинні завжди пам'ятати: якщо філософ йде нам назустріч, то і ми повинні йти до філософа; ми можемо зустрітися тільки у точці взаємного руху (М.Мамардашвілі). Прагнення до пізнання – неодмінна умова успішного засвоєння навчального матеріалу.

Ознайомлюючись з текстами, дорогий друже, не потрібно прагнути досягнути "вершин" мислення. "Досить того, що, зосередившись над чимось близьким, над тим, що кожного з нас тут і тепер стосується, тут – у цьому закутку батьківської землі, тепер – у цю мить, ми заглибимось у щось глибше"(М.Гайдеггер).

Я усвідомлюю, наскільки відповідальною і складною є ідея підбірки текстів хрестоматії, які є лише невеличкими фрагментами духовних пошуків людства. По-перше, абсолютно неможливо в повній мірі представити хрестоматійні фігури європейської філософії. По-друге, в такого роду посібниках присутній суб'єктивізм. По-третє, йдеться про один із шляхів "зустрічі" молодої людини з філософією. Зустрічі, яка може зацікавити філософією, але й може, навпаки створити ні на що не подібний образ похмурої, сварливої, злобливої чесноти, яка перебуває на недосяжних вершинах.

Щиро вдячний всім, хто підтримав і надавав допомогу у підготовці і виданні посібника. Також готовий прийняти критичні зауваження і поради.

РОЗДІЛ І

ФІЛОСОФІЯ ЯК СПОСІБ ДУХОВНОГО САМОВИЗНАЧЕННЯ ЛЮДИНИ

БАТІЩЕВ ГЕНРІХ СТЕПАНОВИЧ
(1932 – 1990)

Г.С. Батіщев – радянський філософ. Запропонував рішення таких значимих і актуальних сьогодні проблем як глибинне спілкування, ціннісні виміри творчості, онтологія діяльності, культури, філософські проблеми освіти і виховання та інш. На початку 80-х років духовні пошуки привели Г.С. Батіщева до прийняття православ'я. Він вважав, що людсьее життя – це постійна зустріч двох бескінечних становлень: відносно абсолютного, людського, і Абсолютного, Божественного.

ДІАЛЕКТИЧНІ РЯДКИ
МУДРИЙ

Мудрий – хто, не звабившись, долає
будь-яке *посейбічне* мудрування
будь-якого замкнутого в собі світу,
будь-якого самовдоволеного буття,
що випало з безберегої навзаємності,
позбавивши себе перспектив-спрямувань
до зустрічі зі світами інакшими
і власною таємничою глибиною.
Той мудрий, хто розсуває межі
власної духовної індивідуальності
і вміщає в себе життя інакші
і живе одночасно багатьма життями;
хто завжди відкритий до нової зустрічі,
до братерського світіння на взаєм,
готовий прийняти досвід КУЛЬТУРИ –
духовний досвід Культури СЕРЦЯ;
хто кожний подих життя свого

зробив безумовним *Служінням Світлу.*
Мудрий – хто віднаходить *міру* необхідності
(але не привласнює її собі)
також і *негативного* досвіду свободи –
досвіду оман, зламів і зла, –
хто вміє поразки обертати на перемоги
над ще сутужнішими скрутами,
а втрати падінь – на енергію світлих злетів
та на повчальні *уроки всезагальні*:
аби з граничного мінімуму подій
видобувати граничний максимум уроків –
заради спільної Творчості.
Мудрий – хто завше свідомий
не мудрості своєї
проти на сьогодні непідсильних завдань –
космічно велетенських і найменших,
хто, навіть здобувши найліпше досягнення,
не зіб'ється з ритму становлення вічного,
не втратить *сумирності Дитини*-Спадкоємця
Безмежної Діалектики Універсуму.
Як Дитя, довірливий ти перед Вищим
і роззброєно беззахисно щирий,
в простоті служіння Зіркам-Святиням
і відданості грядущому вдосконаленню.
Як Дитя, ти *весь живеш в учнівстві*
і невтомно черпаєш з океану Універсуму,
повного нежданої таїни,
новизну дивовижну і повчальну,
загадковість і більших, і менших
і прагнеш у *кожного вслухатися*,
як в унікальний голос Універсального Хору.
І робиш це не з принуки,
А в усій простоті любові.

(Генріх Батіщев Діалектичні рядки // Філософська і соціологічна думка. – 1993. – № 4. – С. 84–85. – переклад І. Мойсеєва)

ІЛЬЇН ІВАН ОЛЕКСАНДРОВИЧ

(1883 – 1954)

***І.О. Ільїн** – російський релігійний філософ, правознавець, публіцист, представник неогегельянства. Центральним у філософії Ільїна є вчення про духовну очевидність. Філософствування – це душевно-духовне діяння. Єдність любові, свободи, совісті, сім'ї, батьківщини і нації складає основи духовного життя. Філософським поглядам Ільїна притаманний кордоцентризм. У серці вкорінено сутнісні сили людини. І божественний зміст життя відкривається саме серцю, яке споглядає та співає.*

ФІЛОСОФІЯ І ЖИТТЯ

Філософія – більше ніж життя: вона є завершенням життя. Але життя передує філософії: воно є її джерелом і предметом. […]

Саме історія філософії є живим доказам того, що філософія — не марення, не марнослів'я і не безпредметне блукання; крім того, філософія – це наука про життя. Насправді, філософія – це систематичне пізнавальне розкриття того, що складає найглибшу основу життя. Саме життя в його дійсному сенсі і змісті складає її джерело і є її предметом, тоді як форма, завдання, прийоми, категорії, підсумки – усе це робить її наукою в суворому і справжньому значенні. Філософія народжується у житті і від життя, як його необхідний і зрілий прояв; не від побуту і не від тваринного існування, але від життя духу, від його страждання, прагнення і споглядання. Народжена духом, який шукає знання, вона "сходить" до його зрілої і досконалої форми – до свідомої думки, з її зрозумілістю, систематичністю і доказовістю. Філософствувати означає воістину жити і думкою освітлювати й перетворювати сутність справжнього життя.

Зрозуміло, що філософія далека і недоступна тим, хто не знає або не відчуває різниці між побутом і духом, хто обмежує своє життя побутовим

змістом або віддає його на служіння техніці побуту. Для таких людей “не існує” ні того завдання, яке рухає філософію, ні того виміру, в якому вона рухається і розкривається. Побут, сліпий для духу, не знає філософії і не творить її; але чи має він право заперечувати її значення і її можливість, рухаючись від своєї сліпоти? Для того, щоб жити філософськими змістами і, щобільше, для того, щоб надавати їм форму думки, людина повинна мати немов би особливий орган; або, якщо ж точніше, її душа має бути досить глибокою для філософського предмета, досить сприйнятливою для філософського змісту, досить витонченою для філософського мислення і досить творчою… Кожна з цих властивостей, кожна з цих здібностей може бути притаманна людині більшою чи меншою мірою; і кожна інша комбінація цих сил дасть іншу творчу індивідуальність. Але душа, позбавлена першої здатності, тобто, яка зовсім не живе на тій глибині, на якій вперше відкривається наявність філософського предмета, – виявиться ураженою філософською сліпотою, а тому і не компетентною в питанні про буття, значення і життєву силу філософії.

Для того, щоб робити висновки про філософію, треба жити нею; і той, хто не може або не хоче жити філософським предметом, зобов’язаний утримуватися від думок і про саму філософію, і про її передмет. […]

Незалежно від визначень, що існують, філософія завжди буде знанням. Але знання не може відбутися інакше, як у формі зустрічі, або сходження, або єднання між об’єктом і суб’єктом. Відсутність об’єкта позбавить знання предметного змісту, тобто зробить знання безпредметно-невизначеним, і, в розумінні істини, пустим станом душі, тобто незнанням. Відсутність суб’єкта залишить предметний зміст суб’єктивно-не-випробуваним, не побаченим, не помисленим, тобто не пізнаним. Але для того, щоб знання відбулося, необхідно, щоб зміст об’єкта потрапив так чи інакше в межі суб’єкта. Тому що знання є різновидом володіння; щоб мати, потрібно взяти, зрозуміти; без придбання, розуміння, не може бути поняття. Це означає, що зміст предмету повинен відбутися, виявитися, відкритися в душі суб’єкта.

Пізнаючи, душа повинна давати свої сили і засоби предмету, це необхідно, щоб прийняти в себе його зміст, дати йому здійснитися у собі. Предмет повинен немовби прозвучати своїм змістом у душі, яка пізнає;

“висловитися” у ній; зрушитися у ній; ніби випалитися у її тканині; насправді бути присутнім в ній так, щоб душа зажила стихією самого предмета і стала одержимою його змістом. Тільки тоді людина може сказати, що вона випробувала предмет, що здобула першу основу будь-якого знання – предметний досвід. […]

Філософське знання є дослідним знанням… Філософ не має іншого джерела; і в цьому його положення подібне до положення будь-якого іншого вченого. Філософська наука, як така, базується на предметному досвіді, тобто на перевіреному, правильному, адекватному сприйнятті предмета дослідження мислячою душею. Без такого сприйняття душа філософа залишається пізнавально-безсилою і некомпетентною… Таким чином, несприйнятий зміст – непізнаний; зміст, який існує за межами нашого сприйняття – непізнаваний. Такою є перша аксіома філософської методології.

Але, це зовсім не означає, що будь-який досвід є чуттєвий досвід, тобто, що він є сприйняттям речі тілесними «чуттями». Без сумніву: будь-який чуттєвий досвід є досвід: але далеко не кожен досвід є досвід чуттєвий. І ось, філософія твориться власне нечуттєвим досвідом; в цьому друга аксіома філософської методології. […]

Філософія досліджує сутність самої істини, самого добра і самої краси; вона досліджує, саму сутність буття і життя, “вопрошая” про їх надчуттєву першооснову; вона досліджує сам дух людини і природу його основних актів, які сприймають ці предмети; вона досліджує право як природній атрибут людського духу. Іншими словами, вона досліджує божественну природу у всіх предметах і, нарешті, підіймається до пізнання самого Божества як єдиного лона і джерела всього, що є божественним.

Філософія народжується в житті духу і від духовного життя. Тому той, хто прагне її творити, повинен перш за все почати духовне життя; він повинен бути духовним. Але духовне буття є такий стан, в якому душа любить божественні предмети, радіє ним і творить їх. Тому філософ перш за все повинен бути духом і діяти, перебуваючи в ньому; і тільки це може дати йому істинний предметний досвід, енергію думки і право на знання...

(Ильин И. Философия и жизнь // Философия и мировоззрение. Философские дискуссии 20-х годов.–М. – 1990. – С.43–60 – Переклад О. Ткаченка)

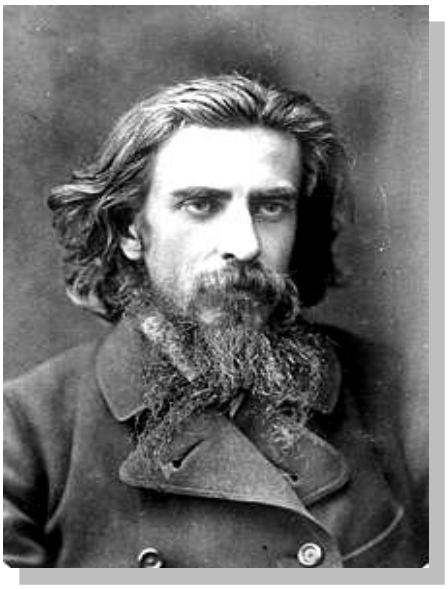
СОЛОВЙОВ ВОЛОДИМИР СЕРГІЙОВИЧ

(1853-1900)

В.С. Соловйов *– російський релігійний філософ, публіцист. Прагнув віднайти гармонію між космічною і соціальною темами в концепції "всеєдності " і вченні про Софію (Душу Світу), а в гносеології – в "цільному знанні"(синтез логіки, метафізики, етики). Головне завдання моральної філософії, на думку В.С. Соловйова, – показати добро, як єдиний правдивий і правильний шлях життя у всьому і до кінця.*

ІСТОРИЧНІ СПРАВИ ФІЛОСОФІЇ

…Отже, що ж робила філософія? Вона звільняла людську особистість від зовнішнього насильства й давала їй внутрішній зміст.



Вона скидала всіх хибних чужих богів і розбудовувала в людині внутрішню форму для одкровень дійсного Божества. У світі прадавньому, де людська особистість переважно була подавлена початком природним, матеріальним, як сторонньою зовнішньою силою, філософія звільнила людську свідомість від виняткового підпорядкування цій зовнішності й дала їй внутрішню опору, відкривши для її споглядання ідеальне духовне царство, у світі новому, християнському, де саме це духовне царство, саме цей ідеальний початок, прийнятий під формою зовнішньої сили, заволодів свідомістю й прагнув підкорити й придушити її. Філософія повстала проти цієї духовної сили, яка зрадила своєму внутрішньому характеру, знищила її панування, звільнила, з'ясувала й розвинула власну сутність людини спочатку в її раціональному, потім у її матеріальному елементі.

І якщо тепер ми запитаємо: на чому ґрунтується ця визвольна діяльність філософії, то ми знайдемо її підвалини в тій суттєвій і природній властивості людської душі, в силу якої вона не зупиняється у жодних межах, не мириться з жодним, ззовні даним визначенням, жодним

зовнішнім її змістом, так що всі блага й блаженства на землі й на небі не мають для неї ніякої ціни, якщо вони не нею ж самою здобуті, не становлять її власного внутрішнього надбання. І ця нездатність задовольнитися ззовні даним змістом життя, це прагнення до все більшої й більшої внутрішньої повноти буття, ця сила – руйнівниця всіх далеких богів, – ця сила вже містить у можливості те, до чого прагне, – абсолютну повноту й досконалість життя. Негативний процес свідомості є водночас процесом позитивним, і щоразу як дух людський, розбиваючи якого небудь давнього кумира, говорить: це не те, чого я хочу, – він уже дає деяке визначення того, чого хоче, свого істинного змісту.

Ця двоїста сила й цей подвійний процес, руйнівний і творчий, який становить сутність філософії, становить і власну сутність самої людини, того, чим визначається її гідність і перевага перед іншою природою, так що на запитання "що робить філософія?" – ми маємо право відповісти: вона робить людину повністю людиною. А оскільки істинного людського буття потребують і Бог, і матеріальна природа, – Бог у силу абсолютної повноти своєї істоти, який передбачає іншого для її свобідного засвоєння, а матеріальна природа, навпаки, внаслідок убогості й невизначеності свого буття, що шукає іншого для свого заповнення й визначення, – то, отже, філософія, здійснюючи власне людський початок у людині, тим самим служить і божественному й матеріальному початку, зводячи й те, й інше у форму вільної людяності.

Отже, якщо хтось із вас захоче присвятити себе філософії, нехай він служить їй сміло і з гідністю, не лякаючись ні туманів метафізики, ні навіть безодні містицизму; нехай він не соромиться свого вільного служіння й не применшує його, нехай він знає, що, займаючись філософією, він займається справою доброю, справою великою і для всього світу корисною.

(Соловьев В. С. Лекция "Исторические дела философии", прочитанная 20 ноября 1880 г. в Санкт-Петербургском университете // Вопросы философии. – 1988. – № 8. – С. 118–125. – Переклад О. Ткаченка)

ЮРКЕВИЧ ПАМФІЛ ДАНИЛОВИЧ
(1826 – 1874)

П.Д. Юркевич *– український філософ, педагог. В основі антропології філософа – вчення про роль серця в духовному житті людини. Серце людини може відкривати і схоплювати, висловлювати і розуміти – в тільки йому притаманний спосіб – такі переживання духу, які в силу своєї виключної духовності, віддаленому знанню розума недосяжні. На думку Юркевича, "зустріч" віри з теоретичним знанням можлива тільки у сфері філософії, яку він розумів як справу людства.*

ПОДІЛ ФІЛОСОФСЬКИХ НАУК

…Отже, як виникає філософія? Безперечно, вона не виникла б, якби не було певних практичних потреб або певних теоретичних питань, які вона розв'язує. Філософія постає передусім з потреби моральної вільности. Ми, розвиваючись у природний спосіб, набуваємо певних переконань стосовно світу і життя. Ці переконання формуються в нас випадково, завдяки досвіду, під впливом чужих суджень, державного авторитету, релігії й т. ін.; отже, розум не обрав цих переконань, а знайшов їх готовими.

Так складається наше інстинктивне переконання, і ми живемо з таким світоспогляданням, яке постало цілком випадково. Одначе це суперечить значенню людини як моральної особистости. Ми лише тоді маємо переваги справді морально вільної особистости, коли наші переконання складаються не випадково, а згідно з принципами розуму; коли ми виразно усвідомили їх і вільно прийняли. В цьому полягає перша умова моральної вільности. Людина, як розумна істота, вважає обов'язком досягти цього і прагне до цього. Історія показує, як часто-густо трапляється, що люди, зовсім не вчені в нашому розумінні, були, одначе, філософами. Глибоке моральне почуття було причиною того, що Сократ, людина суто практична, став філософом. Чи можна дозволити, щоб наш погляд на те,

що треба робити, яким має бути ставлення до ближніх, якими є наші обов'язки залишився на тому рівні, як він природно склався? Основний закон моральної вільности такий: "пізнайте істину й істина звільнить вас"; це перший обов'язок людини, без виконання якого немислиме виконання інших.

Замислюючись над цим, Арістотель каже: "інші науки корисні, але філософія – наука божественна; чому? Бо вона більше узгоджується з іншими моральними потребами людини".

Другий імпульс до філософії виникає теоретично, з вартости характеру й змісту знань, що передаються позитивними науками. Оглядаючи царину позитивних наук, ми бачимо, що кожна наука є лише частиною, яка має тенденцію до якогось цілого. Фізика, наприклад, вивчає матеріальний світ, і кожен бачить, що це тільки частина, а не ціле. Саме про це ціле, про світоспоглядання і є вчення філософії. Філософія вивчає дані, адже поза межами даного є вигадка, а філософувати про уявні вигадки неможливо.Буття вимислу існує в нашій уяві й підпорядковується суб'єктивній волі, нашій сваволі. А форми даного не підлягають усуненню, скептицизм щодо даного неможливий, воно не залежить від нашої сваволі. Жодний скептицизм не усуне, наприклад, відмінности між твердими і м'якими тілами. Що ж саме вивчає філософія в даному і чим вона відрізняється від позитивних наук, які також вивчають дані?

Те, що філософія вивчає в даному і як вивчає, – становить її істотну відмінність від позитивних наук. Спочатку всі ми здобуваємо пізнання зовнішніх предметів за допомогою чуттєвих вражень, отже, пізнаємо їх такими, якими вони з'являються нам у досвіді. Це пізнання відповідає певному колу явищ, стосовно якого розвивається якась наука. Тепер ті поняття й ідеї, що репрезентують нам позитивні науки, слугують предметом філософії; вона не входить у розряд конкретних наук, бо не досліджує певне коло явищ, і її предмет лежить в іншій галузі пізнання.

Справа в тому, що позитивні науки, хоч і довели поняття про предмети до тієї досконалости, що вони справджуються досвідом, але не усунули можливости для постановки іншого питання: чи справджуються ці поняття самі собою, чи задовольняють вони розум, чи не містять вони внутрішню суперечність, тобто істинні вони чи хибні, і чи не ведуть вони до суперечливого погляду на речі?...

Філософія є: 1) Критика понять, що їх надає нам досвід незалежно від нашої сваволі, – критика згідно з принципами розуму, а не відповідно до свідчень досвіду. 2) Наука про можливість досвіду й достатню підставу, тобто таку, що не залежить від нас і спирається на принципи розуму, який покладає відмінність між істинним і хибним. 3) Наука про істинно існуюче на відміну від даного як явища. Ось потрійне визначення науки філософії. Три великі діячі попрацювали над цими визначеннями: Платон, Кант і Гербарт. Платон, вражений тими суперечностями, в яких ми губимося в дійсному житті, дійшов висновку, що в досвіді нам даються лише якісь частки, крихти цілого. Ми бачимо людей у досвіді, але повністю не бачимо людини, ми бачимо тільки частину людини. Досвід, за Платоном, надає нам тільки незначні вказівки на дійсність. Відповідно до цього у Платона філософія є наука про істинно суще, на відміну від того, що дане в досвіді. Знайти, наприклад, у людині ідею людини – ось завдання філософії за Платоном. Ширше визначити завдання філософії неможливо. В цьому ж сенсі висловлювалися – Спіноза, Ляйбніц, Геґель, Шелінґ. Кант щільніше розумів завдання філософії. Ті поняття, в яких приховане наше загальнолюдське світоспоглядання, постали без нашого відома.

Тому Кант ставить таке питання – як можливо для людини те, що вона міститься в цьому світоспогляданні, як можливим є це світоспоглядання? Завданням філософії, за Кантом, є знайти умови можливости нашого загальнолюдського світоспоглядання. Гербарт зробив ще крок у визначенні філософії. Філософія дбає про те, щоб поняття, дані з досвіду, були можливі. Вона не сперечається з досвідом, але те, що він дає, повинно бути можливим. Таким чином, якщо поняття, дані досвідом, суперечливі, то їх так слід переробити, щоб вони були можливими. Це – завдання філософії. У досвіді здійснюється завдання спостереження, тут – мислення.

Ось три завдання філософії – філософія повинна відшукати істинно суще, на відміну від дійсно існуючого (Платон); вона не може дати істинного світоспоглядання, але вона має пояснити можливість фактичного світоспоглядання (Кант); нарешті, вона повинна забезпечити можливість здобутим досвідно поняттям (Гербарт), або можливість фактично даного світоспоглядання. Ці три завдання поєднуються в одному – відрізнити поняття явища від поняття про справжнє буття.

При вивченні позитивних наук ми дізнаємося, що досвід є така непорушна основа, від якої неможливо ухилитися, не увійшовши у межі фантазії. Позитивні науки не здійснили б свого призначення, якби зайшли у суперечність з досвідом. Однак ця надзвичайна вага досвіду в практичному житті не повинна вводити нас в оману, ніби у досвіді ми маємо справу з самою річчю. Через досвід ми пізнаємо в даному дещо – не так, як воно є згідно зі своїми об'єктивними основами, а як ми його уявляємо, тобто ми дізнаємося про речі по тих збудженнях, які вони в нас викликають. Щоб пізнати річ, треба, щоб вона подіяла на чуття; отже, в чутті буде не присутність самої речі, а рух, викликаний цією річчю. Такими є наші пізнання про звук, світло і т. п.

Сутність речей можна пізнати не через досвід (про сутність речей немає досвіду), а з допомогою розуму. Філософія мовить про річ не те, що засвідчується чуттям, а те, що каже про неї розум. Звідси, предметом філософії є ноумен – річ так, як її слід розуміти; предметом позитивних наук є феномен; або – предметом філософії є уявне, а предметом досвіду – явище.

Коли ми питаємо, що таке явище? – то три риси характеризують безсумнівним способом дане як явище: 1) нас охоплює круговид наших уявлень про речі, а не самі речі, тобто ми знаємо з досвіду не те, що є річ, а те, що уявляємо в речі; 2) ми вважаємо, що поняття, здобуті з допомогою досвіду, хоч і узгоджуються з досвідом, однак не узгоджуються самі з собою, тобто внутрішньо суперечливі; отже, вони не реальні, бо згідно з аксіомою чистого розуму для існування речі потрібно, щоб вона не суперечила самій собі. (Ляйбніц наголошував: створити квадратне коло не може сам Бог). 3) ми вважаємо, що буття, відоме нам із досвіду, не відповідає принципам чистого розуму, за якими він уявляє істинно суще (згідно з останньою рисою побудував філософію як науку Платон).

Звідси наступні три завдання філософії. 1). Філософія, виходячи із усвідомлення, що дане є явищем, досліджує можливість фактично даного світоспогляданння. 2). Філософія досліджує логічну можливість фактично даного світоспогляданння, тобто так опрацьовує поняття про дане, щоб вони не суперечили одне одному. 3). Філософія є наука про повну і всебічну істину світоспогляданння, тобто доповнює і пояснює наше

досвідне світоспоглядання так, як цього вимагають закони чистого розуму.

Згідно з трьома зазначеними завданнями філософія поділяється на три частини: вона постає а) як логіка, б) метафізика, в) як практична філософія (етика)…

(Юркевич П. Позиція філософії права у загальній філософській системі // Юркевич Памфіл Історія філософії права; Філософія права; Філософський щоденник. – Вид. друге. – К.: Ред. журн. "Український Світ", 2000. – 733 с. – С. 250 – 254)

ЧИЖЕВСЬКИЙ ДМИТРО ІВАНОВИЧ
(1894 – 1977)

Д.І.Чижевський *– культуролог, філософ, літературознавець, славіст, один із перших систематизаторів історико-філософського процесу на Україні. Чижевського цікавить онтологічна стійкість людини, яку він пов'язує з відкритістю буттю, що є антитезою замкненості в ідеологемах, у пристрасті до земних речей, з орієнтацією на вічне, з вірою в Бога. Вважав культурні зв'язки народів вагомішими за політичні.*

АНТИЧНА ФІЛОСОФІЯ У КОНСПЕКТИВНОМУ ВИГЛЯДІ
ВСТУП

1. Поняття філософії.

Слово та поняття "філософія" повстало та розвинулось історично. Це грецьке слово, що означає "любов до мудрості". Первісно воно означало науку взагалі. Помалу з філософії відокремлювались окремі конкретні науки (математика, астрономія, медицина і т. д.). Тоді для філософії залишились галузі знання, що не належали до окремих конкретних наук. Здебільшого вживають цього слова, щоб визначити знання, яке є "ширше", "вище" чи "глибше" за окремі науки, що вивчають лише окремі відтинки, урізки світу. Філософія або "ширше" наук, бо

досліджує світ в цілому, або упорядковує результати, добуті окремими науками, що вона їх критично переглядає, освітлює, приводить в певну систему, для філософічної науки того типу, іноді зживають назви “енциклопедія”, або філософія “вище” конкретних наук, контролюючи їх шляхом вияснення їх передпосилок (засновків) і засади, на яких науки ці побудовано; це, наприклад, “аксіоматика” наук, що займається дослідженням тих основних тверджень, на яких побудована та або інша наука або система наук, розглядаючи та обґрунтовуючи методи, якими науки працюють (“методологія”), або шляхи думання взагалі (“логіка”, раніше вживане також слово “діалектика”); або нарешті філософія “глибше” окремих наук, глибше заходячи в дослідження буття, відкриваючи за світом сприйнять та вражінь “дійсне”, “правдиве” буття (“метафізика”) та досліджуючи те, що окремі науки залишають без уваги, зокрема закони всякого буття взагалі (одна з форм такого дослідження – “онтологія”, або основні питання людського життя та діяльности, і ті сфери дійсности, що їх не досліджують окремі науки (етика, естетика, філософія культури, філософія мистецтва тощо). Зрештою дані кожної науки можна освітлити філософічне, себто “з вищого пункту погляду”...

В останні десятиліття іноді вживають вираз “світогляд” замість “філософія”, або в сенсі, близькім до цього слова. Слово “світогляд” має значення певного погляду на світ, але цей “світогляд” не повинен бути якось обґрунтований. Натомість філософія є наука, себто система тверджень, обґрунтованих на певних підвалинах, які “доведено” при допомозі певних “доказів”, аргументів науково та методично. Філософія є “мислення в поняттях”, в той час, як “світогляд” може бути збіркою неясних думок, уявлень, фантазій і здогадів.

Розуміється, філософія змінюється з часом, як і кожна інша наука, а, мабуть, ще значніше, ніж інші науки. Зокрема, змінюються ті вимоги, що їх ставлять філософії, себто уявлення про предмет, методу дослідження та мету філософії. Тому простежуючи історичний розвиток філософії, мусимо звертати увагу на те, як в кожну історичну епоху розуміли, що таке філософія, чого від неї чекали та вимагали. […]

4. Значення історії філософії для богословія

Філософія завше зокрема цікавилась питаннями про основи всякого буття, про “найвище буття”, про “абсолютне буття”. Це “абсолютне буття” є Бог. Інтерес до цієї проблеми, як до одної з основних проблем

філософії, мусів привести філософію в її історичному розвитку до постійного контакту з богословським мисленням. І дійсно, філософічні течії дуже часто черпали свої питання та відповіді на них зі сфери релігії. Зокрема початки філософування європейського культурного світу виросли з релігійних уявлень: грецька філософія вийшла, виросла з коріння грецької релігійности. І пізніше вона живилась з того самого джерела. Та ще більше, — в той час, як греки не утворили ще богословія як науки, бо цьому не сприяв і "адогматичний", позбавлений певних релігійних догм характер грецької релігії, грецька філософія була тим ґрунтом, на якому виросли та розквітли найвищі досягнення грецької побожности та грецької релігійної думки: ми мусимо просто дивуватися, як в часи поганського політеїзму саме філософи дійшли до найвищих релігійних ідей, до ідеї монотеїзму, до відкинення релігійного антропоморфізму, до ідеї утворення світу, до ідеї божеського проводу. Мало того — грецькі філософи, щоправда, використовуючи почасти релігійні вчення грецьких таємних, містичних культів (т. зв. "містерій") поставили перед людиною античного світу ті питання, на які саме християнство дало відповідь, зокрема питання про "вилуплення" людства...

Філософія, з другого боку, виробила той апарат понять, який зробився необхідною передумовою всіх наук, в тому числі і богословської науки. Тому богословські ідеї усіх часів знаходились в тісному зв'язку з сучасною їм філософією. Основи цілої системи понять європейської філософії були вироблені грецькою філософією. Тому вона, зокрема думки її видатніших представників в чималій мірі спричинились до розвитку богословської науки усіх часів; великі грецькі філософи (Платон та Аристотель зокрема) мають в богословській науці навіть ще більше значення аніж в філософії нашої сучасности… З певним правом називали декого з грецьких філософів "попередниками християнства".

(Дмитро Чижевський Антична філософія в конспективному вигляді. Вступ. Лекції читані в Богословсько-Педагогічній Академії УАПЦ в Мюнхені. – Режим доступу: http://www.library.kr.ua/elmuseum/chizhevsky/philosophy.html)

МАКСИМОВИЧ МИХАЙЛО ОЛЕКСАНДРОВИЧ
(1804 – 1873)

М.О. Максимович *– вчений, історик, фольклорист, перший ректор Київського університету.Стверджував, що методом природничих науки є проникнення у внутрішню суть речей і явищ, створення стрункої системи знань. Вважав, що науку, техніку, людський розум слід скеровувати не на революційні зміни, а на розумне використання вже створеного природою. У своїх переконаннях був близький до українофільства.*

ЛИСТ ПРО ФІЛОСОФІЮ

Ви не випадково *полюбили філософію*: без неї немає повного знання. Але говорячи це, я розумію не ту філософію, яка свої побудови грунтує на розрахунках одного розуму. Така філософія може бути досить розумна, але завжди холодна співбесідниця життя і часто нудна педантка.

Вона не зігріває душі. Схожа на зимове сонце, вона тільки світить на предмети, не пробуджуючи в них життя: і від світла її часто на душу стеляться тільки похмурі тіні і холоне почуття. Розум сам по собі не дає живого знання, повного переконання: його стихія – сумнів, і я думаю, в багатьох буває та пора життя, коли хочеш все вирішити своїм розумом, не ймеш віри нічому, чого не витлумачить він, – і заходиш у таку пустелю буття, для якої не варто народжуватися, яка не варта праці життя. Така пора була і в житті освіченого людства в минулому віці.

Але де ж *переконання?* На це слово, як співзвучна струна, слушно вже відповідало вам серце. В серці міститься переконання; від теплоти почуття воно залежить; і тільки в союзі з цією теплотою світло розуму дає іскри і полум’я живого знання. Душа своїм почуттям проникає в найнепрозоріші глибини буття, в таємниці життя, недоступні для самого

лише розуму; бо в природі, як і в душі людській, завжди залишається дещо вище пошуків нашого розуму, вище законів, за якими вона вирішує і звіряє свої вчинки. Для повного знання і переконання необхідне живе, безпосереднє огортання предмета почуттями, яке є то провісником, то керманичем для розуму на шляху його до країни, йому обітованої.

Але основне загальне почуття є *любов*. Вона є вище почуття нашої душі, головне почуття природи, врешті почуття божественне: *бо Бог є любов, а хто пробуває в любові, той пробуває в Бозі.* Отже: без любові немає повного розуміння; і можна довести, що відмінного розуму мудрець, але з холодною, нелюблячою душею, не є віщун плодоносної мудрості. *Розум звеличує, любов творить.* Істина, жива мудрість розуму утверджується на *любові!*

Звідси відкривається значення філософії: це *любов до мудрості!* Тому вона була настільки ж загальною, повсюдною, багатомислительною і різноманітною, як сама любов. Подібно до любові, вона то звеличувалась до релігійного благоговіння, то викривлювалась і падала до гріховного матеріалізму; була шанована, щаслива і зносила біди та гоніння; була беззвітним спогляданням розуму, виключним почуттям серця, холодним розрахунком розумування і потіхою для загалу. Так само, як любов, вона була світлим генієм істини і добра і похмурим демоном зла і спокуси; простиралась на все життя, на все знання й усамітнювалась у тісну храмину особливої науки. Кого люди не називали *філософом*? Про що не говорять вони "*люблю*"?

Але що є наука філософія? Який предмет її?

Що філософія може бути наукою, тому доказом безліч *курсів філософії.* Кожний з них визначає її по-своєму; всі визначення ці різні; та проте всі вони пасують їй, усі їй до лиця, як вбрання красуні. Але, зізнаюсь, я не можу досі з цього вбрання вибрати жодного відповідного; я скажу вам, як сам думаю: що найкраще вбрання для неї є прекрасне ім'я її, дане Піфагором: любов до мудрості. Я не зумію і відмовляюсь говорити про неї, як про особливу, осібну від інших наук. Вона – як любов до мудрості – уявляється мені особливим поглядом на предмети, який огортає особливе існування їх і разом з тим проникає в їхнє внутрішнє значення та єдність. Таким чином, вона може бути в кожній розумній людині, утворюючи її спосіб думання і напрямок до повноти і гармонії знань, чим і відрізняється *"любомудріє"* від звичайного

«любознання». Таким чином філософія може бути в кожному витворі розуму; може входити в поезію, поширюватися на життя.

Але переважно передусім філософом називається той, хто зміг найголовніші сфери знання звести до єдиного, загального начала, і з нього розвивати знання в стрункій системі.Такої людини спосіб думання і погляд на предмети називається переважно *філософією* його імені. Ці *загальні начала, головні умопокладання* складають відмінність, гордість і разом з тим недолік різних систем *філософії*, причину їх тимчасового розливу, звеличення і наступного потім скорочення, занепаду. Бо ці *загальні начала*, на яких філософи грунтували свої системи, були і значні, і справедливі, і достатні для того, щоб розвинути з себе відоме, обмежене коло знання. Але систематики в більшості своїй стверджували ці загальні начала в своєму власному, окремому розумі; і коли, надаючи котромусь із них надмірного значення, намагались наповнювати ними всю безмежну безодню знання, то воно виявлялось недостатнім і надто *приватним*, скоро вихолощувалось і поступалось місцем новому джерелу, що виливає з себе нову *систему*, яка, в свою чергу, зросивши і освіживши на якийсь час поле нашого знання, скорочувалася в тісні береги і впадала в море *філософії історичних систем*.

Таким чином змінюється головний спосіб думок, головний погляд у світ знання, чи, що однаково: змінюється філософія.

Що стосується різних наук чи приватних галузей знання, то і в них один загальний погляд повинен поширюватися до найдрібніших деталей. Подібно до того, як життя якогось тіла, складова сутність його і головне начало, яке поширюється до найдрібніших його частин. За теперішніх успіхів розуму стали вимагати, щоб наука була системою, тобто представленням усіх частин свого предмета в стрункій єдності і цілісності. Тому філософія повинна складати вже не окремий вступ чи висновки в будь-якій науці, але вся наука мусить бути філософічна, від своїх головних і загальних положень до найконкретніших досліджень6 тоді тільки вона й може стати системою, скластися як наука…

Для повноти знання потрібно кожний предмет пізнавати в повноті буття його чи в цільній сукупності його існування дійсного, явленого, і буття можливого, мисленого; слід пізнавати його, як воно є – так, як явище, явлене нам, і разом з тим – як думка, яка ним виявляється; як окрема особлива істота і водночас – як член цілого, єдиного загального

буття. І цей саме погляд на предмети живий, повний, узгоджувальний, є, власне, – філософічний погляд, який і утворює філософію.

Тому предметом філософії, може бути будь-який предмет, який підлягає нашому пізнанню, до найменших своїх деталей. Але з огляду на тимчасові потреби життя, на особливі схильності умів, дивлячись по тому, в чому покладена мудрість, цей погляд міг зупинятися, зосереджуватися переважно на деяких предметах, на виключних питаннях міг вдаватися в крайнощі інших вищесказаних способів пізнання, які він (як свої стихії) повинен узгоджувати в собі. Через це назву філософії переймали на себе різні науки: богослов'я, психологія, логіка, математика, метафізика, фізика (яку й тепер англійці називають натуральною філософією); а в наш час найголовніш її питання пов'язані з наукою *історією*. Від того філософія була *схоластизмом*, *формалізмом*, *матеріалізмом*, *критицизмом*, *містицизмом* і т.ін.; і, нарешті, вона набуває характеру історичного. Інколи зверталась філософія до практичного життя, будучи *стоїцизмом, епікуреїзмом* і т. ін. Інколи вона, переходячи в поезію, спрямовувалась на предмети фантастичні, химерні, якими є, наприклад, пророчення долі людей за плином світил, виклик безтілесних духів і померлих, пошук філософського каменю; але всьому цьому вірили, в цьому вбачали *мудрість* великі люди, цілі народи протягом декількох віків; і філософія жила тоді в астрології, магії, алхімії…

А наскільки багатозначною, розмаїтою є філософія! Однак зауважте, що вона спрямовувалась завжди на предмети, в яких намірялися віднаходити джерело *мудрості*, завжди мала вплив на долю наук і залишала повчальні уроки нащадкам, хоча часто *негативні* своїми невдачами і хибними поглядами, в які вона впадала або через однобічність своїх устремлінь, або через винятковість своїх предметів.

Тепер звідавши стільки ідеалів, надій, захоплень, філософія навчилась дорожити *дійсністю*, вона бажає узгодити в собі розум і серце; полюбила гармонію життя, і намагається одушевити, облаштувати все, що стає їй доступним і до чого вона *доторкається*, не кажу *близьким*, бо вона, як любов, нічого не цурається.

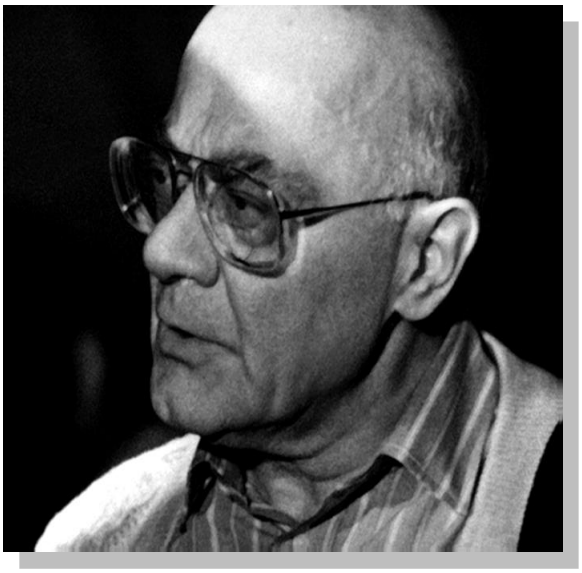
(Український культурологічний альманах «Хроніка», 2000. – Вип. 37–38. – С. 397–400)

МАМАРДАШВІЛІ МЕРАБ КОНСТАНТИНОВИЧ
(1930-1990)

Діяльність ***М.К. Мамардашвілі*** *– доктора філософських наук, професора відіграла важливу роль у становленні незалежної філософської думки в Радянському Союзі. Головні теми досліджень – онтологія свідомості, проблема раціональності, проблема живої людини та інш. Вважав, що життя – це зусилля у часі, це – шлях, подорож душі свобідної людини у вічність.*

ФІЛОСОФІЯ – ЦЕ СВІДОМІСТЬ ВГОЛОС

Я не буду говорити про фундаментальні проблеми філософії. Хотілося б виокремити певну сутність, яка у філософії існує і яка піддається загальнозрозумілій мові, де досяжна зрозумілість, чіткість і логічність, що виникають у душах людей, які слухають або читають філософську мову. Тобто, нібито людина пережила щось, відчула, але просто слів не знала, що це може так називатися, і що можна, більше того, користуючись цими словами, піти ще далі в переживанні і розумінні свого досвіду. У всі часи і повсюди філософія – це мова, на якій розшифровуються свідчення свідомості…



Я хотів би підкреслити, що філософом є кожна людина в одному із прихованих куточків свого єства. Але професійний філософ виражає і експлікує особливого роду стани, які піддаються переказу тільки філософською мовою…

Я хочу визначити філософію як свідомість вголос, як явлену свідомість. Тобто існує феномен свідомості – не взагалі будь-якої свідомості, а такої, яку я б назвав загостреним почуттям свідомості, для людини доленосним, оскільки від цієї свідомості людина як жива істота відмовитися не може. Адже, наприклад, якщо око бачить, то воно завжди

буде прагнути бачити. Або, якщо ви хоч раз відчули свободу, пізнали її, то ви не можете забути її, вона – ви самі. Інакше кажучи, філософія не переслідує ніякої мети, окрім висловлювання вголос того, від чого відмовитися неможливо. Це просто уміння усвідомлювати очевидність – свідчення власної свідомості. Тобто філософ нікого не хоче образити, нікого не хоче спростувати, нікому не хоче догодити, тому і говорять про завдання філософії "не плакати, не сміятися, але розуміти". Я б сказав, що в ланцюжку наших думок і вчинків філософія є паузою, умовою всіх цих актів разом. Їхня внутрішня єдність живе та існує в тому, що я назвав паузою. Древні називали це "недіянням". У цій же паузі, а не в елементах прямої безпосередньої комунікації та виражень, здійснюється зустріч зі спорідненими думками і станами інших, їхнє взаємовпізнання і узгодження, а головне – їхнє життя, незалежне від індивідуальних людських суб'єктивностей, і яка є дивовижним, божественним феноменом. Здивування (в собі та в інших) – початок філософії (і… любові).

Філософію можна визначити також як знання, мислення про предмети, будь-які (це можуть бути предмети фізичної науки, проблеми моралі, естетики, соціальні проблеми і т. п.), коли вони розглядаються під кутом зору кінцевої мети історії і світобудови. Зараз я спробую пояснити, що це означає. Кінцевий смисл світобудови або кінцевий смисл історії є частиною людського призначення. А людське призначення полягає у такому: відбутися як Людина. Стати Людиною.

Тепер я висловлюсь інакше. Призначення людини полягає в тому, щоб відбутися за образом і подобою Божою. Образ і подоба Божа – це символ, у співвіднесені з яким людина стає Людиною. Але, незважаючи на метафізичний відтінок у визначенні людини, тобто певне надчуттєве уявлення, в цьому випадку – Бога, насправді я говорю про просту річ. Зокрема: людина не створена природою та еволюцією. Людина твориться. Безперервно, знову і знову твориться. Твориться в історії, за участю самої себе, своїх індивідуальних зусиль. І ось ця її безперервна створюваність і дана для неї в дзеркальному відображенні самої себе символом "образ і подоба Божа". Тобто людина є такою істотою, виникнення якої безперервно поновлюється. З кожним індивідуумом і в кожному індивідуумі…

Філософський акт полягає в тому, щоб блокувати в собі нашу манію мислити картинками. І коли ми прибираємо картинки і предметні референції із нашої свідомості, ми починаємо мислити. Це означає, що наше мислення завжди граничне… Я поясню: те, що філософи називають смислом – смислом історії або смислом світобудови, – це те, що ніколи не реалізується у просторі і часі. І ніколи не відбувається у вигляді якої-небудь події або стану, наприклад, державної конституції, яка була б прикладом цього смислу. Смисл… це не предмет, який можна знайти у світі, – як і граничний кінець історії не є частиною історії, подією в ній. Кінець часу не є частиною часу. Ми завжди повинні мислити за допомогою тих речей, які кладемо на грань, сполучаючи на ній реальні події, і ніколи не покладати їх усередину світу, не очікувати їх усередині світу, у складі його подій…

На жаль, у нашому буденному мисленні, в тому числі і в соціальному, ми завжди робимо фатальну помилку… Наприклад, ми говоримо: покажіть нам цілком справедливий конкретний закон, і тоді ми будемо жити за законом. Але чи був коли-небудь і десь такий конкретний закон, при застосуванні якого завжди б перемагала справедливість? Покажіть приклад ідеального або досконалого суспільства. І коли ми не можемо це показати (а показати неможливо – це не існує), то перемагає нігілізм. Через нерозуміння власної природи, нашої моральності. Нігілізм спочатку є вимаганням того, щоб було “високе”. Наступний крок – з’ясування, що істинно високе ніколи не існувало: ну, покажіть мені істинно чесну людину! У кожного можна знайти яку-небудь ваду або корисливість. Третій крок – твердження, що все високе – це цілковите удавання, лукавство, звеличене прикриття дуже низьких речей. А потім знамените: “Все дозволено, раз Бога не існує”.

Якщо ми налаштовані на те, щоб бути демократами тільки при тій умові, що нам буде показаний чистий зразок демократії – і тоді будемо ми демократами і будемо бачити в цьому для себе особистий смисл, – ми просто нігілісти. Крім усього іншого, не розуміючи того, яким є наше соціальне життя. Наше соціальне життя пронизане граничними зв’язками і потребує від нас цивілізованої грамотності.

Щоб бути громадянами, тобто жити соціально грамотно, нам необхідно розуміти абстрактні істини щодо самих себе, своїх граничних можливостей.

І ось тут, у цих абстракціях та їхньому виявленні, я і бачу покликання Філософа, якого так очікує наше суспільство сьогодні, тому що періоду, у якому ми перебуваємо притаманне здичавіння свідомості.

Ми виявилися інфантильними. Інфантильність – це ті самі ластівки Мандельштама, які повернулися в "чертог теней". Інфантильність – це стан людини-переростка, з пропущеним моментом дорослішання. Проґавивши його самі, ми тепер стурбовані проблемою молоді, хоча в дійсності "це про нас говорить казка". Ми очікуємо від молоді дзеркального відображення самих себе. Ми бажаємо, щоб молодь, наприклад, займалася примусовою працею або доброчесно, сидячи за повчальними книгами (хоча з цього нічого не можна дізнатися про себе і подорослішати), підтверджувала б нам те уявлення, яке ми маємо про себе, і про свої можливості. Але виявляється, що нас самих водять за руку, як малих дітей, ми очікуємо інструкцій, вказівок, нічого не знаємо про себе, тому що про себе ми можемо дізнатися тільки на відповідальному полі діяльності, де до людини повертаються наслідки її дій та вчинків…

Свідомість наша живе в напруженому полі, яке окреслене максимальними межами смислів, і зрозумілість в ньому можлива тільки тоді, коли ми володіємо мовою цих смислів, тобто розуміємо їхню відстороненість, їхню граничну природу, вміємо читати те, що вони нам говорять про наші можливості і природу, і коли самі достатньо розвинені для цього. Зокрема, і у полі символів – "людина", "смерть", "сенс життя", "свобода" і т. д. Адже це речі, які створюють самі себе. Навіть свідомість, як і думку, можна визначити як можливість більшої свідомості. Або, наприклад, свобода. Для чого необхідна свобода і яка її сутність? Свобода нічого не породжує, навіть визначити її як предмет неможливо. Свобода породжує тільки свободу, більшу свободу. А розуміння того, що свобода породжує тільки свободу, невід'ємне від вільної людини, свобідної праці. Тобто свобідна тільки та людина, яка здатна до володіння і володіє реальною силою бути свобідною, яка не створює ніяких видимих продуктів або результатів, а тільки відтворює саму себе. А вже потім вона – умова інших речей, які може створити вільна людина…

(Мамардашвілі М.К. Філософія – це свідомість вголос. Переклад О. Ткаченка // Мамардашвили М. К. Философия – это сознание в слух Юность. – 1988. – № 12. – С. 9 – 13)

КРИМСЬКИЙ СЕРГІЙ БОРИСОВИЧ
(1930 – 2010)

С.Б. Кри́мський *– український філософ, культуролог. Розглядав філософію як різновид духовного служіння. Вважав, що філософ – це людина, яка прагне подолати межу тривіальності життя. "Ми не знаємо, – говорив Сергій Борисович, – коли саме відбудеться наша зустріч з Богом, проте ми точно знаємо, де саме це відбудеться: в зоні Милосердя, Співчуття та Доброти, бо тільки виявляючи ці риси, ми стаємо ближчими до Всевишнього "*

ФІЛОСОФІЯ ЯК СТИЛЬ ЖИТТЯ

(Інтерв'ю записав Володимир Шерлока)

– Перше питання, яке хотілось би поставити стосовно Вашої книги "Запити філософських смислів", та й ширше – філософських книжок, що з'являються останнім часом, таке: як Ви уявляєте собі читача цієї книги?

– Розумієте: для мене читач – це перш за все філософ, але не обов'язково фахівець зі спеціальною освітою. Адже філософ – це специфічний спосіб мислення, це людина-проблема, це людина, яка перетворює явища свого життя на проблеми, що потребують вирішення. Причому ці проблеми він ставить не заради чисто пізнавальної цікавості. Це проблеми, котрі дозволяють подолати межу тривіальності життя. Треба вийти в зону нетривіального. Річ у тім, що наше життя дуже легко перетворюється на одноманітне повторення одного й того самого. Для звичайної людини час має властивість нескінченно прискорюватись, дні починають пролітати зі свистом, немов вітер, і треба вміти зупинити це прискорення, вийти з колообігу механічних повторень. Тобто відокремити земне від небесного, знайти ґрунт, на який він спиратиметься, визначити назви подій, що оточують тебе, і, зрештою, віднайти паузу, інтервал у своєму спілкуванні із цим зовнішнім світом. Тобто, коротше кажучи, віднайти засіб зупинити чи

бодай уповільнити цей часовий потік за рахунок перетворення його на потік реальних подій, наповнених смислом. Цей життєвий процес обов'язково має бути, повторюю, наповнений смислом. Тільки так можна зупинити механічне повторення одного й того самого в нашому житті. Це і є смислотворення. Отож для мене читач – це співучасник смислотворення, котре я здійснюю, тому що філософія – це не абстрактна річ. Це вирішення саме тих проблем, що виникають у реальному житті. Темою моєї книги є девіз, який наголошує: "Все найкраще в цьому житті – це наслідок виправлення помилок". Більше того, для мене філософські проблеми не мають і не можуть мати однозначного вирішення. Зверніть увагу, що в цій книзі я веду мову про варіативний шлях вирішення проблем. Тому що будь-яке вирішення, будь-яка відповідь мають бути ланцюгом варіацій. Як, скажімо, можна відповісти на питання про сенс життя? Зокрема, це спроба вийти за межі рутини та банальності, до якихось вищих смислів, це намагання зробити щасливою хоча б одну людину, це і певні творчі завдання... Все це вибудовується у певний варіативний ряд. Подібно до того, як колись у Христа спитали, що є істина, а Він відповів, що істина – це: "Я, життя, шлях"…

– Звідси постає наступне питання, котре я хотів Вам поставити, а саме, питання про мову філософії...

– Є одна легенда, про Орфея, що, виходячи з пекла, озирнувся – і втратив Еврідику. Слід навчитися не озиратися. Але що означає "не озиратися" у творчості? Це означає: слід увібрати в себе традицію, щоб вона не висіла на тобі тягарем, котрий можна побачити в дзеркалі. Озиратися справді небезпечно, – бо можна побачити позаду порожнечу. Але не оглядатися навчаєшся лише тоді, коли ти сам увійшов у традицію, коли досконало її опанував, збагнув, які можливості в ній іще не були реалізовані. Тому я принципово не переповідаю чужих текстів у своїх працях. За радянських часів я брав участь у неформальних зібраннях, своєрідному філософському клубі. Так от, на одному з таких зібрань один звичайнісінький викладач спитав у Мераба Мамардашвілі: "А чому ви жодного разу не послалися на Маркса й Енгельса?" Тоді Мераб відповів: "А чому Ви не питаєте, чому я не посилаюся на своїх батьків, вони ж мені ближчі?" Я маю висловити те, що маю, що несу в собі. До того ж мені часто бракує часу та місця висловити це. Але висловитись треба. Отже,

проблема якимось чином просувається, проростає у площині моїх взаємин із тими, хто є співучасником мого творчого процесу – тобто із читачами.

– Звідси постає наступна проблема, про яку тепер часто говорять. З одного боку, існує суто академічна наука, наприклад, та ж таки філософія, про існування якої, крім самих науковців, мало хто знає. А з іншого, є публічна, громадська сфера, до якої філософія ніяк не може потрапити, прорватися. Отже, питання: чи має філософія вміти розмовляти мовою, зрозумілою й не-філософу, людині без спеціальної підготовки?

– Обов'язково. Втім, це дуже залежить від ситуації. Я часто кажу своїм колегам з Інституту філософії: от ми перебуваємо на Володимирській гірці, де гуляє багато людей. Вийдіть до них та почніть читати лекцію про свої категорії, про процеси пізнання. Та люди матимуть вас за ідіота. А якщо я вийду читати, то я почну розповідати про сенс життя, про людську долю, про любов, про драматизм боротьби добра і зла. Як ви думаєте, мене будуть слухати? Та збереться повно людей – я це знаю напевне! І це навіть не так питання мови, як питання тематики, а вже тематика підкаже мову, стиль викладу.

От, наприклад, якщо йдеться про людину. Якось я у Києво-Могилянській академії провів такий експеримент: цього року влітку читав курс, на котрий студенти мали записуватися самостійно. І я від початку сказав: я роблю експеримент, я читаю вам двадцять лекцій, винятково з того матеріалу, який ви можете використати у своєму практичному житті, або того, що торкається вас як людей, що живуть у суспільстві. Не взагалі, а саме стосовно того, з чого можна зробити певні практичні висновки, включити у реальний життєвий процес, у вашу діяльність. Ми вестимемо мову про те, як боротися зі злом, чому, як писав Ніцше, нам потрібно мистецтво, аби не загинути від істини, і взагалі, чому від істини можна загинути. Ось які питання варто ставити, розумієте! У чому сенс творчості, і які демонічні сили можна викликати в ході творчого процесу. Адже у творчості на певних вищих регістрах кожна людина справді є вже не творцем, а виконавцем певної вищої волі. Що таке щастя? Я беру тематику, яку просто неможливо висловити абстрактною, академічною мовою. Інша річ, що до цієї тематики я можу прийти через абстракції. Тому що абстракція – необхідний компонент пізнання. А на аудиторію я виходжу з кінцевим рішенням, яке має життєво-практичний сенс для цих людей.

– Відтак, існує ще одна тема, пов'язана з місцем філософії у суспільстві, у зв'язку з тими життєвими проблемами, про які ви щойно сказали – проблемами любові, радості, життя. Річ у тім, що у філософії є конкуренти, аби не сказати – суперники, і до того ж суперники серйозні. На книжковому ринку з'явилася купа видань із назвами типу "Як вийти заміж", "Як завойовувати друзів" Дейла Карнегі, котрі саме й відповідають на життєві питання простої людини. А філософія академічна ці питання принципово ігнорує.

– Це дуже слушне порівняння. Тут я маю додати наступне: йдеться не просто про практичні проблеми, а про проблеми фундаментальні, які ми мимоволі, підсвідомо невпинно вирішуємо. Я поясню, що маю на увазі. Конкретна людина завжди є героєм. Вона без перестанку бореться зі смертю. Вона пише своє ім'я на пам'ятниках і стелах, або пише книги, тобто вона прагне лишити свій слід на швидкоплинному піску всесвіту. І це фундаментальне питання: як лишити свій слід у цьому світі, як заявити про свою присутність, як зробити щасливою хоча б одну людину, чи можливо боротися з долею, і що означає ця боротьба, чому краса врятує світ. От які питання так чи інакше, навіть не усвідомлюючи цього, вирішує кожна людина, але часто не може їх сформулювати. А філософія може, саме вона ці питання експлікує та обговорює. Цю традицію закладено ще Сократом, котрий якось, вийшовши на ринок, сказав: "О, скільки тут непотрібних речей!"

– Із цього випливає, так би мовити, питання масштабу особистості, про що ви вели мову у своїх нещодавніх лекціях. Тому що людина усвідомлює свою побутову мету – створити сім'ю, заробляти гроші і т. ін. А філософія каже – ні, твої завдання значно масштабніші.

– Саме так. Хоча б тому, що людина повсякчас змушена опиратися смерті, протистояти поняттю "ніщо", протистояти стихійним силам буття, що приховуються в ній самій. Адже бути моральним – це не просто бути хорошим, керуватися імперативами, як-от кантівський. Мораль – це завжди припущення, що в тобі є частка того, проти чого ти борешся, у твоєму ворогові є частка добра, за яку ти борешся. І ця складна взаємодія – вона посильна лише для філософії. Тільки філософія спроможна виховати особистість, що здатна вистояти в такій ситуації. Пам'ятаєте, як говорив Сковорода: "У моїй душі є шпарини, через які проникає пекельний вітер." І як боротися із цим пекельним вітром буття? Адже це

також практика, але в іншому, невульгарному сенсі цього слова – це практика спасіння, ось що я хотів сказати. У нас якось абсолютно не можуть збагнути тієї обставини, що існують різні типи філософії, різні моделі філософування. Наприклад, є філософія знання. Це Аристотель, німецька філософія – Кант, Гегель, почасти Маркс. Але, окрім того, існує філософія спасіння: це релігійна філософія.

– Але ж Маркс також хотів урятувати людство?

– Я маю на увазі спасіння дещо в іншому сенсі, а саме, спасіння душі. Це інший вектор – це К'єркегор, Сковорода, Сократ, це Тертуліан із його ідеєю спасіння через абсурд. Сюди ж у певному сенсі можна віднести навіть Ніцше. Адже Ніцше насправді не був аморальною людиною, як часом вважають. Він лише випробовує мораль на міцність її нібито запереченням. І це також завдання філософії – випробування життєвих позицій, навіть шляхом введення ситуації абсурду. І такий експеримент – це завжди робота над власною особистістю. Колись давно, ще за радянських часів я читав лекції для викладачів, на курсах підвищення кваліфікації. Для цих людей було дуже важко читати, тому що вони вважали, буцімто вже все знають, ніби вони Бога за бороду вхопили. І от трапилося так, що деякі студентки, котрі добре до мене ставилися, показали мені неофіційний рейтинг викладачів, складений студентами. Виявилося – і це було для мене дивиною – люди безумовно розумні, майстерні лектори, посідали в цьому рейтингу досить невисокі позиції. Згодом я зрозумів, у чому річ. Адже викладач – це не просто транслятор знань, це перш за все транслятор особистісного начала. Він – носій особистісного пафосу, а цей пафос зрештою і є філософія…

– Ви знаєте, я якось прочитав у британського філософа Зігмунта Баумана, котрого в нас, на жаль, мало знають, що питання про ідентичність особистості виникає тоді, коли поняття людської природи вже не спрацьовує, вичерпує свої евристичні можливості. Якщо я вас правильно розумію, філософія саме і має допомогти віднайти й реалізувати цю ідентичність.

– Саме так.

–У своїй книзі ви намагаєтесь узагальнити досвід різних галузей філософії – це і філософія науки, й етика, і релігієзнавство. Наскільки сьогодні, на Вашу думку, виправдана така спроба побудови системи

цілісного знання? Адже значна кількість сучасних інтелектуалів не вірить у можливість такого синтезу?

– Я вважаю, що філософ – це той, хто працює на всьому полі, з усім масивом сучасної цивілізації. Іще Кант дав класичне визначення філософії як “знання про знання”. Жодна інша наука не займається знанням про знання. Моє завдання – це творення світу із цього знання, тобто його систематизація у вигляді певного універсуму. І саме тому я не можу не працювати. Філософ – це творець, він творить цілісний світ знань. До речі, тут немає нічого дивного. Так само й художник творить свій світ. І художня значущість того чи того твору визначається тим, чи можете ви жити у цьому світі. Завдання, що стоять перед художником і перед філософом, у певному сенсі дуже схожі.

– Але тут стосовно філософії постає питання, подібне до того, яке у знаменитому творі Достоєвського ставить Великий Інквізитор Христу: мовляв, а навіщо Ти відкрив людям повну, складну істину? Ти хіба не знаєш, що їм важко і страшно, що вони не можуть бути повною мірою відповідальними за самих себе, за свої вчинки. Адже філософія, справді, робить людину відповідальною за увесь світ, чи не так? І чи лишається така, по суті максималістська, настанова філософії непорушною в наш час?

– Я вважаю, що так, більше того, я в цьому абсолютно переконаний. Розумієте, для мене філософія – це доля, це шлях спасіння, хоча і не в тому сенсі, як розуміє спасіння релігія. Я справді спасаю, рятую себе за допомогою філософії, наповнюю своє буття смислом. Адже буття неможливо сприймати таким, як воно є. Якби ми знали, як воно все є насправді, то на тому буття людини завершилось би, це був би його останній момент. А допоки ми живемо, ми домислюємо реальність, інакше світ був би для нас просто божевільним. От я й намагаюся цю божевільну реальність осмислити, а відтак, зробити придатною для життя. І це таки дієвий засіб. Уявіть, у мене ніколи не буває поганого настрою. І саме цим досвідом я намагаюся поділитися зі своїм читачем. Це, звісно, не означає, що він має беззаперечно все це застосовувати, все ж філософія не дає готових рецептів, але в певних нестандартних, критичних обставинах це справді може стати в пригоді. Отож я справді займаюся світо-творенням, інакше філософія була би просто непотрібною. Тоді їй довелось би суперничати із фізикою, математикою, вирішувати якісь

практичні, конкретні питання. Але філософія існує не для цього, а для того, щоб ми могли піднестися над буденністю й відчути смак неба. Хоч би раз за життя.

– Тоді виходить, що філософія суттєвим чином протиставляє себе тому, що ми називаємо сучасною цивілізацією. Адже цивілізація не вимагає від людини над-зусилля. Вона каже людині: працюй собі, розважайся, отримуй задоволення від життя…

– А ви згадайте, як казав пророк Ісайя, що сіра іржа буденності – це дуже важлива річ, це рятівна річ. Вона вберігає нас від полум'я буття, від якого можна отримати духовний опік. Адже буття у своїй сутності небезпечне. А повсякденність – це також засіб вижити, вберегтися. Але часом ця тканина буденності розривається…

– …і тоді починається філософія…

– Отож! І як правило, саме у тих регіонах світу, де відбуваються всілякі пертурбації та катастрофи, як-от у Греції, в Індії... А от в Єгипті тисячоліттями правили фараони – і ніякої тобі філософії. Розумієте, філософія для мене – це справді не доказ, хоча доказів вона не виключає, і навіть не мотивація, це свідчення. Як каже Христос: "Я свідчу". Філософ свідчить про дещо своєю діяльністю, а також і своїми доказами. Брехня може виникати лише в тому разі, коли ви самі кажете: "Зараз я граю у неістинні ситуації. Давайте припустимо цю не-істину і побачимо, що з того вийде". Але я маю чітко усвідомлювати, що то є все ж не-істина. Тому що фундаментальна, божественна здатність людини – це здатність відрізняти істину від не-істини. Хоча, як ми цього досягаємо і чи досягаємо взагалі – неможливо сказати напевне. Ми маємо справу лише з ігровими ситуаціями. А сказати, що ми достеменно відокремили істину від не-істини, або, як казав Рабле, "мух від молока" ми аж ніяк не можемо. Взагалі-то людина часто-густо використовує сірі логіки, де змішана істина та брехня… Істину від брехні відокремити настільки складно, що це, можливо, і є основна мета цивілізації. Проте, можливо, вона взагалі недосяжна. Таке розділення ми можемо провести лише в локальних масштабах і за досить умовних обставин…

(Філософія як стиль життя. Інтерв'ю із С. Б. Кримським // Часопис "Дух і літера" № 15–16. – К. : Дух і літера, 2006. – 534 с.)

ВАСИЛЬ СТУС
(1938 – 1985)

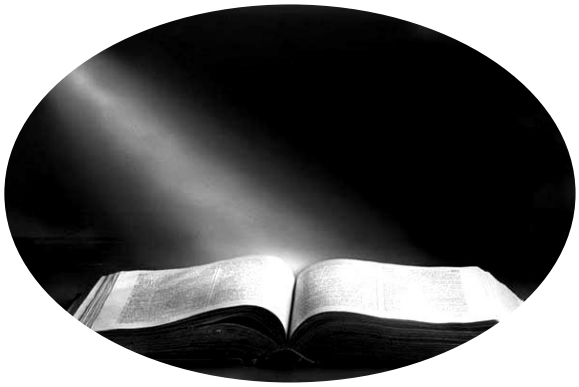
В.С. Стус *– український поет, перекладач, прозаїк, один із представників шістдесятників. Поезія В. Стуса – це постійне відкривання. Він "пропускає" світ крізь себе, докладає зусиль, щоб зруйнувати мур, який виріс між світом і душею і повернути втрачену гармонію.*

З ЦИКЛУ "УМОВИВОДИ"

Що таке білий світ?
Коли б не стало людського зору,
коли б не стало людей —
він остався б без кольору і без звуку,
безсмачний, як вичовганий валун.
А коли так,
коли світ цей людськість витворює,
то що таке людськість?
Хіба це не ти і я?
Хіба це не таємниче ми
(завжди більше за нас обох,
це ж бо колодязь вічності)?
А коли так,
коли людськість — це величезне ми,
то що тоді я в цім світі?
Хіба це не земля,

не зорі, не далекі галактики,
хіба це не мій народ,
не рідне моє Поділля,
не коханий Донбас,
не старі пенсіонери-батьки
і не писклива лялька малесенької племінничкі?
Хіба це не величезний,
постійно розширюваний обшир,
якому болять сотні одвічних ран,
успадкованих разом з зорями мезоліту?
Бо ж хіба я щедро не роздарований
поміж галактиками і сонцями,
материками і країнами,
між батьками, сестрою, подругами і друзями,
між власними забаганками
і диктаторськими сльозами сестриної дочки?
А коли так,
то велика опуклість неба
підтримується поглядами усіх живих —
тебе чи мене, чи когось третього.
Це небо зникає
із загибеллю будь-кого з нас,
бо гине спільність,
що робить великою спільність двох.
СВІТ — ЛЮДСТВО — ЛЮДИНА —
ЛЮДИНА — ЛЮДСТВО — СВІТ —
хіба не в цій коловерті
висока мудрість сущого на землі?

РОЗДІЛ ІІ



ОСНОВНІ ЕТАПИ РОЗВИТКУ ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ

2. 1. ІЗ СХІДНОЇ ФІЛОСОФІЇ

ТІПІТАКА (фрагменти)

І. Восьмеричний шлях. Чотири благородних істини

1. Так, я чув: колись владика жив у Бенаресі в парку оленів Ісіпітона.

2. Одного разу він звернувся до п'яти бхіккху[1] з такими словами: "Є, бхіккху, два крайні (шляхи), якими той, хто покинув людський світ, не повинен іти. Які ж це два (шляхи)?"

3. Той, ідучи яким люди прагнуть лише насолоди, нижчий, грубий, (він) для простолюддя, неблагородний, марний, той, який веде до умертвіння плоті, приносить страждання, є також неблагородний, марний...

4. Що ж це, о бхіккху, за середній шлях, знайдений Татхагатою, що дає бачення, дає знання, яким слід іти, (бо) він веде до надзнання, просвітлення, до нірвани? Це благий восьмеричний шлях, а саме: правильне бачення, правильна думка, правильна мова, правильна дія, правильний спосіб життя, правильне прагнення, правильна увага, правильне зосередження.

5. А це, о бхіккху, благородна істина про страждання: народження – страждання, старість – страждання, хвороба – страждання, смерть – страждання, з'єднання з неприємним – страждання, розлука з приємним – страждання, досягнення чого-небудь бажаного – страждання, коротше кажучи, п'ятерична прив'язаність до існування є страждання.

[1] Бхіккху — жебраючий монах.

6. А це, о бхіккху, благородна істина про походження страждання: це спрага, що призводить до нових народжень, супроводжувана задоволеннями і пристрастями, та, що знаходить задоволення тут і там, а саме: спрага насолоди, спрага існування, спрага загибелі.

7. А це, о бхіккху, благородна істина про знищення страждання: це повне безслідне знищення цієї спраги, відмова (від неї), відкидання, звільнення.

8. А це, о бхіккху, поки не пізнав до кінця це трициклічне, дванадцятичленне істинне знання про ці чотири благородні істини, доти, о бхіккху, я не знаю, як я в цьому світі богів, смертних і брахманів, у цьому народженні разом з самітниками, брахманами, з богами і людьми досягну найвищого, повного просвітлення.

14. Коли ж, о бхіккху, я пізнав до кінця це трициклічне, дванадцятичленне істинне знання про ці чотири благородні істини, тоді, о бхіккху, я бачив, що в цьому світі, в світі богів, смертних і брахманів, у цьому народженні я разом з самітниками, брахманами, з богами і людьми досягну найвищого, повного просвітлення. І тоді виникло у мене бачення і знання: непорушне просвітлення моєї свідомості; це моє останнє народження; більш немає нових народжень.

15. Так сказав владика. Радісно вітали промову владики п’ятеро бхіккху.

II. Закон залежного виникнення

1. … Одного разу високоповажний Ананда подався туди, де мешкав владика, і, прийшовши до нього і привітавши його, сів поряд з ним. І сидячи поряд з ним, Ананда так сказав владиці: “Як дивно і незвичайно, о благий! Який глибокий, о благий, цей закон залежного виникнення і яким глибоким він уявляється. І все ж, я гадаю, він дуже зрозумілий”. “Не говори так, Анандо, не говори так! О Анандо, це закон залежної появи і глибоким він уявляється. О Анандо, через незнання і нерозуміння цієї дхамми це народження заплутане подібно до клубка ниток і покрите пліснявою, подібне до стебел трави, (тому) не можна уникнути хибного шляху, шляху зла, цієї юдолі страждань, сансари.

2. Коли запитують, о Анандо, чи зумовлені чимось старість і смерть, слід відповідати: “Зумовлені”. Тому, хто запитує, чим умовлені старість і смерть, треба відповідати: “Старість і смерть зумовлені народженням”. Коли запитують, о Анандо, чи обумовлено чимось народження, треба

відповідати: “Зумовлено”. Тому, хто запитує, чим зумовлено народження, потрібно відповідати: “Народження зумовлено становленням”. Коли запитують, о Анандо, чи зумовлено чимось становлення, потрібно відповідати: “Становлення зумовлено прив’язаністю”. Коли запитують, о Анандо, чи зумовлена чимось прив’язаність, слід відповідати: “Прив’язаність зумовлена спрагою”. Коли запитують, о Анандо, чи зумовлена чимось спрага, слід відповідати: “Зумовлена”. Тому, хто запитує, чим зумовлена спрага, слід відповідати: “Спрага зумовлена почуттям”. Коли запитують, о Анандо, чи обумовлено чимось почуття, слід відповідати: “Обумовлено”. Тому, хто запитує, чим обумовлено почуття, слід відповідати: “Почуття обумовлено зіткненням”. Коли запитують, о Анандо, чи обумовлено чимось зіткнення, слід відповідати: “Обумовлено”. Тому, хто запитує, чим обумовлено зіткнення, слід відповідати: “Зіткнення обумовлено іменем і формою”. Коли запитують, о Анандо, чи обумовлені чимось ім’я і форма, слід відповідати: “Обумовлені”. Тому, хто запитує, чим обумовлені ім'я і форма, слід відповідати: “Ім’я і форма обумовлені свідомістю”. Коли запитують, о Анандо, чи обумовлена чимось свідомість, слід відповідати: “Свідомість обумовлена іменем і формою”.

3. Таким чином, о Анандо, свідомість обумовлена іменем і формою, ім’я і форма обумовлені свідомістю, іменем і формою обумовлене зіткнення, зіткненням обумовлено почуття, почуттям обумовлена спрага, спрагою обумовлена прив'язаність, прив'язаністю обумовлено становлення, становленням обумовлено народження, народженням обумовлені старість і смерть, старістю і смертю обумовлено виникнення скорботи, жалості, страждання, печалі, відчаю. Таке джерело всієї цієї частки страждань.

4. “Старість і смерть обумовлені народженням”, – так говориться. В якому ж розумінні старість і смерть обумовлені народженням? Це, Анандо, слід розуміти таким чином. Якщо б, о Анандо, ніколи і ніде не виникало б народження, тобто у богів бога, у гандхарвів гандхарви, у якшей якші, у бхут бхута, у людей людини, у четвероногих четвероногого, у птахів птаха, у плазунів плазуна, і коли у такої-то чи такої-то істоти в такому-то чи в такомуто стані не виникло б народження, при припиненні народження, Анандо, звідки б було б взятися старості й смерті? “Нізвідки, о благий”. У цьому, Анандо, і криється причина й основа походження і

обумовленості старості й смерті – це народження.

5. Далі говориться: “Народження обумовлено становленням”. В якому: ж розумінні народження обумовлено становленням? Це, Анандо, слід розуміти так. Якщо б, о Анандо, ніяким чином, ніколи й ніде не виникало б становлення, тобто становлення потягу, становлення, яке має форму, становлення, яке не має форми, тобто при повній відсутності якого б то не було становлення, при припиненні становлення, Анандо, звідки було б взятися народженню? “Нізвідки, о благий”.

6. Далі говориться: “Становлення обумовлено прив’язаністю”. Коли б, Анандо, ніяким чином, ніколи і ніде не виникло б прив’язаності..., що виникає від потягу, від роздумів, від віри в обряди ..., від віри в існування власної душі, тобто при повній відсутності якої б то не було прив'язаності, при зникненні прив’язаності, Анандо, звідки було б взятися становленню? “Нізвідки, о благий”.

7. Далі говориться: “Прив’язаність обумовлена спрагою”. Коли б, о Анандо, ніяким чином, ніколи і ніде не виникало спраги, тобто спраги форми, спраги звуку, спраги запаху, спраги смаку, спраги дотику, спраги дхамми[2], тобто при повній відсутності якої б то не було спраги... Анандо, звідки б узятися прив’язаності? “Нізвідки, о благий”.

8. Далі говориться: “Спрага обумовлена почуттям”. Це, Анандо, слід розуміти так. Коли б, о Анандо, ніяким чином, ніколи і ніде не виникало б почуття, тобто почуття, що виникає від зіткнення вух, почуття, що виникає від зіткнення носа, почуття, що виникає від зіткнення язика, почуття, що виникає від зіткнення розуму, тобто при повній відсутності якого б то не було почуття, при припиненні почуття, Анандо, звідки було б взятися спразі? “Нізвідки, о благий”. У цьому, Анандо, і криється причина й основа походження і зумовленість спраги – це почуття.

9. Таким чином, о Анандо, спрага виникає від почуття, від спраги виникає пошук, від пошуку виникає досягнення, від досягнення виникає твердження, від твердження виникає придбання, від придбання виникає захват, від захвату виникає ненаситність, від ненаситності виникає охорона, від охорони виникає багато гріхів, (виникають) горезвісні дхамми, (виникає) хапання за палицю і хапання за зброю, сутички і розбрат, сварки і чвари, наклеп і брехня.

[2] Дхамма – те ж саме, що й дхарма. Буддійське вчення взагалі.

19. Далі говориться: “Почуття обумовлено зіткненням”. В якому ж розумінні почуття обумовлено зіткненням? Це, Анандо, слід розуміти так. Коли б, о Анандо, ніяким побитом, ніколи і ніде не виникало б зіткнення, тобто зіткнення очей, зіткнення вух, зіткнення носа, зіткнення язика, зіткнення тіла, зіткнення розуму, тобто при повній відсутності якого б то не було зіткнення, при припиненні зіткнення, звідки було б узятися почуттю? “Нізвідки, о благий”.

20. Далі говориться: “Зіткнення обумовлено іменем і формою”. В якому ж розумінні зіткнення обумовлено іменем і формою? Це, Анандо, слід розуміти так. Якщо, о Анандо, через зовнішність, характерні прикмети, ознаки, визначення зроблено опис (усієї) групи імен, то при повній відсутності цієї зовнішності, цих характерних прикмет, цих ознак, цих визначень, звідки було б узятися зіткненню зі (всією) групою форм, що сталося через називання? “Нізвідки, о благий”.

21. Далі говориться: “Ім’я і форма обумовлені свідомістю”. В якому ж розумінні ім’я і форма обумовлені свідомістю? Це, Анандо, слід розуміти так. Коли б, о Анандо, свідомість не входила в материнське лоно, то звідки було б узятися в материнському лоні імені й формі? “Нізвідки, о благий”. А якщо, Анандо, свідомість, потрапивши в материнське лоно, знову з нього була б вилучена, звідки було б узятися імені й формі в цьому народженні? “Нізвідки, о благий”.

А якщо, Анандо, свідомість хлопчика чи дівчинки була б знищена, поки вони ще маленькі, то звідки було б узятися росту, збільшенню, повному розквіту імені і форми? “Нізвідки, о благий”. У цьому, Анандо, і полягає причина й основа походження і зумовленості імені й форми – це свідомість.

22. Далі говориться: “Свідомість обумовлена іменем і формою”. В якому ж розумінні свідомість обумовлена іменем і формою? Це, Анандо, слід розуміти так. Коли б, о Анандо, свідомість не знаходила опори в імені й формі, то звідки б у майбутньому виникло страждання через народження, старість й смерть? “Нізвідки, о благий”. У цьому, Анандо, і криється причина і основа походження й зумовленість свідомості – це ім’я і форма. […]

(Читанка з філософії: У 6 книгах. – К. : Довіра, 1992. – Т. 1: Філософія стародавнього світу. – С. 41– 47)

КОНФУЦІЙ

(551 до н. е. – 479 до н. е.)

Конфуцій (кит. Кун Фу-Цзи) – *філософ Давнього Китаю, вчення якого стало основою конфуціанства. Центральним поняттям філософської концепції Конфуція є поняття "жень" (гуманність) – джерело моральних якостей людей, організуюча та інтегруюча сила природного існування й людського життя. Сутність гуманності, згідно Конфуція, полягає в тому, щоб не робити іншим того, чого не бажаєш собі.*

ВЕЛИКЕ ВЧЕННЯ

1. Канонічна частина Конфуція

(1.) Шлях великого вчення полягає у проясненні ясної благодаті, спорідненні з народом, утвердженні у досконалому добрі.

(2). За знанням (того, як) утвердитися (в досконалому добрі), йде (духовне) укріплення, за укріпленням іде здатність до спокою, за спокоєм іде здатність до упокорення, за упокоренням іде здатність до міркувань, за міркуваннями іде здатність утверджуватися (в досконалому добрі).

(3). Речі мають коріння й верхівку. Справи мають кінець і початок. Якщо знаєш, що раніше а що пізніше, то наближаєшся до Шляху.

(4). У давнину ті, що бажали прояснити ясну благодать у Піднебесній, спершу впорядковували свою державу; ті, що бажали впорядкувати свою державу, спершу доводили до ладу свою сім'ю; ті, що бажали довести до ладу свою сім'ю, спершу вдосконалювали свою особу; ті, що бажали вдосконалити свою особу, спершу виправляли своє серце; ті, що бажали виправити своє серце, спершу робили відвертими свої помисли; ті, що бажали зробити відвертими свої помисли, спершу доводили до завершення своє знання. Доведення знання до завершення полягає у вивірянні речей.

(5). За вивіреністю речей іде довершеність знання; за довершеністю знання йде відвертість помислів; за відвертістю помислів іде виправленість серця; за виправленістю серця йде вдосконаленість особи; за вдосконаленістю особи йде влагодженість сім'ї; за влагодженістю сім'ї йде впорядкованість держави; за впорядкованістю держави йде врівноваженість Піднебесної.
(6). Для всіх і кожного – від сина Неба й до простолюдина – вдосконалення своєї особи є корінням.
(7). Неможливо, щоб за неладу у корінні верхівка була в порядку. Не бувало, щоб за виснаження квітучого проквітало виснажуване.

2. Коментуючи частина Конфуція

[3.3.] "Канон віршів" каже: "Глибоким був володар Вень. О, як, неперервно промінячись благодаттю, він міг шанобливо спинитися". Як правитель він спинявся на гуманності, як підданий спинявся на шанобливості, як син зупинявся на відданості батькам, як батько спинявся на чадолюб'ї, у спілкуванні зі співвітчизниками спинявся на благонадійності.
[3.4.] "Канон віршів" каже: "Глянь на протоки річки Ці. Зелений бамбук у них пишно зростає. Є витончений шляхетний чоловік. Наче різьблений, наче шліфований, наче огранений, наче полірований. Суворий і неприступний, величний і славний. Є витончений шляхетний чоловік. Він ніколи не може бути забутий". "Наче різьблений, наче шліфований" означає простування шляхом учення. "Наче огранений, наче полірований" означає самовдосконалення. "Суворий і неприступний" означає обережну обачливість. "Величний і славний" означає поважний вигляд. "Є витончений шляхетний чоловік. Він ніколи не може бути забутий" означає простування шляхом цілковитої благодаті й досконалого добра, що не може бути забуте народом.
[3.5.] "Канон віршів" каже: "О! попередні правителі незабутні". Шляхетний чоловік шанує шановане ними і споріднюється зі спорідненим їм. Маленька людина радіє з їх радощів і користується їхньою користю. Тому й після відходу зі світу вони незабутні…
[6.1.] Те, що називається "зробити щирими свої помисли", означає недопущення самообману. Наче ненависть до гидкого смороду, наче любов до чарівної краси. Це називається самозадовільнянням. Тому шляхетному чоловікові слід бути пильним наодинці з собою.

[6.2.] Маленька людина, перебуваючи у неробстві й чинячи лихе, доходить до чого-завгодно. Побачивши шляхетного чоловіка, вона, знічена, приховує свою недоброту і видається доброю. Коли інші люди дивляться на неї, вона наче сама бачить своє нутро. Так що за користь з подібної показухи? Про це мовлено: щирості всередині відповідає тілесна форма ззовні. Тому шляхетному чоловікові слід бути пильним наодинці з собою.

[6.4.] Багатство прикрашає дім, благодать прикрашає людину. Коли серце широке, тіло — кріпке. Тому шляхетному чоловікові слід зробити щирими свої помисли…

[7.1.] Мовлено: вдосконалення своєї особи полягає у виправленні свого серця. Це означає: якщо особа розсерджена й розгнівана, для неї недосяжне виправлення. Якщо настрашена і залякана, для неї недосяжне виправлення. Якщо зваблена й рада, для неї недосяжне виправлення. Якщо засмучена й опечалена, для неї недосяжне виправлення.

[7.2.] Без участі серця дивишся – і не бачиш, слухаєш – і не чуєш, їси – і не чуєш смаку. Про це мовлено: вдосконалення своєї особи полягає у виправленні свого серця…

[8.1.] Мовлено: доведення до ладу своєї сім'ї полягає у вдосконаленні своєї особи. Це означає: людина у покревенстві й любові односторонньо пристрасна, у зневазі й ненависті односторонньо пристрасна, у благоговінні й повазі односторонньо пристрасна, у смуткові і жалю односторонньо пристрасна, у зверхності й лінощах односторонньо пристрасна. Тому мало у Піднебесній таких, хто, люблячи, визнає погане в улюбленому, і ненавидячи, визнає гарне в ненависному.

[8.2.] Тому у приказці сказано: “Серед людей немає таких, що визнавали б вади своїх дітей і щедрість своїх сходів”.

[8.3.] Про це мовлено: якщо власна особа не вдосконалена, неможливо довести до ладу свою сім'ю…

[9.1.] Мовлено: перш ніж впорядкувати державу, слід довести до ладу власну сім'ю. Це означає: не існує таких, хто, не вміючи навчити власну сім'ю, був би здатен навчити інших людей. Тому шляхетний чоловік, не покидаючи своєї сім'ї, здійснює навчання в державі. Відданість батькам — це те, чим служать правителю. Братська любов — це те, чим служать старшим. Чадолюб'я — це те, чим керують масами.

[9.3.] Одна сім'я гуманна – і в цілій державі процвітає гуманність. Одна сім'я поступлива — і в цілій державі процвітає поступливість. Одна людина пожадлива і злочинна — і в цілій державі коїться розбрат. Така тут внутрішня пружина. Про це мовлено: одне слово псує справу, одна людина зміцнює країну.

[9.4.] Яо і Шунь керували Піднебесною за допомогою гуманності, і народ скорявся цьому. Цзе і Чжоу-сінь керували Піднебесною за допомогою жорстокості, і народ скорявся цьому. Але їх накази суперечили тому, що вони любили, і народ не скорився їм. Ось чому шляхетний чоловік вимагає від інших лише того, чим володіє сам, і засуджує в інших лиш те, чого сам позбавлений. Ще не бувало, щоб той, хто не має в собі цієї взаємності, був здатен передати її іншим людям.

[9.5.) Тому впорядкування держави полягає у доведенні до ладу своєї сім'ї.

[9.6.] “Канон віршів” каже: “Персикове дерево молоде й прекрасне. Його листя пишне й густе. Це дівчина входить до чоловіка в дім. Бути їй у згоді з його домашніми у своїй новій родині”. Спершу треба бути у злагоді з домашніми, а тоді вже навчати людей у державі.

[9.7.) “Канон віршів” каже: “У злагоді зі старшими братами, у злагоді з молодшими братами”. Спершу треба бути у злагоді зі старшими й молодшими братами, а тоді вже навчати людей у державі.

[9.8.] “Канон віршів” каже: “Вид його бездоганний. Понаправляв він держави всіх чотирьох країн світу”. З гідного бути прикладом батька й сина, старшого і молодшого брата народ бере приклад.

[9.9.] Про це мовлено: впорядкування держави полягає у доведенні до ладу своєї сім'ї…

[10.1.] Мовлено: врівноваження Піднебесної полягає в упорядкуванні своєї держави. Це означає: коли верхи належно ставляться до старих, у народі процвітає відданість батькам. Коли верхи належно ставляться до старших, у народі процвітає братська любов. Коли верхи жаліють сиріт, народ не відвертається від них. Тому у шляхетного чоловіка є точно виміряний Шлях.

[10.2.] Те, що ненависне верхам, не можна використовувати у керівництві низами; те, що ненависне низам, не можна використовувати у слугуванні верхам; те, що ненависно в попередньому, не можна використовувати у здійсненні подальшого; то, що ненависне у подальшому, не можна

використовувати у слідуванні попередньому; те, що ненависне в правому, не можна використовувати в обходженні з лівим; те, що ненависне в лівому, не можна використовувати в обходженні з правим, – усе це називається точно виміряним Шляхом.

[10.3.] “Канон віршів” каже: “О, шляхетний чоловік, що несе радість, — батько й мати народу”. Любити те, що любить народ, ненавидіти те, що він ненавидить, — це називається бути батьком і матір'ю народу.

[10.4.] “Канон віршів” каже: “Неприступні ті Південні гори. Круті їхні скелясті схили. Достославний наставник Інь – весь народ поглядає на тебе”. Володареві держави не можна не бути пильним. Якщо він відступиться вбік, Піднебесна скарає його!

[10.5.] “Канон віршів” каже: “Династія Інь, ще не втративши своїх підданих, була здатна відповідати Верховному владиці. Слід вбачати застереження в долі Інь. Не легке величне призначення”. Сказане означає, що, коли здобудеш підтримку мас, здобудеш державу, а коли втратиш підтримку мас, втратиш і державу.

[10.6.] Тому шляхетний чоловік передусім пильно ставиться до своєї благодаті. Володіючи благодаттю, володієш людьми. Володіючи людьми, володієш грунтом. Володіючи грунтом, володієш багатством. Володіючи багатством, володієш його застосуванням.

[10.7.] Благодать – корінь, багатство – верхівка.

[10.8.] Якщо корінь вважається другорядним, а верхівка — першорядною, то, змагаючись із народом, верхи чинять загарбання.

[10.9.] Тому, коли багатства скупчуються у правителя, народ розходиться від нього, а коли багатства розходяться серед народу, він скупчується довкола правителя.

[10.10.] Тому негідно випущене слово так само негідно повертається, а негідно набуті цінності так само негідно розходяться.

[10.11.] В “Указі Кан-шу” сказано: “Призначеність не лишається сталою”. Це означає, що коли будеш добрий, здобудеш її, а будеш недобрий – втратиш.

[10.12.] У “Чуських писаннях” сказано: “У державі Чу нема такого, що вважалося б скарбом, — лише добро там вважають скарбом”.

[10.13.] Дядько Фан казав: “У людини, позбавленої вітчизни, нема такого, що вважалося б скарбом, — гуманність і спорідненість вона вважає скарбом”.

[10.14.] У “Циньській клятві” сказано: “Якщо певний підданий буде прямий і чесний, хоч і не наділений іншими талантами, але сердечне відкритий до них і мовби сам сповнений ними, прихильний до талантів інших людей, як до власних, щиро залюблений у людську даровитість та досконаломудрість і здатний переповнитися цим не лише на словах, а й насправді, то він зуміє оберігати моїх дітей, онуків і простий народ. О, скільки тут користі! Якщо ж він відчуватиме ревнощі й заздрощі до талантів інших людей і через це ненавидітиме їх, протидіятиме даровитостті й досконаломудрості в людях, аби не дати їм ходу, нездатен переповнитися цим насправді, то він не зуміє оберегти моїх дітей, онуків і простий народ. Як же це не назвати небезпекою!”

[10.15.] Лише гуманна людина може прогнати й вислати такого підданого, відправити його до варварів чотирьох країн світу і не дозволити перебувати разом з собою у Серединних державах. Про це мовиться, що лише гуманна людина здатна любити й ненавидіти людей,

[10.16.] Бачити поважне, але не бути здатним висунути його чи висунути, але не бути здатним надати йому першість – це рокованість. Бачити лихе, але не бути здатним усунути його чи усунути, але не бути здатним видалити — це проступок.

[10.17.] Любити ненависне людям і ненавидіти любе їм – це називається перетрушуванням людської природи. Подібну особу неодмінно спіткає біда.

[10.18.] Таким чином у шляхетного чоловіка є великий Шлях. Треба бути вірним і благонадійним, щоб здобути його, й пихатим і зарозумілим, щоб втратити.

[10.19.] Породження багатств теж має великий Шлях. Якщо тих, що породжують багатства, багато, а тих, що споживають їх, мало, якщо виробляються вони швидко, а застосовуються поволі, то багатств завжди вдосталь.

[10.20.] Гуманний за рахунок багатств розвиває свою особу, негуманний за рахунок своєї особи розвиває багатства.

[10.21.] Ще не бувало, щоб при любові верхів до гуманності низи не любили належної справедливості. Ще не бувало, щоб при любові до належної справедливості їх справи не завершувались. І при цьому ще не бувало, щоб багатства у сховищах і коморах не були їхніми.

[10.22.] Мудрець Сянь-старший казав: “Ті, що утримують коней і колісниці, не займаються курми й поросятами. Сім'ї, що здійснюють обряд розколювання льоду, не тримають корів та овець. Сім'ї, що виставляють сотню бойових колісниць, не тримають підданих-митарів. Аніж мати підданих-митарів, краще мати підданих-грабіжників”. Про те сказано, що для держави корисна не користь, а належна справедливість.

[10.23.] Главі держави чи сім'ї, що прагне до багатства та його застосування, слід спиратися на маленьких людей, бо вони вправні в цьому. Але коли вплив маленьких людей поширюється на державу або сім'ю, лиха й знегоди настають разом.

(Конфуцій Велике вчення. З китайської переклали А.Кобзєв та Г.Хорошилов. [Електронний ресурс] – Режим доступу: daolao.ru/Confucius/Da_xue/da_xue_ukr.htm)

ЛАО-ЦЗИ

(604 до н. е. — 531 до н. е.)

Лао Цзи *– давньокитайський філософ, засновник даосизму. Згідно даосизму, існує вища Реальність, що лежить в основі всіх речей та явищ – дао. Це шлях усього Всесвіту, порядок світоустрію. Всі істоти виходять з дао й неминуче повертаються до нього. Невідчутне дао постійно формує з первинного хаосу Всесвіт, який розглядається як ієрархічно організована структура, в якій кожна з частин відтворює ціле.*

ДАО ДЕ ЦЗИН

§1. Дао, яке не може бути передане словами, не є постійним дао. Ім’я, яке може бути назване, не є постійним ім’ям. Безіменне є початком неба і землі, те, що має ім’я, – матір усіх речей.

Через це той, хто вільний від пристрастей, бачить чудовну таємницю (дао), а хто обтяжений пристрастями, бачить його тільки у кінцевій формі. Обидва одного й того ж походження, але з різними назвами. Разом вони називаються найглибшими. (Перехід) від одного найглибшого до іншого – двері до всього чудесного.

§2. Коли всі у Піднебесній дізнаються, що прекрасне є прекрасним, з'являється потворне. Коли всі дізнаються, що добре є добрим, виникає зло. Ось чому буття і небуття породжують одне одного, важке і легке створюють одне одного, довге і коротке взаємно співвідносяться, високе і низьке взаємно визначаються, звуки, зливаючись, переходять у гармонію, попереднє і наступне йдуть слідом одне за одним...

§4. Дао є порожнім, але у застосуванні воно невичерпне. О, найглибше! Воно здається прабатьком усіх речей.

Якщо притупити його проникливість, звільнити його від хаотичності, зменшити його блиск, уподібнити його порошинці, воно здаватиметься виразно існуючим. Я не знаю, чиє воно породження (я тільки знаю, що) воно передує небесному володареві.

§5. Небу й землі не притаманне людинолюбство[3], вони надають усім істотам можливість жити власним життям. Досконаломудрому не притаманне людинолюбство і він надає народові можливість жити власним життям.

§6. Перетворення невидимого (дао) нескінченні. (Дао) – найглибші брами народження. Найглибші брами народження – коріння неба і землі. (Воно) існує (вічно), подібне до нескінченної ниті, і його дія невичерпна.

§7. Небо і земля – довговічні. Небо і земля довговічні, тому що вони існують не для себе.

Тому досконаломудрий ставить себе нижче інших, завдяки чому він опиняється попереду. Він нехтує своїм життям, і саме це є оберегом його життя. Чи не відбувається це тому, що він нехтує власними інтересами? Навпаки, (він діє) відповідно до своїх власних інтересів.

[3] Тобто, не втручаються в об'єктивний плин подій, як це іноді роблять люди.

§10. Створювати і виховувати існуюче, створюючи, не володіти (тим, що створено); падаючи руху, не докладати до цього зусиль; керуючи, не вважати себе володарем – ось що називається найглибшим де[4].

§11. З глини роблять посуд, але використання посуду залежить від порожнини у ньому. Пробивають двері й вікна, щоб зробити будинок, але користування будинком залежить від порожнини у ньому. Ось чому корисність (будь-чого) залежить від порожнини.

§16. Треба зробити (своє серце) максимально відчуженим, твердо зберігати спокій, і тоді всі речі змінюватимуться самі собою, а нам залишиться лише спостерігати за їхнім поверненням. (У світі) велике розмаїття речей, але всі вони повертаються до свого початку. Повернення до початку називається спокоєм, а спокій поверненням до суті. Повернення до суті називається постійністю. Знання постійності називається (досягненням) ясності, а незнання постійності призводить до безладдя і як наслідок до лиха. Той, хто знає постійність, стає досконалим; той, хто досяг досконалості, стає справедливим; хто набув справедливості, стає володарем. Той, хто стає володарем, слідує небу. Той, хто слідує небу, слідує дао. Той, хто слідує дао, вічний, і до кінця життя (такий володар) не наражатиметься на небезпеку.

§21. Зміст великого де підкоряється тільки дао. Дао безтілесне. Дао туманне і невизначене. Проте в його туманності та невизначеності заховано сутність речей. Воно глибоке і темне. Одначе у його глибині й темряві заховані найтонші частки. Ці найтонші частки мають найвищу істину й достовірність.

Від стародавніх часів до наших днів його ім'я не зникає. Тільки слідуючи йому, можна пізнати початок усіх речей. Яким чином ми пізнаємо початок усіх речей? Тільки завдяки йому.

§22. У давнину казали: “Збиткове стає досконалим, криве – прямим, порожнє – повним, старезне замінюється новим; прагнучи малого, досягаєш великого; прагнення отримати велике призводить до омани”. Тому досконаломудрий керується цим повчанням, якому необхідно слідувати у Піднебесній. Досконаломудрий виходить не тільки з того, що бачить сам, тому може бачити ясно; він не вважає правим тільки

[4] Опредметнений вияв дао в речах або людях.

себе, тому може володіти істиною; він не прославляє себе, тому має заслужену славу; він не возвеличує себе, тому він старший серед інших. Він нічому не протидіє, тому він непереможний у Піднебесній.

§23. Потрібно менше говорити, слідувати природності. Швидкий вітер не віє весь ранок, сильний дощ не йде весь день. Хто робить усе це? Небо і земля. Навіть небо і земля не в змозі зробити будь-що довговічним, тим більше – людина. Через це вона служить дао. Хто (служить) дао, той тотожний дао. Хто (служить) де, той тотожний де. Той, хто губить, тотожний втраті. Той, хто тотожний дао, набуває дао. Той, хто тотожний де, набуває де. Той, хто тотожний втраті, набуває втрачене. Тільки сумніви породжують зневіру.

§25. Людина слідує (законам) землі. Земля слідує (законам) неба. Небо слідує (законам) дао, а дао слідує самому собі.

§30. Хто служить правителю через дао, не підкоряє інші країни за допомогою військ, бо це може обернутися супроти нього. Там, де пройшли війська, ростуть терен і колючки. Після великих воєн настають голодні роки.

§32. Коли дао знаходиться в світі, (все існуюче вливається у нього) подібно до того, як гірські потоки плинуть до річок і морів.

§33. Той, хто знає людей, є розсудливим. Освічений той, хто знає себе. Сильний той, хто перемагає людей. Могутній той, хто перемагає самого себе. Той, хто знає достаток, є багатим. Той, хто діє із завзятістю, має волю. Хто не губить свою природу, є довговічним. Хто помер, та не забутий, той безсмертний.

§34. Велике дао розтікається всюди. Воно може перебувати і праворуч, і ліворуч. Завдяки йому все існуюче народжується і не припиняє (свого розвитку). Воно здійснює подвиги, але слави собі не жадає. З любов'ю виховуючи всі істоти, воно не вважає себе їхнім володарем. Воно ніколи не має власних бажань, тому його можна назвати незначним. Усе існуюче повертається до нього, але воно не вважає себе їхнім володарем. Його можна назвати великим, воно стає великим, тому що ніколи не вважає себе таким.

§38. Людина з найвищим де не прагне робити добрі справи, тому вона добродійна; людина з низьким де не полишає (намірів) творити добрі справи, тому вона не добродійна; людина з найвищим де бездіяльна і здійснює недіяння; людина з низьким де діяльна, та її дії зумисні; той, кому

притаманне найвище людинолюбство, діє, здійснюючи недіяння; людина найвищої справедливості діяльна, і її дії зумисні: людина, яка в усьому дотримується ритуалу, діє, (сподіваючись на взаємність). Якщо вона не зустрічає взаємності, вона вдається до покарання. Ось чому де з'являється тільки після втрати дао; людинолюбство – після втрати де; справедливість – після втрати людинолюбства; ритуал — після втрати справедливості. Ритуал – це ознака відсутності довіри і взаємності. (У ритуалі) – початок розбрату.

§40. Перетворення на протилежне є дією дао, слабкість – властивість дао. У світі всі речі народжуються у бутті, а буття – у небутті.

§42. Дао народжує одне, одне народжує два, два народжує три, а три породжує всі істоти. Всі істоти носять у собі інь та ян, сповнені ці та створюють гармонію. Люди не люблять (імена) "самотній", "сірий", "нещасний". Проте гуни і вани цими (іменами) називають себе. Речі підносяться, коли їх принижують, і принижуються, коли їх звеличують.

Чому вчать люди, тому навчаю і я: сильні й жорстокі не вмирають своєю смертю. Цим я керуюся у своєму вченні.

§51. Дао народжує (речі), де вигодовує (їх). Речі оформлюються, форми довершуються. Тому не має речі, яка б не шанувала дао і не цінувала де. Дао шановане, де ціноване, тому що вони не наказують, а дотримуються природності.

Дао народжує (речі), де вигодовує (їх), вирощує, виховує, вдосконалює, робить зрілими, доглядає, підтримує їх.

Створювати і не привласнювати, творити і не вихвалятися, будучи старшим і не панувати – ось що називається найглибшим де.

§62. Дао – глибока основа всіх речей. Воно скарб для добрих і захист для недобрих людей...

§63. Потрібно здійснювати недіяння, дотримуватися спокою і задовольнятися позбавленим смаку. Значне складається з малого... На ненависть треба відповідати добром.

Подолання важкого починається з легкого, здійснення великого починається з малого, бо у світі складне створюється з простого, а велике — з малого. Тому досконаломудрий починає не з великого, і саме цим він здійснює велике. Хто багато обіцяє, той не заслуговує на довіру. Де багато легких справ, там безліч важких. Тому досконаломудрий ставиться до справи, як до важкої, і тому він не відчуває складності.

§64. Те, що спокійне, легко зберегти. Те, що ще не виявило ознак, легко спрямувати. Те, що слабке, легко розділити. Те, що дрібне, легко розсіяти. Дію треба розпочинати з того, чого ще немає. Наведення ладу слід починати тоді, коли ще не настала розруха. Бо велике дерево виростає з малого, дев'ятиповерхову вежу починають зводити зі жменьки землі, подорож у тисячу лі[5] починається з одного кроку.

Хто діє – той зазнає поразки. Хто чимось володіє – загубить. Ось чому досконаломудрий є бездіяльним, і він не зазнає невдач. Він нічого не має і тому нічого не губить. Ті, хто, роблячи справи, квапляться досягти успіху, зазнають поразки. Хто обережно закінчує свою справу, подібно тому, як він її розпочав, у того завжди буде добробут. Ось чому досконаломудрий не має пристрасті, не цінує важкоздобуті предмети, вчиться у тих, хто не має знань, і прямує тим шляхом, яким пройшли інші. Він дотримується природності речей і не наважується (самовільно) діяти.

§66. Ріки й моря можуть панувати над рівнинами, бо вони можуть стікати донизу. Коли (досконаломудрий) бажає піднестися над народом, він повинен ставити себе нижче за інших. Коли він бажає бути попереду людей, він повинен ставити себе позаду інших. Адже хоч він і стоїть над народом, для народу він не є тягарем; хоч він і перебуває попереду, народ йому не шкодить. Тому люди з радістю його підносять і від нього не одвертаються. Він не бореться, завдяки чому у світі він непереможний.

§67. Усі кажуть, що моє дао велике і не зменшується. Якби воно зменшувалося, то після тривалого часу стало б маленьким. Не зменшується, тому що воно велике. Я маю три скарби, якими дуже важу: перший – це людинолюбство; другий – заощадливість; а третій полягає в тому, що я не маю права бути попереду інших. Я людинолюбний, тому можу стати хоробрим. Я ощадливий, тому можу стати щедрим. Я не смію бути попереду інших, тому можу стати розумним вождем.

§68. Розумний полководець не буває войовничим. Умілий воїн не буває гнівним. Той, хто вміє перемагати ворога, не нападає. Той, хто вміє правити людьми, не зневажає себе. Це я називаю де, яке уникає боротьби. Це сила в управлінні людьми. Це значить жити у відповідності до природи і давнього початку (дао).

[5] Одиниця довжини. Не плутати з «лі» у значенні правила, закону, ритуалу.

§71. Хто, маючи знання, робить вигляд, що не знає, той найвищий поміж усіма. Хто, не маючи знань, робить вигляд, що знає, той хворий. Хто, будучи хворим, вважає себе хворим, той не хворий. Досконаломудрий не хворий. Будучи хворим, він вважає себе хворим, тому він не хворий.

§73. Небесне дао не бореться, але вміє перемагати. Воно не говорить, але вміє відповідати. Воно само приходить. Воно спокійне і вміє правити (речами). Сіті природи густі й нічого не пропускають.

§75. Нарід голодує через те, що влада бере надто багато податків. Ось чому (нарід) голодує. Важко правити народом, тому що влада надто діяльна. Ось чому важко правити. Нарід зневажає смерть через те, що у нього надто сильне прагнення до життя. Ось чому зневажають смерть. Той, хто нехтує своїм життям, саме цим цінує його.

§77. Небесне дао нагадує натягування тятиви. Коли знижується його верхня частина, вивищується нижня. Воно відбирає зайве і віддає відібране тому, хто має у цьому потребу. Небесне дао відбирає у багатих і віддає бідним те, що у них відібрано. Людське ж дао – навпаки. Вопо відбирає у бідних і віддає багатим те, що відібрано. Хто може віддати іншим усе зайве? Це в змозі зробити тільки ті, які дотримуються дао. Тому досконаломудрий робить і не користується тим, що зроблено, здійснює подвиги і себе не прославляє. Він благородний, бо у нього немає пристрастей.

§78. Вода – найм'якша і найслабша істота в світі, але в подоланні твердого й міцного вона непереможна... Слабкі перемагають сильних, м'якість долає твердість. Це знають усі, але не всі так чинять.

§81. Правдиві слова не вишукані. Красиві слова не заслуговують на довіру. Добрий не є красномовним. Красномовний не може бути добрим. Той, хто знає, не переконує, а той, хто переконує, не знає. Досконаломудрий нічого не накопичує. Він усе робить для людей і все віддає іншим. Небесне дао приносить усім істотам користь і їм не шкодить. Дао досконаломудрого — це діяння без боротьби.

(Лао-цзи Дао Де Цзин // Читанка з філософії: У 6 книгах. – К. : Довіра, 1992. – Т. 1: Філософія стародавнього світу. – С. 55-61)

2. 2. ІЗ АНТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ

МІЛЕТСЬКА ШКОЛА

(думки, висловлювання мілетських філософів представлені більш пізніми творами грецьких і римських письменників)

ФАЛЕС

(624 до н.е. — 548 до н. е.)

Фалес *– давьогрецький філософ і математик. Представник іонійської натурфілософії, засновник мілетської школи. Стверджував, що: "Усе з води"та "Усе має душу". Філософом Фалеса називають не лише тому, що мислитель висунув думку про першопочаток ("архе") світу, а насамперед тому, що він почав це обґрунтовувати і доводити. Фалес замислюючись над причинами змін, що відбуваються у природі, шукав їх у внутрішній природі речей.*

Схолії до Платона, Держава, 600 а: Фалес, син Ексамія, мілетець, а за Геродотом – фінікієць. Він перший був названий мудрецем, бо встановив, що затемнення Сонця відбуваються внаслідок закриття його Місяцем, і перший з еллінів знав Малу Ведмедицю і сонцестояння, а також роздумував над величиною Сонця і над природою. За магнесійським каменем і бурштином він зробив висновок, що і неживі речі якимось чином мають душу. Початок елементів – вода. Космос, з його слів, одухотворений і повен божественних сил. Він був навчений в Єгипті

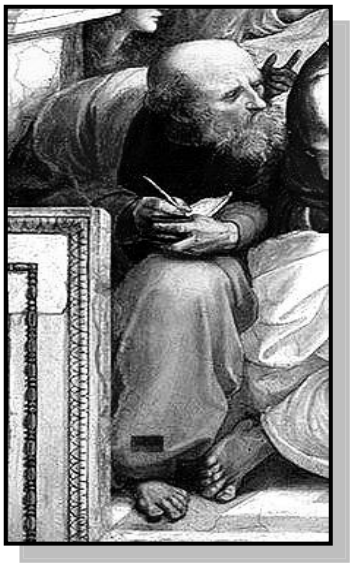
жерцями. Йому належить вислів “Пізнай себе”. Помер самотнім старцем, коли дивився гімнічний агон, знесилившись від спеки.

Аристотель. Метафізика, 1, 3, 9836,6: Більшість перших філософів вважала основи, що належать до виду матерії, єдиними основами всіх речей: з чого всі сущі речі складаються, з чого, як з першого, вони виникають і в що, як в останнє, вони переходять... Це вони вважають елементом і це – основою сущих (речей)... Але кількість і вид таких основ не всі визначають однаково. Так, Фалес, засновник філософії такого зразка, вважає, що (матеріальна основа) вода, (тому він і стверджував, що земля – на воді). Ймовірно, що він вивів ці погляди з того спостереження, що їжа всіх істот волога і що власне тепло народжується з води і живе за її рахунок, а те, з чого (все) виникає,– це (за визначенням) і є основою всіх (речей). Ось чому він прийняв ці погляди, а також тому, що сперма всіх (живих істот) має вологу природу, а початок і причина росту (істот), що містять вологу, – вода.

АНАКСІМАНДР
(бл. 610 до н.е. — бл. 540 до н. е.)

Анаксімандр *– давньогрец. філософ, представник мілетської школи. Стихійний матеріаліст і наївний діалектик. Запровадив поняття первоначала всього існуючого – апейрон. Створив вчення про походження і загибель незліченних світів, основу якого становить боротьба протилежностей (напр., світлого і темного, теплого і холодного). Створив першу географічну карту, сонячний годинник і деякі астрономічні прилади.*

Діоген Лаертій, II, 1 - 2: Анаксимандр, син Праксіада, мілетець. Він стверджував, що основа й елемент – нескінченні, не визначаючи (це нескінченне) як “повітря”, “воду” або який-небудь інший (означений елемент); що частини міняються, а Ціле (універсум) незмінне; що Земля



перебуває посеред (космосу), займаючи центральне положення (тому що вона кулеподібна), а також що Місяць світить фальшивим світлом і освітлюється Сонцем, а Сонце (завбільшки) не менше Землі і є виключно вогонь. Він перший винайшов гномон і, як каже Фаморин у "Різних оповіданнях", встановив його на циферблаті в Лакедемопі, щоб він вказував сонцестояння й рівнодення, а також спорудив годинник, контури землі і моря він також накреслив першим, а також спорудив сферу.

Симпліцій. Комент. до "Фізики". 24. І3: ...Помітивши взаємоперетворення чотирьох елементів, він (Анаксимандр.– В. Б.) не зауважив жодного з них гідним того, аби прийняти його за субстрат (останніх), але визнав субстратом дещо інше, відмінне від них. Виникнення він пояснює не якісним перетворенням першоелемента, а появою протилежностей внаслідок вічного руху. Тому Арістотель і поставив його в один ряд з такими філософами, як Анаксагор.

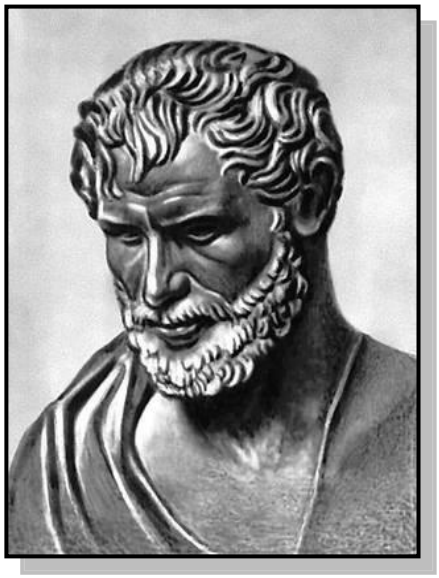
ГЕРАКЛІТ

(бл. 540 до н. е. — бл. 483 до н. е.)

Геракліт *– давньогрецький філософ-досократик, представник іонійської школи, засновник стихійної форми діалектики. Першоосновою всього сущого вважав вогонь. Творець концепції об'єктивності, вічності і безперервного змінювання буття, учення про "логос", який тлумачився ним як загальний закон буття, "бог","необхідність", "вічність". Вища мета пізнання – пізнання логоса, а разом з тим пізнання вищої єдності світобудови і досягнення вищої мудрості.*

Діоген Лаертій, ІХ. 1 – 3: Геракліт, син Влосона (або, як кажуть деякі, Геракіонта), ефесець. Він був у розквіті за шістдесят дев'ятої олімпіади (504 – 501 рр. до н. е.). Він був високомудрий, як ніхто, і всіх зневажав, як це видно з його твору, де він каже: "Багатознання розуму не навчає, а то навчило б Гесіода і Піфагора, так само як і Ксенофана з

Гекатеєм”. Бо “Мудрою (істотою) можна вважати тільки одне: Розум, що може правити усім Всесвітом”. Гомер, з його слів, заслуговував на те, щоб його вигнали з поетичних змагань і висікли, та й Архілох також. Він казав, що “свавілля треба гасити швидше, ніж пожежу”, і що “народ повинен боротися за зневажений закон, як за стіну (міста)”.



Дорікає він і ефесцям за те, що вони вигнали його друга Гермодора, такими словами: “Всі дорослі ефесці заслуговують на те, щоб їх покарали... і з іншими”. Коли вони попросили його дати їм закони, він знехтував їхнім проханням, пославшись на те, ще місто уже під владою поганого державного устрою. Віддалившись у святилище Артеміди, він грав з дітьми в кості (астрагали), а ефесцям, що обступили його, казав: “Чого дивуєтесь, негідники? Чи не ліпше займатись цим, аніж з вами брати участь у державних справах?”. Впав під кінець у людиноненависництво і став самітником, жив у горах і харчувався травами і рослинами. Захворівши від цього водянкою, він спустився в місто і, говорячи загадками, запитував лікарів, чи можуть вони зі зливи зробити засуху. Вони не зрозуміли, а він закопався в корівнику, сподіваючись, що тепло від гною випарує вологу (з його тіла). Не добившись покращання, помер у шістдесятирічному віці.

...Деталі його вчення такі. Вогонь – першоелемент, і всі речі – обмінний еквівалент вогню – виникають з нього шляхом розрідження і згущення. Проте чітко він не пояснює нічого. Все виникає через протилежності, і все тече подібно річці. Всесвіт скінченний, і космос єдиний. Народжується він з вогню і знову згоряє дотла через певні періоди часу, позмінно протягом сукупної вічності (еон), а відбувається це згідно з долею. Одна з протилежностей, яка призводить до виникнення (космосу), називається війною і незгодою, а інша, що призводить до згоряння (екпірози), – згодою і миром, зміна – шляхом вгору-вниз, на якому і виникає космос. Згущуючись, вогонь зволожується і, стискаючись, стає водою: вода, тверднучи, перетворюється на землю: це дорога вниз. Земля, у свою чергу, знову розтоплюється (плавиться), з неї виникає вода, а з води – все інше; причини майже всіх явищ він вбачає у

випаруванні з моря: це шлях вгору. Випари походять і з Землі, і з моря, одні світлі й чисті, інші темні: вогонь посилюється за рахунок світлих, волога — за рахунок темних. Що являє собою обіймаюче (небесне склепіння), він не пояснює, але в ньому є “чаші», повернені до нас увігнутим боком; накопичуюсь у них, світлі випари створюють згустки полум'я — це і є зірки...”

Секс Емпірик. Проти вчених, VII, 132: Цю ось Мову (Логос) сущу завжди люди не розуміють і перед тим, як вислухати її, і вислухавши хоч раз. Бо хоча всі (люди) стикаються безпосередньо з ось цією Мовою (Логосом), вони схожі на тих, хто не знає (її), дарма що пізнають на досвіді (точно) такі слова і речі, які описую я, розділяючи їх згідно з природою (істинною реальністю) і висловлюючи (їх) так, як вони є. Що ж стосується інших людей, то вони не усвідомлюють того, що чинять насправді, подібно до того, як цього не пам'ятають ті, що сплять.

(Читанка з філософії. – К. : Довіра, 1992. – Т.1: Філософія стародавнього світу. – С. 95 – 99)

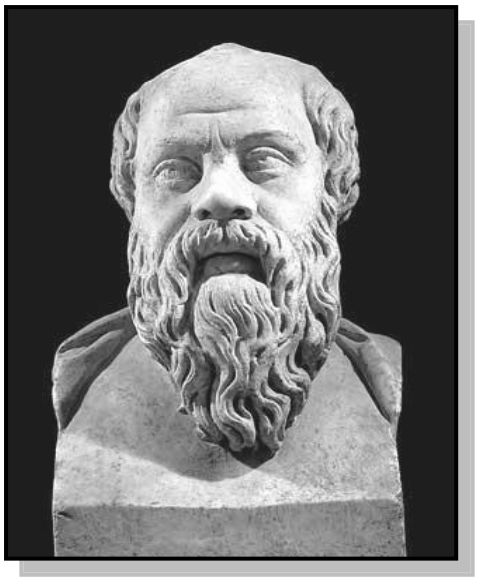
ПЛАТОН
(427 до н.е. – 347 до н.е.)

***Платон** – давньогрецький філософ, основою філософії якого є вчення про ідеї. Він трактував ідеї як певні божественні сутності. По відношенню до чуттєвих речей, ідеї є одночасно й їхніми причинами, й метою, якої прагнуть істоти чуттєвого світу. Філософія для Платона – це не лише пізнавальний процес, але й прагнення душі до надчуттєвого світу ідей, і тому вона тісно пов'язана з Любов'ю.*

БЕНКЕТ

[…] Федрта всі інші гості попросили Сократа, щоб він говорив, як сам вважає за потрібне.

(c) – У такому разі, Федре, – сказав Сократ, – дозволь мені поставити Аґатонові кілька запитань. Мушу з ним дещо з’ясувати, а тоді виголошу своє слово.



Отож, мені здається, любий Аґатоне, ти гарно почав свою промову, кажучи, що передусім треба з'ясувати, який є сам Ерос, а вже потім говорити, які його діла. Такий початок мені навіть дуже до вподоби. (d) А тепер, раз уже ти так гарно, навіть блискуче виповів, який є Ерос, спробуй відповісти ще й на таке запитання: чи Ерос є любов'ю до когось або чогось чи любов'ю до нікого й нічого. Я не маю на увазі любов матері чи батька, смішно було б і питати, чи Ерос є любов'ю материнською чи батьківською. Зовсім ні. Питаю так, немов-би хотів з'ясувати про батька – чи є він батьком когось, чи ні. Зрозуміло, якби ти хотів дати розумну відповідь, то сказав би, що є він батьком сина або доньки, чи не так?

– Так, – відповів Аґатон.

(e) – Погоджуєшся, що й про матір можна сказати те ж саме?

Аґатон погодився.

– Тоді, аби ти краще зрозумів, до чого веду, запитую інакше: Чи брат, тому що є братом, є братом комусь чи ні?

– Звичайно, брат мусить бути комусь братом, – підтвердив Аґатон.

– Отже, братові чи сестрі? – допитувався Сократ. І тут Аґатон не міг заперечити.

– Тепер спробуй сказати те ж саме про Ероса: чи Ерос є любов'ю до когось або чогось, чи любов'ю до нікого й нічого?

– Очевидно, що любов'ю до когось чи до чогось.

– От і добре, – провадив Сократ. Затям собі це, а тепер скажи, чи Ерос прагне того, що є предметом любови, чи ні?

– Прагне, – відповів Аґатон.

– Чи він має те, чого прагне і що любить, чи він прагне того і любить те, чого не має?

– Можливо, він прагне того, чого якраз не має, – сказав Аґатон.

– Подумай добре, – наполягав Сократ, – чи тільки "можливо", чи насправді існує необхідність у тому, (b) що прагнення викликає те, в чому

є потреба, а не те, в чому недостатку немає? Може, й дивно, Аґатоне, але мені видається, що це необхідність. А як це здається тобі?

– Мені теж так здається, – сказав Аґатон.

– Гарна відповідь. Отож, чи прагнув би хтось, якщо він великий [скажімо, зростом], бути великим або сильний – сильним?

– Ні. Ми вже дійшли згоди, що це неможливо.

– Отже, якщо хтось є якимсь, то вже не має потреби в тому, щоб таким бути.

– Авжеж, – відповів Аґатон.

– Якщо сильний прагне бути сильним, – вів далі Сократ, – а моторний – моторним, чи здоровий – здоровим, – то виходить, можна думати, що люди, які все це вже мають, прагнуть саме того, чим вони володіють. (c) Щоб не було якогось непорозуміння, тому й кажу: якщо поміркуєш, Аґатоне, то ці люди мусять вже зараз мати все те, чим вони володіють, хочуть того чи ні. Як же тоді хтось може ще й прагнути цього? Але, якщо хтось говоритиме: "Я здоровий і хочу бути здоровим, я багатий і хочу бути багатим, я прагну того, що маю" – чи зможемо відповісти йому на те: (d) "Володіючи багатством, здоров'ям і силою, ти, чоловіче, прагнеш і надалі цим володіти, оскільки в теперішньому часі, хочеш того чи ні, ти все це вже маєш. Тому, коли ти говориш: "Я прагну того, що в мене є", ти, насправді, визнаєш: "я прагну, щоб те, що в мене є зараз, було мені і в майбутньому". Чи погодився б він із нами?

– Еге-ж, – відповів Аґатон.

– Хіба це не означає – любити те, що не існує, чого в нього ще немає, коли хтось прагне, щоб воно зберігалося й було в майбутньому? – запитав Сократ.

(e) – Звичайно, означає, – відповів Аґатон.

– Отже, і той чоловік, і кожний інший, хто прагне, бажає неіснуючого, того, що насправді він не має; чим він не володіє, чим сам він не є і в чому відчуває потребу – саме цього він пристрасно прагне і тільки це він любить, чи не так?

Аґатон у всьому погоджувався із Сократом.

– Тепер пригадаймо собі те, що сказали раніше. Чи не є Ерос передусім любов'ю до когось або чогось, а потім любов'ю до того, в чому відчуває потребу?

– Так, – визнав Аґатон.

– Тепер пригадай-но собі свої ж слова: любов'ю до чого є Ерос? Якщо треба, можу повторити. Здається, ти говорив нібито справи у богів прийшли до якогось порядку завдяки любові до прекрасного: любові до потворного не може бути. Впізнаєш свої слова?

– Впізнаю, – відповів Аґатон.

– І щодо цього ти не помилявся. А якщо так, то чим є Ерос, як не любов'ю до краси і аж ніяк не любов'ю до потворного?

Аґатон не заперечив.

(b) – То чи дійшли ми згоди в тому, що любити можна тільки те, в чому є потреба і чого насправді немає?

– Так.

– Тоді виходить, що Ерос не має краси, а тому її потребує.

– Саме такий висновок напрошується.

– Що ж? У такому разі ти готовий назвати прекрасним те, чому невистачає краси, тобто обділене красою?

– Ясна річ, що ні, – відповів Аґатон.

– Отже, ти й надалі, всупереч мовленому тобою ж, стверджуєш, що Ерос є прекрасний?

(c) – Доводиться визнати, Сократе, що я не зовсім усвідомлював собі, що говорив.

– Насправді ти гарно мовив, Аґатоне. Але скажи мені ось що: чи не здається тобі, що добре – воно й прекрасне.

– Хіба можу я мати щодо цього іншу думку?

– Але якщо Ерос має потребу в прекрасному, а добре є прекрасне, виходить, що він обділений і добром?

– Я не в змозі сперечатися з тобою, Сократе, – зізнався Аґатон, – хай буде по-твоєму.

(d) – Ні, любий Аґатоне, ти не в силі сперечатися з істиною, із Сократом сперечатися – нескладно.

А тепер дам тобі спокій. Виходячи з тих міркувань, де ми з Аґатоном дійшли згоди, спробую переповісти вам, як зумію, своїми словами те, що почув колись від однієї мантинеянки на ім'я Діотима, жінки вельми обізнаної у справах Ероса. Свого часу вона стала в пригоді атенянам, коли під час жертвоприношення перед загрозою чуми зуміла на десять років віддалити від Атен це лихо. Мене ж просвітила у справах любови. Отож, перш ніж почну розповідати, мусимо з'ясувати, беручи за приклад

Аґатона, що таке Ерос і який він, а вже потім скажемо про його діла. (e) Найлегше, мабуть, зробити це так, як та чужинка. Вона раз по раз запитувала, я відповідав їй щось у тому ж дусі, як ось Аґатон зараз: що Ерос – великий бог, що він – любов до прекрасного. А вона в такий самий спосіб, як я щойно говорив Аґатонові, помогла мені зрозуміти, що всупереч моїм твердженням, Ерос не є ні прекрасний, ані добрий. Тоді я запитав: «Що ти таке говориш, Діотимо? Може, Ерос потворний і лихий?»

– Не кажи такого! Невже все, що не прекрасне, мусить, по-твоєму, бути потворне?

– Авжеж.

– А що не мудре, то конче й дурне? Хіба ти не помічав, що існує щось посередині між мудрістю і, скажімо, невіглаством?

– Що саме?

– Ти знаєш, що правильну думку, якщо для неї немає слова, не можна назвати знанням, бо що то за знання, якщо його не можна втілити у слові. Але це й невіглаством не назвеш, бо як можна вважати невіглаством спробу осягнути те, що є насправді. Мабуть, правильне уявлення – це щось середнє між розумінням і невіглаством.

(b) – Твоя правда, – потвердив я.

– Тоді не наполягай на тому, що все не прекрасне мусить бути потворне, і все що не добре – лихе. Так само, якщо ти погоджуєшся, що Ерос не є ні добрий, ані прекрасний, не думай, що він уже напевно потворний і лихий, але вважай його чимось середнім між одним і другим.

– І все-таки, – всі визнають, що він великий бог.

– Коли ти говориш про всіх, то береш до уваги людей обізнаних чи й необізнаних теж?

– Усіх назагал.

(c) Вона розсміялася:

– Як його можуть вважати великим богом ті, що взагалі не визнають його за бога?

– Це ти про кого? – запитав я.

– Про тебе першого, – відповіла вона, – а я ось друга.

– Як ти можеш таке говорити? – запитав я здивовано.

– Дуже просто, – відповіла вона. – Скажи мені, чи ти, бува, не стверджуєш, що всі боги блаженні та прекрасні? Чи, може, насмілишся сказати, що котрийсь із богів ні блаженним не є, ані прекрасним?

– Ні, присягаюсь Зевсом, – відповів я.

– Тоді скажи, кого ти маєш за блаженних? Чи не тих, хто володіє благістю і красою?

(d) – Безумовно, – потвердив я.

– Але ж ти визнаєш, що Ерос, відчуваючи потребу в благості і красі, прагне бути прекрасним і благим саме тому, що таким не є?

– Так, я це визнаю.

– Якщо ж він обділений красою і благістю, то як може бути богом?

– Мабуть, що ніяк.

– Ось бачиш, сказала вона, – виходить, що й ти не вважаєш Ероса богом.

– Гаразд, – сказав я, – то що таке Ерос?.. Може, смертний?

– Ні, він не смертний.

– Що ж тоді?

(e) – Як ми вже говорили, – провадила вона, – він щось середнє між смертними і безсмертними – людьми і богами.

– То що ж він, врешті, таке, Діотимо?

– Великий дух, Сократе. Бо всякий дух – це щось середнє між богом і смертним чоловіком.

– Що ж то за сила така у нього?

– Він тлумачить слова богів і людей. Завдяки йому між богами і людьми відбувається спілкування: богам складає від людей молитви і жертви, людям – звіщає волю богів і нагородою відповідає за жертвоприношення їхні. Ставши між обома світами, він доповнює їх: через нього між світами богів і людей виникає зв’язок яким вони поєднуються. Завдяки йому здійснюються всілякі пророцтва, збувається мистецтво жертвоприношень, священних обрядів, заклинань, усіляких віщувань і чарів. Світ богів не перетинається з людським, лише через Ероса боги звертаються до людей із повчальним словом, бесідують із ними, – уві сні і наяву. Хто з людей обізнаний у цих справах, той одухотворений, хто ж знається на чомусь іншому, хто досвідчений у всіляких ремеслах чи мистецтвах, той просто ремісник. Таких духів багато, і Ерос – один із них.

(b) – Кого ж він має за батька й матір? – запитав я.

Довго про це говорити, але гаразд, розповім тобі. Коли народилася Афродіта, боги зібралися на учту. Був там і Достаток, син Мудрости.

Коли вже пообідали, а було там усього вдосталь, надійшла, щоб і собі чогось вижебрати, Нужда, – стала біля дверей. Достаток, напившись нектару, – вина ще не було, пішов до Зевсового саду і там, важко сп'янілий, поринув у глибокий сон. (c) Тут і захотілося Нужді, сама ж убога, зачати дитя від Достатку. Тож прилягла побіч нього, – і породила Ероса. А що він був зачатий на святі Афродіти, тому й став її слугою і вічним супутником. Уже з природи своєї він закоханий у прекрасне, бо й сама Афродіта прекрасна. А тому що він – син Достатку і Нужди, то й випала йому особлива доля. Передусім – він вічний злидар, до ніжної вроди й краси, яку бачить у ньому більшість, йому далеко. (d) Радше навпаки, – він грубий і неохайний, босий і бездомний. Спить, де коли трапиться – на землі, без постелі, на порозі або край дороги просто неба. Успадкувавши природу своєї матері, він нерозлучний з нуждою. По батькові ж – тягнеться до краси й добра; він мужній, сміливий аж до зухвальства; а ще він сильний, вправний ловець, удатний сплітати підступи; прагне мудрости і всіляко примудряється, щоб до неї наблизитись. Усе життя його приваблює філософія, небачений крутій, ворожбит і софіст. (e) Народився він ні смертним, ані безсмертним. Того самого дня, якщо йому таланить, він живе-розквітає, і вмирає, але, увібравши природу свого батька, оживає знову. Тільки-но чогось набуде, – вмить забуває: тим-то Ерос ніколи не знає убогости, але й не відає статків. Перебуває десь посередині між мудрістю і невіглаством, і ось чому. Богів не приваблює філософія, в них немає прагнення стати розумними – вони є такими. Подібно й серед людей – якщо хтось розумний, філософія йому непотрібна. А втім, нерозумних теж не приваблює філософія, бо в них відсутнє саме бажання набратися розуму. В тому, власне, і найбільша вада невігластва, що чоловік, який не може похвалитися ні вродою чи доброзвичайністю, ані розумом, видається собі бездоганним, хоч насправді таким не є. Якщо ж хтось не відчуває нужди, то в нього немає й прагнення здобути те, чого, на його думку, він не потребує.

– Хто ж тоді, Діотимо, – сказав я, – любить мудрість, якщо ні мудреці, ні невігласи мудрости не шукають?

(b) – Хіба й дитині зрозуміло, – відмовила вона, – що мудрість вабить тих, хто посередині. І поміж такими ось Ерос. Бо мудрість – одне з найпрекрасніших благ, тоді як Ерос – прагнення до прекрасного, так що

Ерос – неминуче філософ, тобто любомудр і як філософові йому належить місце між мудрецем і невігласом. Причина ж того – його походження. Він – син батька, що мудрий та невичерпно багатий і матері – немудрої й бідної. (c) Така природа цього духу, дорогий Сократе. А що ти інакше уявляв собі його – нічого дивного. Ти гадаєш, – принаймні, так виходить із твоїх слів, – що Ерос є предметом любови, але не сама любов. Тому і видавався тобі Ерос таким прекрасним. Бо предмет любови і справді мусить бути прекрасним, привабливим і щасливим. Але любляче начало трохи інакше, – і я описала тобі його.

Тоді я сказав їй:

– Хай буде так, чужинко, говориш ти гарно. Але якщо Ерос такий, яка користь з нього людям?

(d) – Це якраз те, Сократе, – мовила вона, – що я спробую тобі пояснити. Ти знаєш, який є Ерос, хто він за походженням. Як ти сам говориш – Ерос є прагненням до прекрасного. Але якщо хтось запитає нас, чим є Ерос серед речей прекрасних, Сократе і Діотимо? Або радше так: хто любить прекрасне, прагне до прекрасного, до чого він, власне, прагне?

– Прагне володіти прекрасним, – відповів я.

– Але ця відповідь неодмінно передбачає інше запитання: що матиме той, хто володітиме прекрасним?

(e) – На це годі так одразу відповісти.

– Але, – сказала вона, – якби хтось замінив слово “прекраснее” на “благо” і спитав: “Скажи-но, Сократе, до чого прагне той, хто прагне блага?”

– Хоче тим благом володіти.

– І що матиме той, хто здобуде благо?

– На це запитання легше знайти відповідь, – сказав я, – буде щасливий.

– Так, – вела далі Діотима, – щасливі є щасливими тому, що вони осягнули благо. І вже зайве питатися, чому прагнуть бути щасливими ті, що хочуть бути щасливими. Твоя відповідь, здається, достатньо вичерпна.

– Авжеж, – погодився я.

– А це бажання і ця любов, гадаєш, властиві всім людям? Чи всі завжди бажають собі блага? Що скажеш на це?

(b) – Так, – відповів я. Це прагнення властиве кожному.

– Тоді поясни мені, Сократе, – провадила вона, – чому ми не кажемо, що всі люди люблять, якщо всі завжди люблять одне і те ж, тільки про одних говоримо, що вони люблять, а про інших ні?

– Я теж дивуюся з того, – сказав я.

– Не треба дивуватися, – відповіла вона. – Беручи якийсь різновид любови, ми називаємо його загальним поняттям – власне любов'ю, а всі інші види називаємо інакше.

– Як то? – спитав я.

(c) – А так. Ти напевно знаєш, що творчість буває різна. Бо будь-яка причина є творчістю, якщо завдяки їй відбувається перехід із небуття у буття. Тому-то будь-яка праця в царині мистецтв є творчістю і кожен художник є творцем.

– Безумовно, – потвердив я.

– А все-таки знаєш, що не називаємо всіх художників поетами, але мають вони інші назви. І з усіх царин творчости, одна тільки обмежена її частина, а саме – музика і віршування – називаються загальним поняттям. Бо тільки музика і віршування називаються творчістю, власне поезією, а творцями, поетами у власному розумінні цього слова, називаються ті, що працюють у згаданій царині.

– Правду кажеш, – погодився я.

(d) – Те саме стосується й любови. Суть її в тому й полягає, що всяке бажання блага і прагнення бути щасливим – це для кожного найсильніше бажання, та, водночас, – і зрадливе. Однак, про різних людей, чиї помисли і прагнення – це маєтки, вправне і здорове тіло, мудрість – не говорять, що вони люблять, і таких не називають закоханими. Тільки до тих, що захоплені одним видом любови, підходить загальна назва «любов», про них кажуть, що вони «люблять», і їх самих називають «закоханими».

– Здається, що й тут ти все добре говориш, – визнав я.

(e) – Дехто береться стерджувати, – сказала вона, – що любити – це шукати свою половину. Але я певна, друже мій, що любов ні половини не шукає, ані цілости, якщо в ній нема якогось блага. Бо люди готові повідрізати собі руки й ноги, якщо усвідомлюють шкідливість своїх членів. Думаю, люди люблять не те, що "своє", хіба що назвали б добре своїм і власним, а погане – чужим. От і виходить, що люди не люблять нічого іншого, крім того, що є добрим. Як ти гадаєш?

– І я так вважаю, присягаюсь Зевсом, – відповів я.

– Тоді розваж, – провадила вона далі, – чи можна так просто сказати, що люди люблять благо?

– Так, – відповів я коротко.

– Чи не було б доречно зауважити, що люди люблять ще й володіти благом?

– Це важлива заввага.

– І не просто володіти, але хочуть, щоб воно було в них вічно.

– І це важливо брати до уваги.

– А тепер, звівши усе разом, хіба не скажемо, що любов є прагненням до вічного володіння благом?

– Правду кажеш, – погодився я.

(b) – А якщо любов – це вічне бажання блага, то в який спосіб мають діяти ті, що його прагнуть, щоб їхню відданість і одержимість можна було називати любов'ю? Які ж то діла їхні можеш назвати?

– Якби міг, Діотимо, – відповів я, – то не дивувався б твоїй мудрости і не ходив би до тебе, аби цього навчитися.

– Тоді скажу тобі, – відповіла вона, – це родження в красі – тілесній і духовній.

– Тут треба володіти мистецтвом розуміння оракулів, щоб збагнути, що ти маєш на думці. Я не второпаю.

(c) – Ну що ж, – сказала вона. – Спробую говорити ясніше. Усі люди, Сократе, вагітні тілом і душею, і коли досягають певного віку, природа їхня прагне розродитися. Розродитися вона може тільки в прекрасному, у потворному родити не може. Коли сходяться чоловік і жінка – вони породжують. А родження є ділом божественним, бо вагітність і родження є виявом безсмертного начала у живому єстві, що є смертним. Одне, а друге не може статися там, де нема гармонії. Для всього божественного потворність – це брак гармонії, а прекрасне – гармонійне. (d) Отож, при всякому народженні Мойрою та Ілітією є Краса. Тому, наблизившись до прекрасного, вагітне єство розкривається назустріч і розливається радістю, і породжує, і приводить на світ. Наблизившись до потворного, похмуро й тужно зіщулюється, відвертається, закривається і, замість того, щоб породжувати, затримує в собі обтяжливий плід. А тому той, хто носить у собі тягар сімені, хто повний творчої потуги, той відчуває піднесення від споглядання прекрасного, бо прекрасне дає звільнення від

болісної туги. (e) Але любов, Сократе, – не є прагненням прекрасного, як ти собі уявляєш.

– То що ж таке, на твою думку, любов? – спитав я.

– Прагнення творити і родити у красі.

– Можливо, – погодився я.

– Більше певности, – сказала вона. А чому, власне, родити? Тому що родження для смертного є тим вічним і безсмертним, що відпущено кожному смертному. А якщо любов, як ми погодилися, є прагненням вічно володіти благом, то разом із благом не можна не прагнути й безсмертя. Отож виходить, що любов неминуче є прагнення безсмертя.

– Цього навчила мене Діотима, коли ми бесідували про Ероса. А одного разу вона спитала мене:

– Як ти гадаєш, Сократе, в чім причина любови і пристрасти? Чи тобі не доводилось бачити, в якому дивному стані бувають всі звірі – що бігають по землі чи мають крила, – коли вони запалені пристрастю дітородження? Їх огортає якийсь любовний шал, (b) перше – як паруються між собою, а потім, коли вигодовують своє потомство. Тоді навіть найслабші готові боронити свій плід від найсильніших, готові й вмерти за нього. Самі терплять голод, аби лише вигодувати потомство, задля дітей роблять усе, що лише можуть. Про людей ще можна було б сказати, що їхніми вчинками керує розум. (c) Але в чому ж причина таких любовних пристрастей у диких звірів, – що ти на це скажеш?

– Я знову відповів, що не знаю.

– І після всього ти ще хочеш, – сказала вона, – стати знавцем любови, якщо ти не збагнув цього?

– Але ж я вже говорив і зараз повторюю, що ходжу до тебе, Діотимо, якраз тому, що зрозумів, як я потребую вчителя. Сама назви мені причину цього та всього іншого, що стосується любови.

– Якщо ти усвідомив, що Ерос за своєю природою є прагненням того, про що ми вже не раз дійшли згоди, то хай тебе й це не дивує. (d) Пояснення тут одне: смертна природа шукає в Еросі того ж таки розуму, щоб бути вічною і безсмертною, і може осягнути це в єдиний спосіб – родженням, залишаючи щоразу нове замість старого. Подібно і з кожним живим створінням, хоч говорять, що воно залишається таким, яким було від початку. Візьмімо, для прикладу, людину. Говорять, що з дитячих літ і аж до старости вона залишається тією ж самою. (e) Але ж вона ніколи не

має тих самих якостей, хоч і вважається тією самою особою: завжди оновлюється і, водночас, щось втрачає – волосся, плоть, кості, кров і, взагалі, все тілесне. Та й не лише тілесне – також і те, що стосується душі. Звички, думки, бажання, радощі, смутки, страхи – хіба хоч щось із названого залишається в комусь без перемін? Завжди щось з'являється, щось зникає. А ще важче збагнути, що відбувається зі знаннями. Одні з'являються, інші забуваються і ми ніколи не залишаємося тими самими, навіть стосовно того, що ми знаємо, і в кожній царині знань відбувається щось подібне. Те, що називається повторенням, зумовлено тим, що знання можуть полишати нас. Бо забуття – це втрата знань, а повторення, змушуючи нас пригадати забуте, зберігає наші знання такою мірою, що вони видаються тими самими. (b) Так усе смертне рятує себе. Не залишаючись у всьому завжди тим самим, на відміну від божественного, воно, застаріваючи, відходить, щоб поступитися новим знанням, якими і те старе колись було. Таким чином, Сократе, все смертне може запричаститися вищих таємниць безсмертности – і тіло, і все інше. Інакше неможливо. Тож, не дивуйся, Сократе, що кожне живе сотворіння турбується про своє потомство – це поклик природи. Але якщо праця і любов є супутниками всього живого, то це в ім'я безсмертя.

Дивно було мені чути таку мову.

– Невже все це й справді так, наймудріша Діотимо?

(c) Вона відповіла в дусі справжніх софістів:

– Так є, Сократе, запам'ятай собі добре. А хочеш – подивись на людське марнославство і ти подивуєшся із усієї його безглуздості, якщо забудеш те, чого я тебе вчила і не пригадаєш, якими одержимими можуть бути люди у прагненні здобути собі ім'я, щоб на віки оповитися безсмертною славою. Заради слави вони готові наражатися на різні небезпеки, (d) більші навіть за ті, на які йдуть заради дітей – можуть жертвувати своїм статком, зносити будь-які тяготи, навіть на смерть підуть за неї. Думаєш, – провадила вона, – Алкеста вмерла б за Адмета, Ахілл услід за Патроклом, а ваш Кодр заради майбутнього правління своїх дітей, якби вони не сподівалися на увічнення своєї пам'яті, яку ми зберігаємо й донині? Напевно, що ні, – сказала вона. Гадаю, всі вони, – і що достойніші, то більше роблять усе можливе, аби засвідчити свої безсмертні вчинки і зажити доброї слави. Вони прагнуть осягнути безсмертя.

Мужі, що тілом плодющі, шукають, переважно, жінок, бо саме тут їхній Ерос: у своїх дітях, їх породивши, вбачають вони шлях до безсмертя, в дітях лишають пам'ять про себе і осягають блаженство на всі прийдешні часи. Ті, що носять сім'я у своїх душах (бо є й такі), вони в душі мають більше зачатків, ніж у тілі, – вагітні тим, що личить, щоб душа виношувала і родила. А що личить породжувати душі? Розумні помисли та інші чесноти. Творцями цих чеснот бувають усі поети, а з тих, що знаються на ремеслі, лише ті, яких називаємо винахідниками. Найбільше й найпрекрасніше – це розумне вміння керувати державою і домом. Таке розуміння називаємо розсудливістю і справедливістю. (b) Коли хтось від молодих літ виношує в душі розсудливість і справедливість і в зрілому віці, зберігаючи чистоту, відчуває пристрасне бажання родити і приводити на світ, такий, я думаю, ходить по світу, шукаючи прекрасне, в якому він міг би розродитися своїм сім'ям. Бо у потворному він ніколи не зможе породити. Вагітний сім'ям, він радіє прекрасним тілам більше, ніж потворним, вітає кожну прекрасну, благородну й обдаровану душу, але найбільше тішиться, коли стрінеться йому в якійсь особі одне в поєднанні з другим. (c) Для такого чоловіка він одразу знаходить слова про доброчесність, про те, яким повинен бути і яким заняттям має присвятити себе доброзвичайний муж, і береться за його виховання. Спілкуючись із таким чоловіком, він, я думаю, торкається прекрасного – і зачинає, і породжує те, що віддавна було тільки сіменем у ньому. Воно проростає плодом і коли вони поруч, і коли тільки пам'яттю поєднані між собою. Разом вони плекають те своє породження, так що між ними навіть більше спільного, ніж буває між людьми, якщо є звичайні діти, і приязнь їхня взаємна часто набато міцніша, тому що діти, які поєднують їх, прекрасніші і безсмертніші. (d) І кожен волів би приводити на світ таких дітей, аніж плодити звичайних. Гляне хтось на Гомера, Гесіода чи інших прекрасних поетів – і заздрісно стає, що вони залишили по собі таких нащадків – дітей, що приносять їм безсмертну славу і зберігають пам'ять про них, тому що самі незабутні й безсмертні. Або, якщо хочеш, – провадила вона, – згадай дітей Лікурга, яких він лишив у Лакедемоні – вони врятували Лакедемон і, можна сказати, всю Грецію. (e) Ви шануєте Солона за те, що він лишив по собі закони, які стали вашими; і в інших місцях – у греків чи варварів, – багато славних мужів, тому що вони явили людям безліч прекрасних справ і

породили всілякі чесноти. Не одна святиня присвячена цим мужам за таких дітей, за звичайних – хіба нікому.

У всі ці таїнства любови можна було б і тебе посвятити, Сократе. Щодо найвищих і найзаповітніших, з яких власне й ті випливають, не знаю, чи ти міг би дійти в них розуміння, навіть якби хтось вміло тебе провадив. І все ж, – сказала вона, – говоритиму далі й дуже старатимусь. Ти ж спробуй стежити за моєю думкою, як це тобі вдасться. Отож, хто став на правильний шлях до всього цього, має ще змолоду зробити перші кроки до прекрасних тіл. Спершу, якщо його попровадять доброю дорогою, він полюбить одне якесь тіло і породить тоді прекрасні слова. (b) Потім він зрозуміє, що краса одного тіла і краса іншого – то ніби сестри рідні, і якщо прагнути до ідеї прекрасного, то безглуздо думати, що краса у всякому тілі не та сама. Збагнувши це, він почне любити всі прекрасні тіла, а до того одного охолоне, зневажаючи і розуміючи всю малість такої любови. Потім він почне цінувати красу душі вище, ніж красу тіла. (c) І коли стрінеться йому якийсь чоловік, достойний душею, хай і прив'ялий цвітом, він радітиме, і любитиме, і турбуватиметься про нього, і породить такі слова, які роблять юнаків кращими. Із часом станеться, що він побачить красу, приховану в людських ділах і звичаях, і знову пізнає, що всяка краса у всьому споріднена, і вважатиме красу тіла гідною лише побіжної уваги. Від прекрасних діл і звичаїв він перейде до наук, щоб пізнати красу в науках і бачити прекрасне в усьому багатстві його, а не в чомусь одному, як бачить раб якийсь, нікчемний і безсловесний, що захоплюється красою юнака чи мужа, або привабливістю однієї речі. (d) Він зверне свій зір у безмежне море краси і, розумом оцінюючи прекрасні й величні думки, він щедро родитиме філософські помисли, аж поки не набереться в цій царині сили й гарту – тоді відкриється йому єдине у своєму роді знання прекрасного, яке є людським знанням божественної краси… (e) А тепер – сказала вона, – слухай якнайуважніше.

Хто аж до цього місця в науці любови є припроваджений добрим учителем, оглядаючи поступово, як годиться, кожний наступний вид прекрасного, той, підійшовши вже до самого кінця в науці Ероса, раптом побачить щось неймовірно прекрасне від природи, саме те, Сократе, заради чого й були всі попередні труди. Він узрить щось вічне, що не родиться й не вмирає, не зростає й не загибає, те прекрасне, що прекрасне

в усьому, завжди, всюди і для всіх. Це прекрасне об'явиться йому не як обличчя, руки чи інша частина тіла, ні як слово якесь промовлене чи знання про конкретні речі, ані як щось, що існує в іншому чомусь – в живій істоті, в землі, в небі чи у будь-чому ще. (b) Воно об'явиться тільки як щось саме в собі незмінне та вічне; всі інші прекрасні речі причетні до нього в такий спосіб, що, коли вони самі народжуються і вмирають, воно не стає ні більшим, ні меншим і не зазнає жодної зміни.

Хто через любов до юнаків, як годиться, піднімається над усіма видами прекрасного і починає споглядати саме прекрасне, той уже майже дійшов цілі. (c) Ось яким шляхом треба йти в любові: або сам його проходиш, або іншому довіряєшся – і він тебе провадить. Почавши від прекрасних речей, треба повсякчас, ніби сходинками, підійматися вгору заради того прекрасного – від одного прекрасного тіла – до двох, від двох – до всіх прекрасних тіл, а від прекрасних тіл – до прекрасних звичаїв, від прекрасних звичаїв – до прекрасних наук, а від прекрасних наук – треба зробити останній крок до того знання, що є знанням не чогось іншого, лише знанням того самого прекрасного. І все заради того, щоб пізнати вже в самому кінці шляху те, що є прекрасне.

(d) На цьому щаблі людського існування, любий Сократе, якщо десь узагалі, – сказала віщунка-гостя з Мантинеї, – тільки тоді, коли людина споглядає саме прекрасне, життя її має якусь вартість. Якщо ти колись побачиш це прекрасне, то не зрівняєш його ні із золотом, ні з дорогими шатами, ні з прекрасним юнаком, хоч тепер, милуючи свій зір його красою, ти, як і багато інших, хто захоплюється своїми обранцями і не розлучається з ними, готовий, якби було можна, не їсти й не пити, аби лише вбирати його очима і невідступно з ним перебувати. (e) А що можемо уявити собі, – сказала, – якби комусь довелось побачити саме це прекрасне – прозоре й чисте, без усіх отих зайвих додатків, якими є людська плоть, усі барви – [знада для ока], і всіляке інше безглуздя тлінне, – якби комусь вдалося узріти це божественне прекрасне – єдине і незмінне. Невже ти гадаєш, що той чоловік, якщо він націлює туди свій зір і його споглядає, і з ним разом перебуває, може жити суєтним життям? Невже ти не прозрів настільки, щоб зрозуміти, що тільки тут, із тим, хто споглядає прекрасне тим оком, яким його лишень і можна споглядати, станеться те, що він породжуватиме не примарний образ доброчесности, а доброчесність істинну, тому що тут він торкається істини, а не оманливої

її подоби. А хто породжує істинну доброчесність і плекає її, той пізнає божественну любов, і якщо хтось із людей може осягнути безсмертя, то це дано йому. (b) Ось таке, – звертаюся до тебе, Федре, і до інших, – розповіла мені Діотима, і я повірив. А повіривши, намагаюся переконати й інших, що для осягнення цієї цілі людській природі кращого помічника, ніж Ерос – не знайти. Тому я стверджую, що всі повинні шанувати Ероса. Я й сам віддаю належну шану йому й ділам його, і сам до любови причетний і всіх інших закликаю, як тільки можу, прославляти могутність та мужність Ероса…

(Платон. Бенкет. Переклад з давньогрецької Уляни Головач. – Л., Видавництво Українського Католицького Університету, 2005. – 178с.)

АРИСТОТЕЛЬ
(384 до н.е. – 322 до н.е.)

***Аристотель** – давньогрецький філософ, вчений, систематизатор наукового і філософського знання. Створив систему категорій, в якій центральним було поняття сутності. Розглядав логіку як методологічний інструмент (грец. "органон") всіх наук. Бог Аристотеля є чистий діяльний розум, самодостатнє, саме на собі замкнене мислення, "першодвигун", "остання форма".*

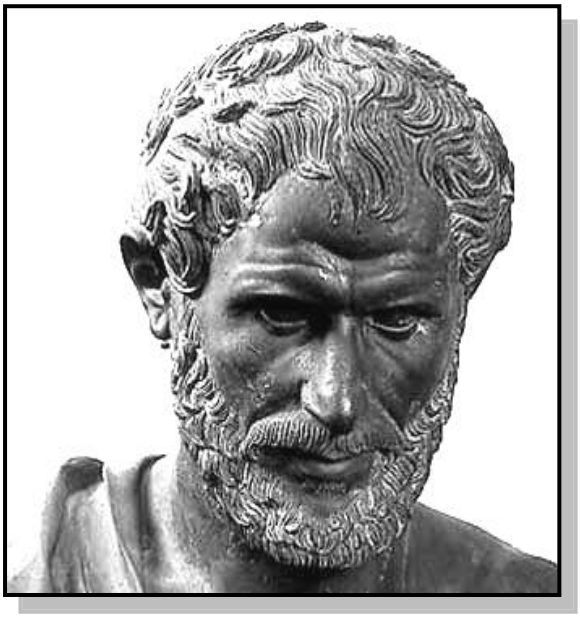
МЕТАФІЗИКА

Книга четверта
Розділ перший

Метафізика – наука, що досліджує власне суще, а також те, що притаманне йому само по собі. Ця наука не тотожна жодній з так званих конкретних наук, бо жодна з інших наук не досліджує загальну природу власне сущого, а всі вони, виділяючи собі якусь частину його, досліджують те, що властиве цій частині, як, наприклад, науки математичні. А оскільки ми шукаємо основи і вищі причини, то зрозуміло, що вони повинні бути основами і причинами чогось самосущого. Якщо ж ті, хто шукав елементи речей, шукали і ці основи, то шукані ними елементи повинні бути елементами не сущого як чогось минущого, а власне сущого. А тому нам необхідно осягнути перші причини власнесущого.

Розділ другий

Про суще говориться, щоправда, по-різному, але завжди у стосунку до чогось одного, до одного єства і не через однакове ім'я, а так, як усе здорове, наприклад, стосується здоров'я – або тому, що зберігає його, або тому, що сприяє йому, або тому, що є ознакою його, або ж тому, і що здатне сприйняти його; і так само лікарське стосовно лікарського мистецтва (одне називається так тому, що володіє цим мистецтвом, інше тому, що



має здатність до нього, третє – тому, що є його застосуванням), і ми можемо навести й інші випадки подібного вживання слів. Так ось, так само і про суще говориться в різних значеннях, Але кожен раз стосовно якоїсь основи: одне називається сущим тому, що воно сутність, друге – тому, що воно стан сутності, третє – тому, що воно шлях до і сутності, або знищення і відсутність її, або властивість її, або те, що призводить і породжує сутність і знаходиться в якомусь стосунку до неї; або воно заперечення чогось з цього або заперечення самої сутності, в зв'язку з чим ми і про не-суще говоримо, що воно не-суще. І подібно до того, як усе здорове досліджується однією наукою, так само йдуть справи і в інших випадках. Бо одна наука повинна досліджувати не тільки те, що належить одному (роду), але і те, про що (так чи інакше) говориться відносно до однієї основної реальності: адже і це все певним чином охоплюється одним (родом). Тому зрозуміло, що власне суще повинно досліджуватися однією наукою. А наука завжди досліджує, головним чином, первинне – те, від чого залежить останнє і з допомогою чого це останнє дістає свою назву. Отже, якщо перше – сутність, то філософ, очевидно, повинен знати основи і причини сутностей.

Кожний рід існуючого досліджується однією наукою, так само як сприймається одним почуттям; так, граматика, наприклад, будучи однією наукою, досліджує всі звуки мови. Тому і всі різновиди власне сущого досліджує одна за родом наука, а окремі види – види цієї науки. Отже, суще і єдине – одне і те ж, і природа у них одна, оскільки вони пов'язані

один з одним так, як основа і причина, але не в тому розумінні, що вони виражаються з допомогою одного і того ж визначення (втім, справа не міняється, якщо ми зрозуміємо їх і так; навпаки, це було б навіть зручніше). Справді, одне і те ж – "одна Людина" і "Людина", "існуюча Людина" і "Людина", і повторення в мові "він є однією людиною" і "він є Людиною" не означає щось різне (зрозуміло, що ("сущее") не відділяється (від "єдиного") ні у виникненні, ні у знищенні), і так само "єдине" (від "сущого" не відділяється); тому очевидно, що приєднання їх не міняє тут змісту і що "єдине» не є тут щось інше у порівнянні з сущим. Окрім того, сутність кожної речі є "єдине" само по собі, і відповідно вона по суті своїй є суще. Отож, скільки є видів єдиного, стільки ж і видів сущого, і одна і та ж за родом наука досліджує їх суть, я маю на увазі, наприклад, дослідження тотожного, подібного й іншого такого роду, причому майже всі протилежності зводяться до цієї основи[1], але про це достатньо того, що було розглянуто нами в "Переліку протилежностей".

Частин філософії стільки, скільки є видів сутностей. отож одній з них необхідно бути першою, а якійсь іншій – наступною. Бо суще (і єдине) безпосередньо поділяються на роди, а тому цим родам будуть відповідати і науки. З філософом справа полягає в тому ж, у чому з тим, кого називають математиком: і математика має частини, і в ній є перша і друга наука й інші наступні[6].

Далі, оскільки одна наука досліджує інше, протилежне єдиному, а єдиному протистоїть множинне, і оскільки заперечення і відсутність досліджуються однією наукою, тому що в обох випадках[7] досліджується щось єдине, відносно чого існує заперечення або відсутність (насправді, ми говоримо, що це єдине або взагалі не притаманне чому-небудь або не притаманне якому-небудь роду; при запереченні для єдиного не встановлюється ніякої відмінності від того, що заперечується, бо заперечення того, що заперечується, є його відсутність; а при відсутності

---

[6] Є загальна математика, яка розглядає кількості взагалі і їх характеристики (рівність, нерівність, відношення і т. д.): наступ ними у відношенні до неї виступають, наприклад, арифметика і геометрія, причому геометрія поділяється на види, що вивчають лінії, поверхні або тіла, а скажімо, останньому з цих видів – стереометрії – підпорядкована механіка.

[7] І при запереченні, і при відсутності.

існує і щось, що лежить в основі, відносно чого стверджується, що воно чогось позбавлене[8]; отже, оскільки єдиному протистоїть множинне, завдання вказаної нами науки пізнавати і те, що протистоїть переліченому вище, а саме: інше або інакше, неподібне і нерівне, а також все останнє, похідне від них або від множинного і єдиного[9]. І сюди ж належить і протилежність: адже і протилежність є певною мірою відмінність, а відмінність є іншість. Тому, оскільки про єдине говориться в різних значеннях, то і про них, звичайно, буде говоритися в різних значеннях, але пізнання їх усіх буде справою однієї науки, бо щось досліджується різними науками не в тому випадку, коли воно має різні значення, а в тому, коли їх не можна поставити ні у відношення підлеглості, ні в яке-небудь інше відношення до одного (і того ж). А оскільки всі значення (в нашому випадку) зводяться до чогось первинного, наприклад, усе, що позначається як єдине, – до першого єдиного, то потрібно визнати, що так само і у випадку з тотожним, і з різним, а також з (іншими) протилежностями. Тому, розрізнивши, в скількох значеннях вживається кожне, потрібно потім вказати, яке його відношення до первинного в кожному роді висловлювань. А саме: одне має відношення до первинного через те, що володіє ним, інше – через те, що спричиняє його, третє — іншим подібним чином[10]. Отже, цілком очевидно (про це йшла мова при викладенні труднощів), що суще, єдине, протилежне і тому подібне, а також сутність належить пояснити одній науці (а це було одним з питань у розділі про труднощі). І філософ повинен бути в змозі дослідити все це. Насправді, якщо це не справа філософа, то кому ж розглянути, наприклад, чи одне і те ж Сократ і Сократ, що сидить, і чи протилежне чомусь одному лише одне, або що таке протилежне і в скількох значеннях про нього говориться? Так само і відносно всіх інших аналогічних питань. Оскільки все це є суттєві властивості єдиного і власне сущого, а не як чисел, або ліній, або вогню, зрозуміло, що вказана наука повинна пізнати і суть тотожного, подібного, рівного і так далі, і

[8] При відсутності завжди існує певний субстат, отож якщо про якийсь предмет говориться як про такий, що позбавлений єдності, то мається на увазі, що він існує, і притому – як щось множинне..

[9] Множинне і єдине – найбільш загальне протиставлення: й похідними можна вважати іншість і тотожність у відношенні І до субстанції, відмінність і подібність у відношенні до якості. нерівність і рівність у відношенні до кількості.

[10] В силу того, що набуваэ його.

протилежного їм, та їхні властивості. І помилка тих, хто їх розглядає[11], не в тому, що вони займаються справою, не властивою філософу, а в тому, що вони нічого до пуття не знають про сутність, яка передує властивостям. Адже якщо і власне число має свої властивості, наприклад, парність і непарність, сумірність і рівність, перевищення і недостача, причому ці властивості притаманні числам і самим по собі, і в їх відношенні один до одного; якщо і тіло, нерухоме і рухоме, невагоме і вагоме[12], має й інші властивості, що належать тільки йому, то так само і власне суще має властивості, що належать тільки йому; і ось відносно цих властивостей філософу і належить розглянути істину.

Підтвердженням цього служить те, що діалектики і софісти уподібнюються філософам (бо софістика – це тільки уявна мудрість, так само як і діалектики розмірковують про все, а спільне всьому – суще); розмірковують же вони, безперечно, тому, що це властиво філософії. Справді, софістика і діалектика займаються тією ж галуззю, що і філософія, але філософія відрізняється від діалектики способом застосування своєї здатності, а від софістики – вибором способу життя. Діалектика робить спроби дослідити те, що пізнає філософія, а софістика – це філософія уявна, а не дійсна.

Далі, у кожній парі протилежностей одне є відсутність, а всі протилежності зводяться до сущого і не-сущого, до єдиного і множинного, наприклад: спокій – до єдиного, рух – до множинного; з іншого боку, всі, мабуть, визнають, що існуючі речі і сутність складаються з протилежностей; в крайньому разі всі визнають протилежності І як основи; так, одні визнають основами парне і непарне, другі – тепле і холодне, треті – межу і безмежне, четверті – дружбу і ворожнечу. Очевидно, і вся решта протилежностей зводиться до єдиного і множинного (залишимо в силі зведення, як ми його прийняли в іншому місці), а вже визнані іншими основи повністю підпадають під єдине і множинне, як під їх роди. Таким чином, зрозуміло, що дослідження власне сущого є справою однієї науки. Дійсно, все це або протилежності, або походять від протилежностей, основи ж протилежностей – це єдине і множинне. А вони досліджуються однією наукою, не зважаючи на те, мають вони

[11] Мова йде про софістіф.
[12] Те, що не має ваги, відноситься до геометричного тіла, а те, що має її,— до фізичного.

одне значення чи, як це, 1 мабуть, і є насправді, не одне значення. Але якщо про) єдине і говориться в різних значеннях, то вся решта значень його так чи інакше співвідноситься з первинним, і це ж стосується і протилежного їм; і вже тому, навіть якщо суще і єдине не загальне і не одне і те ж для всього або не існують окремо (чого, мабуть, насправді і немає), а єдність полягає в одних випадках лише у співвідношенні з одним, в інших – у послідовності, вже тому, отже, не справа геометра, наприклад, досліджувати, що таке протилежне або довершене, суще або єдине, тотожне або різне, хіба тільки у вигляді передумови.

Отже, зрозуміло, що дослідження власне сущого і того, що йому власне притаманне, є справою однієї науки і що та ж наука досліджує не тільки сутності, але і те, що їм властиве: і те, що було вказано вище, і передуюче й наступне, рід і вид, ціле і частину і тому подібне.

Розділ третій

Тепер потрібно пояснити, чи повинна одна наука або різні науки займатися, з одного боку, тим, що в математиці називається аксіомами, а з іншого – сутністю. Цілком очевидно, що й такі аксіоми повинна розглядати одна наука, а саме та, якою займається філософ, бо аксіоми ці мають силу для всього існуючого, а не для якогось особливого роду окремо від усіх інших. І застосовують їх усі, тому що вони істинні для власне сущого, а кожен рід є суще; але їх застосовують настільки, наскільки це кожному потрібно, тобто наскільки простягається рід, відносно якого наводяться докази. Отже, оскільки аксіоми мають силу для всього, тому що воно є суще (а суще загальне для всього), зрозуміло, що тому, хто пізнає власне суще, потрібно досліджувати й аксіоми. Тому ніхто з тих, хто вивчає конкретне, не береться якимось чином стверджувати про нього, істинне воно чи ні, – ні геометр, пі арифметик, хіба що дехто з тих, хто розмірковував про природу, з боку яких це було цілком нормально: адже вони вважали, що лише вони вивчають природу в цілому і власне суще. Але оскільки є ще хтось вищий від них, хто розмірковує про природу (бо природа є лише один рід сущого), то тому, хто досліджує загальне і першу сутність, необхідно розглядати й аксіоми; що ж стосується вчення про природу, то воно також є якоюсь мірою мудрість, але не основна. А спроби тих, хто розмірковує над істиною, розібратися, як же правильно розуміти (аксіоми), пояснюються їх

незнанням аналітики, бо (до аналізу) потрібно приступати, вже наперед знаючи ні аксіоми, а не вивчати їх, почувши про них. Що дослідження основ умовиводу також є справою філософа, тобто того, хто вивчає всяку сутність взагалі, яка вона за природою, – це зрозуміло. А той, хто в якій-небудь галузі розпоряджається найбільшим знанням, повинен бути в змозі вказати найвірогідніші основи свого предмету. І, відповідно, той, хто розпоряджається таким знанням про власне й існуюче, повинен бути в змозі вказати найбільш вірогідні основи для всього. А це і є філософ. А найвірогідніше з усіх основ – те, відносно чого не можна помилитися, бо така основа повинна бути найочевиднішою (адже всі обманюються в тому, що не очевидно) і вільною від всіляких припущень. Дійсно, основа, яку необхідно знати кожному, хто осягає щось з існуючого, не є припущенням; а те, що необхідно знати людині, якщо вона пізнає хоч що-небудь, – це вона повинна мати в своєму розпорядженні вже з самого початку. Таким чином, зрозуміло, що саме така основа найвірогідніша з усіх; а що це за основа, пояснимо тепер. Отож, неможливо, щоб одне і те ж в один і той же час було і не було властиве одному і тому ж в одному і тому ж відношенні (і все інше, що ми могли б ще уточнити, нехай буде приєднано, щоб запобігти словесним труднощам) – це, звичайно, найвірогідніша з усіх основ, до неї (повністю) підходить дане вище визначення. Звичайно, не може аби хто вважати одне і те ж існуючим і не існуючим, як це, на думку декого, стверджує Геракліт; але і справа в тому, що немає необхідності вважати дійсним і те, що стверджуєш на словах. Якщо неможливо, щоб протилежності були одночасно властиві одному і тому ж (будемо вважати, що і для цього положення є у нас уточнення[13], і якщо там, де одна думка протилежна іншій, існує суперечність[14], то очевидно, що одна і та ж людина не може в один і той же час вважати одне і те ж існуючим і не існуючим; насправді, той, хто в цьому помиляється, мав би в один і той же час протилежні одна одній думки. Тому всі, хто дає доказ, зводять його до

[13] Положення Арістотель визначає як висловлення, яке стверджує або заперечує щось стосовно чогось.

[14] Протиріччя — це таке протиставлення, при якому, на відміну від протилежності, між крайніми членами немає нічого проміжного.

цього положення як до останнього: адже за природою воно є основою навіть для всіх інших аксіом.

Розділ четвертий

Є, проте, такі, хто, як ми сказали, і сам говорить, що одне і те ж може в один і той же час і бути, і не бути, і стверджує, що так вважати цілком можливо. Цієї думки дотримуються і багато тих, хто розмірковує про природу[15]. Ми вже погодилися що в один і той же час бути і не бути не можна, і на підставі цього показали, що це найвірогідніша з усіх основ.

Так, деякі невігласи вимагають, аби й вона була доведена, адже це невігластво не знає, для чого слід, а для чого не слід шукати доказів. Насправді для всього без винятку доказів бути не може (адже інакше довелось би іти в нескінченність, отож і в цьому випадку доказів не було б); а якщо для чогось не слід шукати доказів, то вони[16], треба думати, неспроможні будуть сказати, яку ж основу вважають вони такою (що не вимагає доказів) більшою мірою.

І все ж можна й їхнє твердження довести шляхом спростування, що так не може бути[17], якщо тільки той, хто заперечує нам, щось висловлює; якщо ж він нічого не висловлює, то було б смішно шукати докази того, у кого немає доказів ні для чого, власне оскільки у нього їх немає: адже така людина, оскільки вона така, скидається на дитину. Що ж стосується заперечного доказу, то він, по-моєму, відрізняється від звичайного доказу; стосовно того, хто наводить звичайний доказ, можна було б думати, що він передбачає те, що спочатку має бути доведено; якщо ж у цьому винен інший, то це вже заперечення, а не доказ. Вихідна точка всіх подібних доказів полягає не в тому, щоб вимагати (від супротивника) визнання, що щось або існує, або не існує (це можна було б, мабуть, визнати передбаченням того, що спочатку мас бути доведене), а в тому, щоб сказане ним хоча б щось означало і для нього, і для іншого; адже це необхідно, якщо тільки він щось висловлює, інакше він не говорить ні для себе, ні для іншого. Але якщо таку необхідність визнають, то доведення[18] вже буде можливе; насправді, тоді вже спостерігатиметься щось визначене.

---

[15] Геракліт, Евпедокл, Анаксагор. Демокріт.
[16] Супротивники закону протиріччя.
[17] Тобто, неможливо одночасно бути і не бути.
[18] Доведення неможливості твердження, що одне і те ж одночасно може бути і не бути.

Але відповідальність за доведення лежить не на тому, хто доводить, а на тому, проти кого воно спрямоване: заперечуючи міркування, він визнає їх.

Перш за все, очевидно, треба у всякому випадку вважати правильним те, що слово “бути” або слово “не бути” означає щось певне, отже, не може щось (в один і той же час) бути так і не так. Далі, якщо “людина” означає щось одне, то нехай це буде “двонога жива істота”. Під “означає щось одне” я розумію, що якщо “людина” є ось це, то для того, хто є людиною, “бути людиною” означатиме саме це, не має значення при цьому, якщо хтось скаже, що слово має більше одного значення, лише б їх була певна кількість; у такому випадку для кожного значення можна було б дібрати особливе ім'я; я маю на увазі, наприклад, якщо б хтось сказав, що “людина” має не одне значення, а декілька, і “двонога жива істота” – лише одне з них, а окрім цього існувало б і кілька інших, число яких було б, проте, визначене, то для кожного значення можна було б дібрати особливе ім'я. Якщо ж це було б не так, а сказали б, що слово має нескінченну кількість значень, то цілком очевидно, що предмету для розмови не було б; насправді, не означати щось одне – значить, не означати нічого; якщо ж слова нічого (певного) не означають, то кінець будь-якому міркуванню за і проти, а в дійсності – і власному, бо неможливо щось мислити, якщо не мислити про щось одне; а якщо мислити про щось одне можливо, то для нього можна буде дібрати одне ім'я.

Отже, слово, як це було сказано спочатку, щось означає, і причому одне. Тоді “бути людиною” не може означати те ж, що і “не бути людино”», якщо “людина” означає не тільки (щось) стосовно чогось одного, але і саме це одне (адже ми вважаємо, що «означати щось одне» – це не те, що “означати (щось) відносно чогось одного”, інакше і “створене”, і “бліде”, і “людина” означали б одне і те ж, і, відповідно, все було б одним, бо все було б однозначно).

І так само не може одне і те ж бути і не бути (в один і той же час), хіба тільки при багатозначності слова, як, наприклад, в тому випадку, якщо те. що ми називаємо людиною, інші називали б не-людиною; але питання полягає не в тому, чи може одне і те ж в один і той же час називатися людиною і не-людиною, а в тому, чи може воно насправді бути тим й іншим (одночасно). Якщо ж “людина” і “не-людина”

не означають різне, то ясно, що і "бути не-людиною” і “бути людиною” не означають різне, так що бути людиною було б те ж саме, що і бути не-людиною, бо те й інше було б одне: адже «бути одним» означає саме те, як, наприклад, “одяг” і “платя”, якщо тільки значення їх одне. А якщо “людина” і “не-людина” – одне, то і “бути людиною” і “бути не-людиною” – одне. Проте було показано, що «людина» і «не-людина» означають різне.

Отже, якщо про щось правильно сказати, що воно людина, то воно обов'язково повинне бути двоногою живою істотою (адже саме це означає, як було сказано, «лютіша»); а якщо це необхідно, то воно одночасно не може іie бути двоногою живою істотою (бо “обов'язково повинне бути” означає саме: “не може не бути”). Отже, не можна одночасно правильно сказати про одне і те ж, що воно і людина, і не-людина.

Ті ж міркування стосуються і не-буття людини; насправді, “бути людиною” і “не бути людиною” означає різне, якщо вже “бути блідим” і “бути людино” – різне: адже “бути людиною” і “не бути людиною” протистоять один одному набагато більше, (ніж “бути блідим” і “бути людиною”), так що вони вже, (звичайно), означають різне. Якщо ж будуть стверджувати, що і “бліде” означає те ж, (що і “Людина”), то ми знову скажемо те ж, що було сказано раніше, а саме, що в такому випадку все буде одним, а не тільки те, що протистоїть одне одному. Але якщо це неможливо, то прийдемо до вказаного вище висновку, якщо тільки той, хто сперечається, відповідає на поставлене йому запитання.

Якщо ж він до своєї відповіді на прямо поставлене запитання приєднає і заперечення, то це не буде відповіддю на запитання. Звичайно, ніщо не заважає, щоб одне і те ж було і людиною, і блідим, і мало ще незліченну кількість інших властивостей, але у відповідь на запитання, чи правильно, що це є людина, чи ні, треба сказати щось таке, що має одне значення, і не потрібно додавати, що воно також бліде і велике: неможливо перерахувати всі випадкові властивості, оскільки кількість їх незліченна; тоді нехай опонент або перерахує всі ці властивості, або не вказує жодної. І так само нехай навіть одне і те ж скільки завгодно разів буде людиною або не-людиною, – у відповідь на запитання, чи це людина, не слід ще додавати, що це в той же час і не-людина, якщо тільки не додавати всі інші випадкові властивості, які

тільки є і яких немає; а якщо супротивник робить це, тоді вже немає й обговорення.

І взагалі ті, хто дотримуються цих поглядів[19], насправді заперечують сутність і суть буття речі: їм доводиться стверджувати, що все має випадковий характер і що немає буття людини або буття живої істоти у власному розумінні. Насправді, якщо щось є буттям людини у власному розумінні істоти у власному розумінні. Насправді, якщо щось є буттям людини у власному розумінні, то це не буття не-людини або небуття людини (адже і те, й інше заперечення першого), бо одним було означене[20], а це було сутністю чогось[21]. Означати ж сутність чогось мас той зміст, що буття для нього не полягає в чомусь іншому. Якщо ж буття людини у власному розумінні значить буття не-людини у власному розумінні або небуття людини у власному розумінні, то буття людини буде ще чимось іншим[22]. А тому ті, хто дотримуються цих поглядів, повинні стверджувати, що для жодної речі не може бути такого визначення (що позначає сутність), а що все має випадковий характер. Адже саме цим різняться між собою сутність і випадкове; так, наприклад, бліде є щось випадкове для людини, тому що вона бліда, але вона не є сама блідість. Якщо ж про все говорилось би як про випадкове, то не було б нічого первинного, про яке (щось говориться), оскільки випадкове завжди означає те, що говориться про деякий предмет. Отже, доводилося б іти у нескінченність. Але це неможливо, тому що зв'язувати одну з однією можна не більше двох випадкових властивостей. Насправді, випадкове не є випадковим для випадкового, хіба що лише тоді, коли і те, й інше (з них) випадково дані в одному і тому ж; я маю на увазі, що, наприклад, бліде є освіченим, а освічене – блідим тому, що обидві ці властивості випадково виявляються в людині. Але “Сократ освічений” має не той зміст, що те й інше – (“Сократ” і “освічений”), – випадково дані в чомусь іншому. Отже, оскільки про одні випадкові властивості говориться в цьому розумінні, а про інші — у вищесказаному, то випадкове, про яке

[19] Супротивники закону протиріччя.

[20] Тобто, «щось є буття людини у власному розумінні».

[21] А саме, сутністю людини.

[22] Якщо в тому, що позначається іменем даного предмету, міститься сутність цього предмету, то, коли предмет позначається через заперечення цього імені, буття предмету відрізняється від вказаної сутності.

говориться буцімто бліде є випадковим для Сократа, не і може йти до нескінченності[4], як, приміром, для блідого Сократа не може бути ще іншої випадкової властивості; бо з усієї сукупності випадкових властивостей не виходить щось єдине. Але і для "блідого", звичайно, не буде якоїсь іншої випадкової властивості, наприклад, "освічене". Адже «освічене» є випадковим для "блідого" не більш як "бліде" є випадковим для "освіченого"; і разом з тим було встановлено, що є випадковим в цьому розумінні і є випадковим в тому розумінні, в якому «освічене» є випадковим для Сократа; в цьому ж останньому розумінні випадкове не є випадковим для випадкового, а лише випадковим у першому розумінні; отже, не все буде виявлятися як випадкове. Таким чином, і в цьому випадку повинно існувати щось, що означає сутність. А якщо так, то доведено, що протилежні твердження не можуть висловлюватися в один і той же час.

Далі, якщо стосовно одного і того ж разом були б істинні всі протилежні твердження, то зрозуміло, що все було б одним (і тим же). Справді, одне і те ж було б і трієрою, і стіною, і людиною, якщо про будь-який предмет можна щось одне стверджувати і заперечувати, як це необхідно визнати тим, хто приймає вчення Протагора. І насправді, якщо хтось вважає, що людина не є трієра, то ясно, що вона не трієра. Проте вона є також трієра, якщо протилежне одне одному істина. У цьому випадку виходить саме так, як у Анаксагора: "всі речі разом", і, отже, нічого не існує істинно. Тому вони, очевидно, говорять щось невизначене, і, вважаючи, що говорять про суще, вони говорять про не-суще, бо невизначене те, що існує як можливість і не існує в дійсності. Але їм необхідно все і стверджувати, і заперечувати. Справді, безглуздо, якщо відносно кожного предмета заперечення його припустиме, а заперечення чогось іншого – того, що йому не властиве, – неприпустиме. Так, наприклад, якщо про людину правильно сказати, що вона не людина, то очевидно, що правильно сказати, що вона або трієра, або не трієра. Якщо правильним є твердження, то обов'язково правильне і заперечення; а якщо твердження неприпустиме, то у всякому випадку (відповідне) заперечення буде більш допустиме, ніж заперечення самого предмета. Тому, якщо допустиме навіть це заперечення, то допустиме також і заперечення того, що вона трієра; а якщо це заперечення, то і твердження.

Ось які результати виходять у тих, хто висловлює це положення, а також висновок, що немає необхідності (в кожному випадку) або стверджувати, або заперечувати. Насправді, якщо істинно, що хтось є людина і не-людина то зрозуміло, що істинно також, що він не є ні людина, ні не-людина, бо для двох тверджень існують два заперечення, а якщо вказане твердження є одним висловлюванням, що складається з двох, то одним буде і заперечення, що протистоїть цьому твердженню.

Далі, або справи йдуть у всіх випадках так, як вони говорять, тоді щось є і біле, і не-біле, і суще, і не-суще (і те саме можна сказати про всі інші твердження і заперечення), або справи йдуть так не у всіх випадках, а в деяких так, а в деяких не так. І якщо не у всіх випадках, то щодо тих тверджень і заперечень, з якими справи так не йдуть, існує згода[23]; якщо ж справи йдуть так у всіх випадках, то знову ж таки або відносно чого допустиме твердження, відносно того допустиме і заперечення, і відносно чого допустиме заперечення, відносно того допустиме і твердження; або відносно чого допустиме твердження, відносно того, правда, допустиме заперечення, але відносно чого допустиме заперечення – не завжди допустиме твердження. А якщо має місце цей останній випадок, то, треба думати, є щось явно не-суще, і це положення було б вірогідним; а якщо небуття є чимось вірогідним, то ще більш зрозумілим було б протилежне йому твердження. Якщо ж однаково можна стверджувати те, відносно чого існує заперечення, то знову ж таки або змушені говорити правильно, коли розділяють твердження і заперечення (наприклад, коли стверджують, що щось біле і, навпаки, що воно не біле), або не говорять правильно. І якщо не говорять правильно, коли їх розділяють, то в цьому випадку ні те, ні інше[24] не висловлюється, і тоді нічого не існує (але як могло б говорити і ходити те, чого немає?); крім того, все було б тоді одним і тим же, як сказано вже раніше, і одним і тим же були б і людина, і бог, і трієра, і протилежне їм[25] (насправді, якщо протилежне одне одному буде однаково висловлюватися про кожне, то одне нічим не буде відрізнятися від іншого, бо якщо б воно відрізнялось, то ця різниця була б істинною (для нього) і властивою

[23] Наприклад, стосовно сутності, спеціальної форми кожного предмету і складових частин його визначення.
[24] Ні твердження, пі заперечення.
[25] Тобто, не-людина, не-бог, не-тріера.

лише йому[26]). Але такий же висновок виходить, якщо можна висловлюватися правильно, коли розділяють твердження і заперечення; і, крім того, виявляється, що всі говорять правду і неправду, і той, хто це стверджує, сам повинен визнати, що він говорить неправду. В той же час очевидно, що в суперечці з ним мова йде ні про що: адже він не говорить нічого (визначеного). Справді, він не говорить ні "так" або "ні", а говорить і "так" і "ні" і знову заперечує і те й інше, кажучи, що це не так і не сяк, бо інакше вже було б щось визначене. Далі, якщо у випадку істинності твердження заперечення неправильне, а у випадку істинності заперечення твердження правильне, то не може бути правильним одночасне твердження і заперечення одного і того ж. Але, можливо, скажуть, що ним[27] ми стверджуємо те, що з самого початку підлягало доведенню.

Далі, чи помиляється той, хто вважає, що справи якимось чином або йдуть, або не йдуть, і чи говорить правду той, хто приймає і те й інше разом? Якщо цей останній говорить правду, то який зміст має твердження, що природа речей саме така? А якщо він говорить неправду, а більш правий той, хто дотримується першого погляду, то з існуючим справа вже полягає певним чином, і можна сказати, що це істинно і не може одночасно бути не-істинним. Якщо ж усі однаково говорять і неправду, і правду, то тому, хто так вважає, не можна буде щось висловити і сказати, бо він одночасно говорить і так і ні. Але якщо у нього немає ніякої думка, а він тільки однаково щось припускає і не припускає, то яка, насправді, різниця між ним і дитиною? А особливо це ясно з того, що в дійсності подібних поглядів не дотримується ніхто: ні інші люди, ні ті, хто висловлює це положення. Справді, чому така людина йде в Мегару, а не залишається вдома, уявляючи, що туди йде? І чому вона прямо на світанку не кидається в колодязь або прірву, якщо опиниться поряд з ними, а вочевидь виказує обережність, зовсім не вважаючи, таким чином, що потрапити туди однаково недобре і добре? Отже, зрозуміло, що одне він вважає кращим, а інше — не кращим. Але якщо так, то йому необхідно також визнавати[28] одне людиною, інше не-людиною, одне

[26] Тобто, про даний предмет не можна було б говорити все, що завгодно.

[27] Попереднім висловлюванням.

[28] Якщо людина, яка нібито однаково щось припускає і не припускає, в судженнях

солодким, інше несолодким. Адже не все він шукає і приймає однаково, коли, вважаючи, що було б добре, (наприклад), випити води або зустрітися з людиною, після цього шукає їх; а проте він повинен був би вважати все однаковим, якщо одне і те ж було б однаково і людиною і не-людиною. Але, як було сказано, будь-яка людина, цілком зрозуміло, одного остерігається, а іншого ні. Тому всі, очевидно, визнають, що справи йдуть цілком визначено якщо не з усім, то з тим, що краще або гірше. Якщо ж люди визнають це не на підставі знання, а на підставі самих лише поглядів, то тим більше їм необхідно дбати про істину, як і хворому потрібно набагато більше опікуватися здоров'ям, ніж здоровому, бо той, у кого є лише одні погляди, у порівнянні з тим, хто знає, не може розсудливо ставитися до істини. Далі, нехай усе скільки завгодно буде «так» і (разом з тим) "не так", все-таки "більше" або "менше" існує в природі речей; насправді, ми не можемо однаково назвати парними число "два" і число "три", і не однаковою мірою помиляється той, хто вважає чотири за п'ять, і той, хто має його за тисячу. А якщо вони помиляються неоднаково, то зрозуміло, що один помиляється менше, і, отже, він правий більше. Якщо ж більший ступінь ближчий, то повинно існувати щось істинне, для чого ближче те, що більш істинне. І якщо навіть його немає, то вже у всякому випадку існує щось більш вірогідне і більш істинне, і ми, можна вважати, позбавлені крайнього вчення, яке заважає щось визначити за допомогою роздумів.

(Аристотель. Метафізика // Читанка з філософії. – К. : Довіра, 1992. – Т.1: Філософія стародавнього світу. – С. 149 - 164)

цінності притримується цілком визначених поглядів, аналогічно повинно бути і з іншими судженнями хоча б тому, що без них неможливі і судження цінності.

АРИСТОТЕЛЬ

НІКОМАХОВА ЕТИКА

Книга восьма

…[Дружба – це] не тільки щось необхідне, але і щось етично прекрасне, адже ми вихваляємо дружелюбних, а мати багато друзів ми схвалюємо, і вважається це однією з етично прекрасних якостей. До того ж [деякі] думають, що чеснотливі мужі і дружні – це одне й те ж.

2. Про дружбу сперечаються немало. Одні вважають її якоюсь схожістю і схожих людей – друзями, і звідси приказки: “Подібне до подібного...” і “Ворон до ворона...” і тому подібні. Інші ж стверджують протилежне: “Усі гончарі – суперники один одному”. Для цього ж самого підшукують [пояснення] вище і природно-науковіше, так Еврипід говорить: “Прагне дощу висохла земля, а повне дощу небо величне, прагне впасти на землю”; і Геракліт: “Протилежне сходиться”, “З відмінностей найпрекрасніша гармонія” і “Все з розбрату народжується”; але цим [думкам] протистоять інші, серед них і Емпедоклова, а саме: “Подібне прагне до подібного”…

II). Коли ми будемо знати предмет дружньої приязні, то, можливо, проясняться й ці [питання]. Адже вважається, що не все викликає дружбу, але тільки предмет дружньої приязні, а це благо, чи те, що приносить задоволення, чи корисне. Щоправда, можна подумати, наче б то корисним

є те, завдяки чому виникає певне благо або задоволення, так що предметами дружньої приязні виявляться лише властиве благо і задоволення – як цілі. А в такому випадку, до чого відчувають дружбу: до блага властивого, чи до блага для самих себе? Адже іноді ці речі не узгоджуються. Так само й із задоволенням. Вважається ж бо, що всякий відчуває дружбу до блага для самого себе, і, хоч благо є предметом дружньої приязні в безвідносному значенні, для кожного благом є благо для нього, а дружбу кожний відчуває не до сущого для нього блага, але до уявного. Різниці тут ніякої немає: предметом дружньої приязні буде те, що здається приємним.

Є три підстави для дружньої приязні, але про дружнє почуття до неживих предметів не говорять як про "дружбу", тому що тут неможливе ні дружнє почуття у відповідь, ні бажання іншому блага (напевно, смішно бажати блага винові, але якщо й так, то це побажання йому збереження, щоб мати його самому); тим часом кажуть: другові треба бажати властивих благ задля нього самого. Тих, що бажають властивих благ саме таким чином називають доброзичливими, якщо те ж саме бажання не виникає і в іншої сторони, тому що при взаємній доброзичливості виникає дружба. Можливо, потрібно уточнити: "при не прихованій [доброзичливості]"? Багато ж бо бувають доброзичливими до тих, кого не бачили, вважаючи їх добрими людьми або корисними; і те ж саме може почувати один із таких людей до даної людини. Тоді ці люди виявляються доброзичливими один до одного, але як назвати їх друзями, якщо для них таємниця, як ставляться до них самих? Отже [щоб бути друзями], треба мати доброзичливість один до одного і бажати один одному благ властивих, причому так, щоб це не залишалося в таємниці, і по якійсь одній із названих вище [підстав].

Існують, таким чином, три види дружби – по числу предметів дружньої приязні; у кожному випадку є дружнє почуття у відповідь, не таємне; а люди, які відчувають один до одного дружбу, бажають один одному благ властивих остільки, оскільки відчувають дружбу. Тому ті, що відчувають один до одного дружбу за корисність, відчувають її не до самих по собі друзів, а остільки, оскільки отримують один від одного певне благо. Так і ті, що відчувають дружбу через задоволення; наприклад, вони захоплюються дотепними не як такими, а тому, що вони приносять їм задоволення.

Отже, хто відчуває дружбу за корисність, той любить за блага для них самих, і хто за задоволення – за задоволення для них самих, але не за те, чим є людина, до якої відчувають дружбу, а за те, що вона корисна або приносить задоволення. Таким чином, це вияви дружби тільки привхідним чином, бо не тим, що він саме такий, який є, викликає дружбу до себе той, до кого він її відчуває, але в одному випадку тим, що він приносить яке-небудь благо, а в іншому – через задоволення.

Звичайно, така дружба легко розривається, оскільки сторони не постійні в приязні один до одного. Дійсно, коли вони більше не знаходять один в одному ні задоволення, ні користі, вони перестають і відчувати дружбу. Тим часом корисність не є постійною, але щоразу полягає в іншому. Таким чином, із знищенням підстави для дружби розривається і сама дружба як така, що існує з огляду на задоволення і користь.

Вважається, що така дружба буває в основному між літніми (люди такого віку домагаються, звичайно, не задоволень, а допомоги); а серед людей у розквіті літ і серед молоді – у тих, хто домагається вигоди. Такі друзі, до речі сказати, зовсім не обов'язково ведуть життя спільно, адже іноді вони навіть приносять один одному незадоволення; і, зрозуміло, вони не потребують відповідного спілкування, крім тих випадків, коли надають підтримку: ці ж бо друзі приносять задоволення настільки, скільки мають надій на отримання блага [один від одного]. До цієї дружби прираховують і гостинність.

А поміж молодих дружба, як прийнято вважати, існує задля задоволення, бо молоді живуть по пристрасті, і найбільше домагаються задоволень для себе і в дану мить. Із зміною віку і задоволення стають іншими. Ось чому молоді і стають швидко друзями, і швидко перестають ними бути: адже дружба змінюється разом з тим, що приносить задоволення, а в такого задоволення зміна наступає швидко. Та й влюбливі молоді, адже любовна дружба головним чином підвладна пристрасті і [рухома] задоволенням. Недаремно [молоді легко починають] відчувати дружбу і швидко перестають, змінюючись часто впродовж одного дня. Але вони бажають провести дні разом і жити спільно, бо так вони отримують те, що для них і відповідає дружбі.

4. Довершена ж дружба буває поміж людей чеснотливих і по доброчесності один одному подібних: адже вони однаково бажають один одному властивого блага остільки, оскільки чеснотливі, а чеснотливі вони

самі по собі. А ті, що бажають друзям блага задля них самих, друзі найбільше. Дійсно, вони ставляться так один до одного завдяки їм самим а не внаслідок привхідних обставин, тому й дружба їх залишається постійною, доки вони чеснотливі, доброчесність же – це щось постійне. І кожний з друзів чеснотливий як безвідносно, так і по відношенню до свого друга: адже чеснотливі є і безвідносно чеснотливими, і помічниками один для одного. Подібним же чином вони приносять задоволення, бо чеснотливі приносять його і безвідносно, і один одному: адже кожному в задоволення вчинки, внутрішньо йому властиві і їм подібні, а в чеснотливих і вчинки однакові або схожі. Цілком зрозуміло, що така дружба постійна, адже в ній поєднано все, що має бути у друзів. Дійсно, всяка дружба існує чи то задля блага, чи то задля задоволення, чи то в безвідносному значенні, чи то по відношенню до того, хто відчуває дружбу, тобто завдяки певній схожості.

А в довершеній дружбі є все, про що було сказано, завдяки самим по собі [друзям]: адже в ній подібне один одному і все інше – благо і задоволення в безвідносному значенні, – а це головним чином і є предметом дружньої приязні; так що "відчувати дружбу" і "дружба" властиві, передусім, таким людям, і дружба у них найкраща.

Здається, що така дружба трапляється рідко, тому що й людей таких мало. А крім того, потрібні ще час і близьке знайомство, бо, як гласить прислів'я, не можна узнати один одного, перш ніж з'їси разом той "знаменитий [пуд] солі"; і тому людям не визнати один одного і не бути друзями, перш ніж кожний з'явиться перед іншим як гідний дружби і довір'я. А ті, що у взаєминах своїх раптом починають поводитися дружньо, бажають бути друзями, але не є ними, хіба що вони [взаємно] гідні дружньої приязні і знають про це; і дійсно, бажання дружби виникає швидко, дружба ж – ні.

5 (IV). Отже, ця [дружба] довершена як з точки зору тривалості, так і з інших точок зору, і в усьому кожний отримує від іншого [щось] тотожне або схоже, як те й має бути поміж друзів. Дружба задля задоволення має схожість з цією дружбою, адже і чеснотливі приносять один одному задоволення. Так само і з дружбою задля користі, бо чеснотливі також корисні один одному. І навіть поміж таких [друзів задля користі або задоволення] дружня приязнь особливо постійна, коли вони отримують один від одного однакове, наприклад задоволення, і не просто

[задоволення], а ще й від того ж самого, як, наприклад, буває у дотепних, а не як у закоханого і коханого. Дійсно, ці останні отримують задоволення не від одного і того ж, але один, бачачи другого, а другий від залицянь закоханого. Коли ж підходить до кінця пора [юності], іноді до кінця підходить і [така] дружба: адже перший не отримує задоволення від споглядання другого, а другий не отримує залицянь від першого. Багато, однак, постійних у дружбі, якщо завдяки близькому знайомству, як люди схожих вдач, вони полюбили вдачі [один одного].

Ті, хто в любовних справах обмінюються не задоволенням, а користю, і гірші друзі, і менш постійні. А ті, хто друзями бувають задля користі, розривають [дружбу] одночасно з, хоч і не виявляють [дружби] в дії, але за своїм складом такі, що здатні виявляти себе дружньо, бо відстані розривають не взагалі дружбу, а її діяльний вияв. Але якщо відсутність друга тривала, то вона, здається, примушує забути навіть дружбу; тому і говориться: “Багато ж бо дружб розірвала нестача розмови”.

Мабуть, ні старі, ні скучні люди не годяться для дружби: мало ж бо від них задоволення, а ніхто не здатний провести дні з тим, хто приносить смуток замість задоволення; дійсно, природа, очевидно, особливо уникає того, що приносить смуток, а прагне до того, що приносить задоволення.

Ті, що хвалять один одного, але не живуть спільно, схожі більше на доброзичливих, ніж на друзів. Адже ніщо так не властиве друзям, як вести життя спільно (підтримки ж бо прагнуть і потерпаючі від нужди, а провести свої дні разом [з кимсь] прагнуть навіть блаженні, бо їм найменше личить бути самотніми). Але провести час один з одним неможливо, якщо не приносити один одному задоволення і не отримувати насолоду від однакових речей; саме це й властиве, здається, товариській дружбі…

8. Описані вище [різновиди] дружби засновані на рівності. Дійсно, обидві сторони або отримують і бажають один одному одного й того ж, або обмінюють одне на інше, наприклад задоволення на допомогу; сказано вже, що ці види дружби гірші і менш постійні. Вважається, що [ці різновиди] і є, і не є дружбами через, відповідно, і схожість і відмінність з одним і тим же; адже по схожості з дружбою по доброчесності вони здаються дружбами (одна ж бо містить у собі задоволення, друга – користь, а в цій ось [дружбі по доброчесності] присутнє і те, і те),

оскільки ж [дружба по доброчесності] непідвладна наклепу і постійна, а ці [види дружби] скороминущі, та й багато в чому іншому від неї відмінні, то через відмінність [з дружбою по доброчесності] здається, що це – не дружба.

(VII). Інший вид дружби заснований на перевазі [однієї сторони], наприклад батька над сином і взагалі старшого над молодшим, чоловіка над дружиною і всякого начальника над підлеглим. Ці [відносини] також відрізняються один від одного, бо неоднакове [почуття] батьків до дітей і начальників до підлеглих, так само як різне [ставлення] батька до сина і сина до батька або чоловіка до дружини і дружини до чоловіка. І доброчесність, і призначення кожного з них різні, різне й те, через що відчувають дружбу. А це означає, що розрізняються і почуття дружби, і [самі] дружби. Жоден з них, звичайно, не отримує від іншого того ж, [що дає сам], і не слід цього шукати [в таких відносинах]; коли ж діти приділяють батькам те, що має приділятися тим, хто їх породили, а батьки синам те, що належить дітям, то дружба поміж ними буде постійною і доброю.

У всіх цих дружбах, заснованих на перевазі, дружнє почуття має бути пропорційним, а саме: до кращого більше відчувають дружбу, ніж він відчуває дружбу до інших, і до того, хто більше надає допомогу, також і відповідно до всякого іншого з кращих, бо, коли дружнє почуття відповідає достоїнству, тоді з'являється певна рівність, що і вважається властивим дружбі…

14(XII)…Що стосується дружби родичів, то й вона, очевидно, має багато різновидів, але будь-яка зумовлена батьківською, бо, з одного боку, батьки люблять дітей як частину самих себе, а, з іншого – діти люблять батьків, будучи часткою їх. Знання батьків, що діти від них, глибше, ніж знання народжених, що вони від батьків, і “той-від-кого” міцніше прив’язаний до ним народженого, ніж народжений до свого творця. Дійсно, те, що виходить з чогось, – рідне для того, звідки виходить (наприклад, зуб, волос чи що б то не було – для їх володаря), але для того, що виходить, “те-з-чого” воно виходить нічого не значить або, принаймні, значить менше, [є різниця] і з точки зору часу, а саме: батьки люблять народжене ними відразу ж, а діти батьків – через певний час, коли вони почнуть думати чи відчувати. Звідси ясно й те, чому матері сильніше відчувають дружбу до дітей, ніж батьки.

Отже, якщо батьки до дітей відчувають дружбу як до самих себе (адже відділені від них їхні породження – це наче інші вони самі), то діти відчувають дружбу до батьків як їх природні породження, а брати люблять один одного тому, що вони за природою від одних і тих же батьків, оскільки подібність з точки зору [походження] створює подібність у їх взаєминах; звідси й вислів: “одна кров” і “[один] корінь” і такі інші. Брати, таким чином, суть одне і те ж, навіть будучи окремими [істотами].

Для їхньої дружби багато означає і спільне виховання, і близькість за віком: адже “одноліток з однолітком”, і близькі знайомі бувають товаришами. Саме тому дружба братів подібна до дружби товаришів. Двоюрідні брати та інші родичі тісно зв’язані один з одним також через це: вони ж бо походять від одних [предків]. При цьому одні з них більш, а інші менш рідні, в залежності від близькості чи дальності спорідненості з прародителем.

Дружба дітей до батьків і людей до богів існує як дружба до блага і переваги. Адже вони для них найбільші благодійники, бо вони – причини існування та вигодування, а потім уже й виховання. Така дружба містить в собі настільки більше і задоволення, і користі, ніж дружба з чужими, настільки в житті рідних більше спільного. У братерській дружбі присутнє саме те, що й у товариській, причому поміж добрими братами і взагалі в дружбі схожих цього більше настільки, наскільки [брати] ближчі [ніж товариші] і можливість любити один одного мають від народження, і настільки, наскільки більш схожі вдачами ті, що походять від одних батьків, і ті, що вигодовувалися та виховувалися разом; та й перевірка часом у них найтриваліше і найнадійніша. Аналогічними є й вияви дружби у інших родичів.

У чоловіка та дружини дружба, здається, існує від природи, бо від природи людина схильна утворювати радше пари, ніж держави – настільки ж, наскільки сім’я первинніша і необхідніша держави, а народження дітей –загальніше для живих істот. Але якщо серед інших [живих істот] спільноти існують лише задля цього, то люди живуть разом не тільки задля народження дітей, але й задля іншого в житті. Дійсно, роботи з самого початку розподілені, і в чоловіка одні діла, а в дружини – інші; таким чином чоловік і дружина підтримують один одного, вносячи свій вклад у спільну [справу]. Цим, очевидно, і пояснюється те, що в такій

дружбі присутня як користь, так і задоволення. Вона буде і [дружбою] по доброчесності, якщо і чоловік, і дружина – добрі люди, адже тоді у кожного з них [своя] доброчесність і обоє будуть такому радіти. А діти, як вважатиметься, тісно зв'язують [сім'ї], тому-то бездітні швидше розлучаються: діти – це спільне для обох благо, а спільне [благо] об'єднує.

Питання, як належить жити чоловікові з дружиною і взагалі другові з другом, очевидно, нічим не відрізняється від питання, як [їм жити] справедливо: неоднакове ж бо справедливе у відносинах друга з другом, з чужим, із товаришем, або шкільним приятелем.

(Аристотель Нікомахова етика//Переклад з давньогрецької, коментарі В. Ставнюка [Електронний ресурс] – К.:Аквілон-Плюс, 2002.– 480с.. – Режим доступу: http://www.ae-lib.org.ua/texts/aristoteles__nicomachean_ethics__ua.htm)

ЕПІКУР

(341 до н. е. – 270 до н. е.)

***Епікур** – давньогрецький, засновник епікуреїзму. Доводив невмирущість матерії, а, значить, і певне безсмертя людини (посилаючись на атомізм). Найбільше, чого може досягти людина в житті, – це звільнити себе від страхів та неприємних відчуттів, отримувати від життя насолоди, серед яких найбільша – уміння запобігати стражданням та зберігати душевну рівновагу, незворушність і безпристрасність.*

ЛИСТ ДО ГЕРОДОТА

...Ніщо не виникає з неіснуючого,– інакше все виникало б із усього, не потребуючи ніякого сімені... Який Всесвіт тепер, такий він вічно був і вічно буде, тому що змінюватися йому немає у що, бо, окрім Всесвіту, немає нічого, що могло б увійти в нього і внести зміни.

…Всесвіт є (тіла і порожнеча).

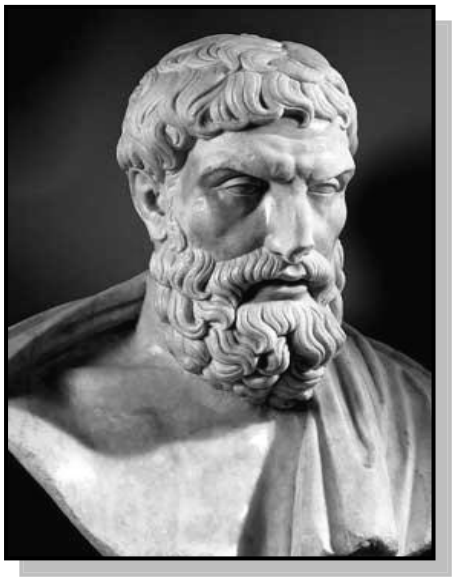
...Деякі з тіл суть складні, а деякі – такі, що з них утворюються складні. Ці останні суть атоми, неподільні й незмінні.

...Від поверхні тіл діється безперервне витікання, непомітне лише тому, що зменшення відшкодовується поповненням.

...Через відчування доходять до нас іззовні і явища, і їх взаємодія.

...Душа є тіло з тонких часток, розсіяне в нас, вона схожа з вітром, до якого примішана теплота, і чимось більш скидається на вітер, чимось на теплоту, але є в ній і третя частина, що складається з іще тонших часток і тому ще тісніше взаємодіє з іншими частинами нашого тіла. Свідчення цього – душевні наші здібності, терпіння, збудливість, дія думки і все, без чого ми гинемо. Причому слід вважати, що саме душа є головною причиною відчувань... Доки душа утримується в тілі, доти вона не втрачає чутливості, навіть, коли втрачає будь-який член: з руйнуванням її покрову, повним чи частковим, гинуть і частки душі, але, доки від неї що-небудь лишається, воно буде мати відчування... Нарешті, коли розруйновується весь наш склад, то душа розсіюється і не має вже ні колишніх сил, ні рухів, а водночас і відчувань.

ЛИСТ ДО МЕНЕКЕЯ



...Займатися філософією слід і молодому й старому: першому для того, щоб він і до старості залишався молодим, залишаючи добру пам'ять про минуле, другому – щоб він був і молодим, і старим, не відчуваючи страху за майбутнє.

...Вір, що бог є істота безсмертна і блаженна, бо таке загальне окреслення поняття про бога... Так, боги існують, бо знання про них — очевидність...

...Насолода є початок і кінець блаженного життя; його ми пізнали як найперше благо, споріднене нам, з нього починаємо всілякі звоління й уникання і до нього повертаємось...

...Самодостатність ми вважаємо великим благом, але не задля того, щоб завжди користуватися тим, що є, а для того, щоб задовольнятися малим, коли не буде достатку, щиросердно гадаючи, що розкіш найсолодша тому, хто потребує її менш за все, і що все, чого вимагає природа, легко досягається, а все зайве – досягається важко, ...коли ми говоримо, що найсолодшою є кінцева мета, то ми розуміємо зовсім не насолоду розпусти і хтивості, як вважають ті, хто не знають, не поділяють або погано розуміють наше вчення, – ні, ми розуміємо свободу від страждань тіла і від збентеження душі.

...Найвеличніше з благ є розуміння, воно цінніше, ніж сама філософія, і від нього походить решта доброчесностей. Це воно вчить, що не можна жити солодко, коли не живеш розумно, добре і праведно і (не можна жити розумно, добре і праведно). коли не живеш солодко, адже всі доброчесності споріднені солодкому життю і солодке життя не відокремлюється від них. Хто, на твою думку,] вище за людину, котра і про богів мислить благочестиво, і від страху перед смертю цілком вільна, котра збагнула кінцеву мету природи, зрозуміла, що найвище благо легко здійснюється і досягається, а вище зло або не довговічне, або неважке, котра сміється над долею, кимось іменованою владаркою всього, і замість цього стверджує, що одне чиниться неминуче, інше з нагоди, а щось залежить і від нас...

ГОЛОВНІ ДУМКИ

I. Істота блаженна і безсмертна і сама клопотів не має, іншим не спричиняє, а тому не зазнає ні гніву, ні благовоління: все це властиве слабким.

II. Смерть для нас ніщо: що розклалось, те нечутливе, а що нечутливе, те для нас ніщо.

III. Край насолоди в усунення всякого болю. Де є насолода, і доки вона є, там немає ні болю, ні страждань, ні того й іншого разом.

IV. Безперервний біль для плоті недовговічний. У найвищому ступені він триває короткий час; у ступені, що лише перевищує тілесну насолоду, – небагато днів; а затяжні немощі приносять плоті більше насолоди, ніж біль[29].

VIII. Ніяка насолода сама по собі не є зло; але засоби досягнення деяких насолод завдають значно більше шкоди, ніж насолоди.

XII. Не можна розсіяти страх про найголовніше, не осягнувши природи Всесвіту і підозрюючи, що в байках щось усе-таки є. Тому чисту насолоду не можна отримати без вивчення природи.

XIII. Марно домагатися безпеки між людей, боячись того, що в небі, під землею і взагалі в нескінченності.

[29] Перші чотири головні думки вважалися ключем до всієї епікурівської етики і носили назву «тетра-фармакоп», «четве-рамки».

XIV. Безпека від людей деякою мірою досягається за допомогою багатства і сили, на які можна покластися, в цілому ж – тільки за допомогою спокою і віддалення від натовпу.

XV. Багатство, якого потребує природа, обмежене і легко досягається; а багатство, якого вимагають марні міркування, простирається до нескінченності.

XVI. Випадок мало пов'язаний з мудрим: усе найбільше і найголовніше улаштував для нього розум, як улаштовував і влаштовуватиме протягом усього життя.

XVII. Хто праведний, у тому менш за все тривоги, хто неправедний, той сповнений найбільшої тривоги.

XIX. Нескінченний час і кінечний час мають однакову насолоду, якщо міряти його межі розумом.

XX. Для плоті межі насолоди нескінченні, і час для такої насолоди потрібен безкінечний. А думка, збагнувши межі і кінцеву мету плоті і розсіявши страх перед вічністю, тим самим уже приводить до досконалого життя і в нескінченному часі не має потреби. При цьому думка насолоди не цурається, і наприкінці життя не поводить себе так, начебто їй чогось ще не вистачило задля щастя.

XXII. Треба знати справжню мету життя і повну очевидність, за якою вимірюються думки, інакше все буде сповнене сумнівом і безладдям.

XXVI. Усі бажання, незадоволення котрих не викликає болю, не є необхідними, і спонукання до них легко розсіяти, уявивши собі предмет бажання недосяжним або ж шкідливим.

XXVII. З усього, що дає мудрість для щастя цілого Життя, найбільше – це дружба.

XXVIII. Те ж саме переконання, котре вселило в нас бадьорість, у тому, що зло не вічне і не тривале, завбачує й те, що в наших обмежених обставинах дружба надійніша над усе.

XXIX. Бажання бувають: одні – природні й необхідні; другі – природні, але не необхідні; треті – не природні й не необхідні, а породжені пустими думками.

XXXI. Природне право – є договір про користь, що має за мету – не чинити і не терпіти кривди.

XXXIII. Справедливість не існує сама по собі; це – договір про те, щоб не чинити і не терпіти кривди, укладений при спілкуванні людей і завжди стосовно того місця, де він укладався.

XXXI. Несправедливість сама по собі не є зло; це – страх через підозру, що людина не залишається захищеною від тих, хто карає за такі її вчинки.

XXXV. Хто таємно чинить зло, незважаючи на те, що є домовленість не чинити і не терпіти кривди, той не може бути впевненим, що залишиться непоміченим хоча б досі йому це вдавалося десять тисяч разів: адже невідомо, і чи вдасться йому залишитись непоміченим до самої смерті.

XXXVI. В цілому справедливість для всіх одна й та ж, оскільки вона корисна у взаємному спілкуванні людей, але стосовно особливостей місця і обставин справедливість не буває для всіх одна.

XXXVII. З тих дій, котрі закон визнає за справедливі, найбільш справедливими є лише ті, користь яких підтверджується потребами людського спілкування, чи буде воно однаковим для всіх, чи ні. А якщо хтось видасть закон, який не принесе користі людському спілкуванню, такий закон буде несправедливим за своєю природою.

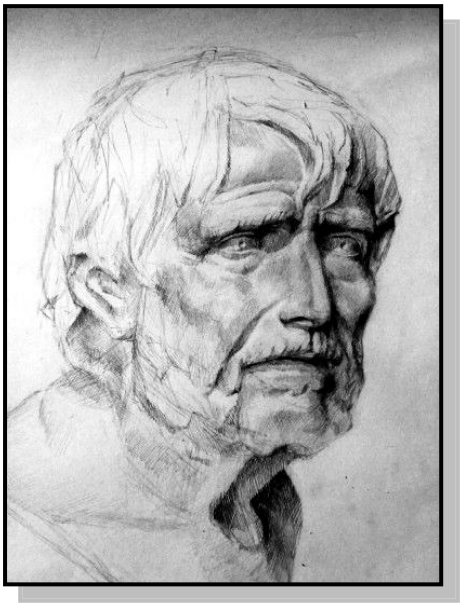
XXXIX. Хто найкраще вміє захистити себе від страху зовнішніх обставин, той зробить, що можна, близьким собі, а чого не можна, то, в крайньому випадку,– не ворожим, а де це неможливо, там триматиметься осторонь і віддалятиметься настільки, наскільки це вигідно.

XV. Хто зміг досягти повної згоди з сусідами, ті, упевнено покладаючись на неї, живуть між собою з найбільшим задоволенням, і, отримавши насолоду від найповнішої близькості, не оплакують, мов жаліючи, того, хто вмирає раніше за інших.

(Читанка з філософії. - К. : Довіра, 1992. - Т.1: Філософія стародавнього світу. – С. 177–181)

ЛУЦІЙ АННЕЙ СЕНЕКА

(бл. 4 до н.е. - 65 н.е.)



***Сенека** – римський філософ-стоїк, поет і державний діяч. Розглядав філософію як вчення про досягнення морального ідеалу, тобто сходження душі до Бога і щастя в житті. Тільки совість як моральна норма, вважав Сенека, відрізняє філософа від натовпу, залежного від прагнення до багатства, влади, насолод. Сенека говорив про усвідомлену розумом совість, яка може вказати шлях до збереження внутрішньої свободи, і до служіння іншим людям.*

МОРАЛЬНІ ЛИСТИ ДО ЛУЦІЛІЯ

Лист V

Сенека вітає свого Луцілія!

Радію, що ти заповзято працюєш над собою і, полишивши все інше, дбаєш лише про те, аби щодня ставати кращим; радію, схвалюю і не тільки закликаю, але й прошу, щоб ти не послаблював своєї наполегливості. В одному лише застерігаю: аби ти, бува, не наслідував тих, хто прагне лише вирізнятись, а не вдосконалюватись, і не робив чогось такого, що впадало б у вічі, чи то в твоєму одязі, чи у способі життя… Не звертай на себе уваги простацьким одягом, нестриженим волоссям, скуйовдженою бородою, показною погордою до грошей, спанням на голій землі, одне слово, уникай усього, що йде від пустої честолюбності.

Вже ж саме слово “філософія”, навіть якщо ним послуговуватися скромно, дратує людей. А що, коли ми почнемо жити всупереч звичаям? Будьмо цілком неподібні до інших людей внутрішньо, але зовні не відрізняймося від них. Хай тога не сяє білістю, але ж і брудом хай не вражає. Не купуймо оздобленого золотом срібного посуду, але не вважаймо, що відсутність золота й срібла – це вже ознака поміркованості.

Докладаймо зусиль, щоб ми йшли кращою, ніж люд іде, стежкою, а не протилежною, інакше відстрашимо й проженемо від себе тих, кого хочемо виправити, а доможемося хіба того, що вони, боячись, аби не довелося наслідувати нас в усьому, взагалі не схочуть наслідувати. Перше, що обіцяє нам філософія, – це відчуття здорового глузду, людяність, уміння жити в суспільстві. Але ми самі позбавимо себе тих переваг, коли намагатимемось бути не подібними до інших людей. Тож глядімо, аби все те, чим хочемо викликати подив, не виглядало смішним та осоружним. Бо й справді: наша мета - жити у злагоді з природою. Але ж виснажувати своє тіло, нехтувати звичайнісінькою охайністю, тягтися до бруду, споживати не лише нічого не варту, а й грубу, огидну їжу – хіба то не суперечить самій природі?.. Якщо жадати чогось вишуканого – ознака розбещеності, то цуратися звичного, що за мізерну ціну можна придбати, – ознака божевілля. Філософія вимагає поміркованості, а не кари. А поміркованість не мусить бути неохайною... Скеровуймо своє життя між добрими та загальноприйнятими звичаями – ось яка міра мені до вподоби. Хай усі подивляють наше життя, але хай також схвалюють його. – “То що тоді? Виходить, робитимемо все те, що й інші?.. Не буде ніякої різниці між нами й ними?..” – Буде. Й чимала. Хто приглянеться до нас ближче, той зрозуміє, наскільки ми не подібні до першого-ліпшого з юрби. Хто загостить до нас, той подивлятиме радше нас самих, аніж обставу нашої оселі. Великим є той, хто глиняним кухлем послуговується так, мовби він був срібний. Та не менш великим є і той, хто срібним кухлем послуговується так, начеб він був із глини. Над ким гору бере багатство – того вважай слабодухом.

Та поділюся з тобою й нинішнім, який там уже є він, набутком. Вичитав я у Гекатона, що покласти межу бажанням - значить знайти засіб проти страху. “Перестанеш, – мовив, – боятися, коли й надіятися перестанеш”. Скажеш: “Як це можуть в одному запрягу йти настільки не подібні речі?” – Але ж так воно є, мій Луцілію: хоч вони й видаються різними, а насправді – поєднані. Як один і той же ланцюг пов'язує охоронця і в'язня, так і ці, такі різні речі йдуть побіч себе: за надією ступає страх. Та я не дивуюся, що вони йдуть саме так: обоє ж притаманні розгубленій, непевній душі, схвильованій очікуванням прийдешнього. Але головна, спільна причина і надії, і страху – це те, що ми не пристосовуємося до теперішнього, а шлемо свої думки ген поперед себе.

Отож передбачливість, те найбільше, що випало на долю людини, справді велике добро – обернулося злом. Звірі тікають від очевидної небезпеки; втікши од неї – спокійні. А от ми як од майбутнього страждаємо, так і від минулого. Чимало того, що є добром для нас, іде нам на шкоду: пам'ять повертає нам муки страху з минулого, передбачливість – змушує переживати їх заздалегідь. Ніхто не буває нещасливим у межах одного лиш теперішнього.

Бувай здоров!

(Сенека. Моральні листи до Луцілія. – К.: Основи, 1999. – 608 с.)

МАРК АВРЕЛІЙ
(121 – 180)

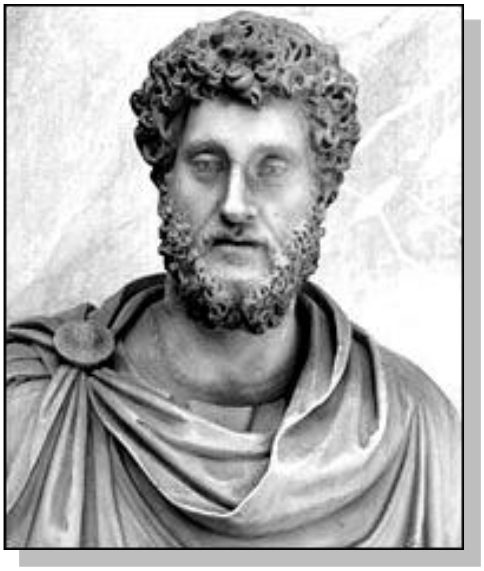
***Марк Аврелій Антонін** – філософ-стоїк, римський імператор з 161 року. Вважав, що стоїчний життєвий вибір полягає у згоді із самим собою. Це найвища цінність, якою може володіти людина. Внутрішня гармонія, узгодженість цілого і його частин, відчуття єдності з усім світом складають ідеал для стоїка.*

НАОДИНЦІ З СОБОЮ. РОЗДУМИ
Книга II

1. На світанні сам себе попереджуй: “Нині мені трапиться метушливий, невдячний, зухвалий, хитрий, заздрісний, нетовариський.” Все це сталось їм через незнання того, де добро, а де зло[30]. Я ж розгледів природу і доброго – що воно гарне, і злого – що огидне[31], та й природу того хто схибив – він мені рідний: не тому, що однієї крови, чи з одного сімени, а тому, що причетний до того самого ума, тієї самої божистої частки. Від жодного з цих людей не можу зазнати шкоди, бо до мене нічия гидота не перекинеться. Не можу ні гніватися на родича, ні його ненавидіти: ми ж народжені для спільного діла, як ото двійко ніг, рук, повік, чи як зуби у верхній та нижній щелепі[32]. Тому протидіяти одне

[30] Ще Сократ виводив причину хиб із невідання добра і зла.
[31] Характерне для стоїків ототожнення етичних і естетичних категорій.
[32] Порівняння суспільства з людським тілом як підства для заклику до згоди і співпраці було поширене в грецькій літературі ще від 5 ст. до н.е.

одному – неприродно, а обурюватися й сахатися – це ж і є протидія.



3. Що від богів – сповнене промислу; але й те, що від випадку, не стається в супереч природі й пересноване і переплетене з тим, що уряджає промисел. Звідтіля *все тече*[33]; але присутня там і конечність, і догідність для Всесвіту, якого й ти – частинка. Адже для кожної частки природи добрим є те, що несе в собі природа Цілого ї що її зберігає; а Всесвіт зберігають перетворення – і елементів і їхніх сполук. Якщо це стане твоєю засадою – тобі вистачить; а оту спрагу до книжок – покинь, щоб, коли вмиратимеш, не ремствувати, а сумирно, правдиво й від щирого серця дякувати богам.

4. Пригадай, відколи ти зволікаєш, і вже вкотре, отримавши від богів пільгу, нею не користаєшся. Треба, врешті-решт, відчути, якого Всесвіту ти частинка; і від якого всесвітнього урядника береш витік, поставши; і що межу твого часу накреслено: не скористаєшся ним для просвітлення – мине, і ти минеш, і вже не буде як.

7. Шарпає тобою те, що припадає ззовні? Знайди хвильку дозвілля, щоб підівчитися чогось доброго, ба, просто перепочити від цієї круговерті. Тут, однак треба стерегтися й іншої суєтності: бо ж навіть той займався дурницями, хто, хай, і натрудився за життя, та не мав однієї мети, до якої спрямовував би кожне своє устремління й усу свою уяву.

8. Якщо хтось не спізнав, що діється в чужій душі, – ледве чи матимуть його за нещасного; але вже конче нещасний той, хто за порухами власної душі не устежує.

11. Чини, говори, мисли, як той, хто здатний цієї ж миті попрощатися з життям. В тому, щоб відійти з-поміж людей, немає нічого страшного, якщо існують боги: вони ж бо нічого злого тобі не накинуть; якщо ж їх не існує, або їм байдуже до людських справ[34], то навіщо й жити в такому світі – позбавленому богів і промислу? Проте вони таки існують,

[33] Славнозвісний вислів Геракліта.
[34] Погляд епікурейців.

і до людських справ їм не байдуже: вони дали людині все, щоб вона уникала справжніх лих; а якбий ще щось поза тим було лихе, то боги завбачили б, щоб і цього зла всім було дано уникати.

Але як може зробити людське життя гіршим те, що саму людину зробити гіршою не може? Не могла б такого недогледіти природа Цілого – ані через незнання, ані через те, що, навіть звідавши, не взмозі була нічим запобігти чи зарадити; та й аж так не схибила б, – чи то внаслідок неспроможності, чи недолугості, – щоб і добро і лихо безладно припадало і добрим, і злим людям порівну[35]. Та однак смерть і життя, слава й неслава, страждання й насолода, багатство й убогість – все це порівну припадає і добрим, і злим, і не є воно ані гарне, ані огидне; тож ані добром, ані злом бути не може.

12. Як швидко все щезає: самі тіла – у Всесвіті, спомин про них – у вічності; і яким є все чуттєве, а передовсім те, що принаджує насолодою, чи лякає стражданнями, чи звеличується пихою: яке воно дешеве, нікчемне, мерзенне, тлінне, мертве – все належить спізнати миленній здатності.

І чиє визнання та чий голос творять “добру славу”; і що таке смерть: адже якби хтось, розділивши саме поняття і розібравши все, що до нього на уявляли, побачив смерть якою вона є, то ніколи не визнав би її чим інши, як ділом природи; боятися ж діл природи – дітвацтво; а тут не просто діло природи, але й для природи догідне.

І як людина торкається божества – котрою своєю часткою; і як та часточка людини має для цього бути налаштована.

14. Нехай би ти мав жити три тисячи років – однак пам’ятай, що ніхто не розлучається з іншим життям, аніж те, яке він оце тепер проживає; і не проживає іншого, аніж те, з яким оце тепер розлучається. Тому чи найдовше життя, чи найкоротше, – на одне виходить: адже теперішній час – рівний для всіх, а страчений – вже нам не належить, тож явно, що те, з чим розлучаємось, – лиш кортка мить.

Ніхто не може розлучитися ані з тим, що вже минуло, ані з тим, що буде: бо як у когось відбереш те, чого він не має? Отож треба пам’ятати про дві речі. Перше – що споконвіку все є на один взірець і навертається

[35] Аргумент епікурейців на користь того, що боги байдужі до людських справ.

по колу: тому нема різниці, чи знову побачиш те саме через сто років, чи через двісті, чи через безкрай часу. Друге – що і для найживучішого, і для того, хто помре найскоріше, те, з чим вони розлучаються – рівне. Адже єдине, чого обидва позбуваються – це теперішнє: воно ж бо – єдине, що мають; а з тим, чого не маєш, і розлучатися неможливо.

16. Сама з себе збиткується людська душа. Найперше тоді, коли сама докладає всіх сил, щоб стати відпадком і неначе пухлиною в світовому ладі: адже дратуватися тим, що стається – це і є відпадати від природи, якої, зі свого боку, тримається кожна окрема природа всіх інших речей. Далі – коли цурається когось із людей або й виступає супроти нього, щоб нашкодити: така душа у гнівливих. По-третє, тоді з самої себе сбиткується, коли дає себе здолати чи то насолоді, чи стражданню. По-четверте, коли лицемірить і щось робить або каже вдавно і неправдиво. По-пяте, коли не спрямовує своїх діянь чи устремлінь до жодної цілі, а все робить непослідовно і навмання: бо навіть в найменшому треба діяти так, щоб воно зводилося до найвищої мети: а мета розумних істот – дотримуватися розумного ладу й уставу найдавнішого в світ граду й городянства.

17. Час людського життя – точка: єство людини – плинне, відчуття – невиразні, ціла сполука тіла – швидко тлінна; душа – коловорот, судьба – незвідана, слава – непевна. Оде слово, все, що в ній тілесне – ріка, що душевне – сон і маячня; її життя – війна і поневіряння в чужині, а пам'ять потомків – забуття.

Хто ж спроможній крізь це провести? Одна-єдина філософія. А полягає вона в тому, щоб уберегти від збиткування й шкоди внутрішнього генія: щоб він був сильнішим від насолоди і страждання; щоб нічого не чинив ані навмання, ані в брехні й лицемірстві; щоб не залежав від того, що зробить чи не зробить хтось інший. Та й щоб приймав усе, що йому припало й що вділено, адже походить воно звідти ж, звідки він сам. А понад усе – щоб із сумирною думкою очикува смерти, бо смерть – це тільки розпад елементів, із яких складається кожна жива істота. Якщо ж для самих елементів немає нічого страшного в тому, що кожен із них ненастанно перетворюється в інший, то чого б то комусь криво дивитись на те, що й усе в світі зазнає пертворень й розпаду? Це – природно; а в природному – жодного зла.

Книга III

1. Треба не лише те брати на розум, що з кожним днем витрачається життя і зостається дедалі менша його частина, а й те, що навіть якби хтось і довше пожив, то хтозна, чи його думка й далі буде така ж, як колись: чи стане її для усвідомлення речей і для того споглядання, що тягнеться досвідчити й божественне, й людське. Бо коли вже хтось почне блудити, то, хоч, не перестане ні дихати, ні відживлятися, ані не позбавиться уяви, устремлінь чи чогось подібного, однак напевне в ньому вигасне те, що потребує розумової впраности – як-от здатність користати з себе, чи складати точний лік тому, що є належне, чи членувати прояви речей, а чи збагнути, що вже й самому пора відійти3. Тож треба спішити – не лише тому, що кожної миті зближаємося до смерти, але й тому, що ще раніше нас покине здатність брати речі на ум і з ними устежувати.

7. Ніколи не трактуй як собі догідне те, що змусило б тебе: зрадити чиюсь довіру; загубити сором; когось зненавидіти, запідозрити, проклясти; стати лицеміром; запрагнути чогось такого, що потребувало б мурів і заслон. Адже хто вибрав власний ум, власного генія і таїнственне почитання їхніх чеснот, – той не гратиме трагедій, не зітхатиме, не шукатиме усамітнення чи, навпаки, велелюддя; а насамперед – житиме так, щоб не гнатися і не втікати[36].

16. Тіло, душа, ум. Тілові належать відчуття, душі – пориви, уму – засади. Враження від уяви має навіть худоба[37]; пориви смикають за шворки і звіроту, і “андрогинів”[38], і Фаларіда з Нероном[39]; а ум є за поводиря – у тому, що їм здається належним, – навіть для тих, хто не визнає богів, і хто кидає напризволяще вітчизну, і чиї діла – за зачиненими дверима.

Тож якщо все це – спільне для щойно мовлених істот, доброму зостається лиш одна осібна властивість: любити і вітати все, що йому припадає і що напрядено5; і не давати тому генієві, що має осідок всередині нас – у нашому серці – змішатися й скаламутніти в юрмі уявлень, а берегти його – щоб був сумирний, щоб услід за богом ішов

[36] Не гнатися й не втікати: поширений серед філософів античності моральний принцип.
[37] Тобто наділена душею, але нерозумна істота.
[38] Тобто розбещених чоловіків.
[39] Обидва правителі були знані своєю жорстокістю.

красно, щоб ані не казав чогось супроти правди, ані не чинив – супроти праведності. І хай навіть жодна людина не повірить, що він живе просто, скромно і з погідним серцем – жодна з них через це не стане йому прикрою, і він не збочить зі шляху, що веде до найвищої в житті мети. А йти до неї треба чистому, спокійному, нескутому, – такому, що не з примусу ладить зі своєю долею.

Книга IV

3. Вони шукають собі усамітнення – на селі, над морем, у горах; та й сам ти, зазвичай, вельми цього пргнеш. Все це, однак, від великого неуцтва: адже щохвилі – забажай лишень! – можеш усамітнитися наодинці з собою[40]. Бо для людини ніде немає затишнішого й безтурботнішого усамітнення, як у власній душі; але надто, коли в когось усередені є те, від чого, щойно до нього зазирнеш – маєш в усьому полегкість; а полегкістю називаю не що інше як доладність. Тож постійно даруй собі це усамітнення і сам себе оновлюй. Нехай у тебе буде кілька стислих положень, яких, тільки-но перед тобою постануть – має стати, щоб цілу її[41] очистити і відпустити тебе вже вільним від роздратування на те, до чого повертаєшся[42].

Та й чим тобі дратуватися? Людськими пороками? То розсуди, взявши на розум, що розумні істоти народжені одна задля одної[43]; що терплячисть – частина праведності; що не з власної волі хиблять; і те, скільки з них вже відворогувавши, відпідозрювавши, відненавидівши, відвоювавши своє, – відкинуло ноги й обернулося в попіл. Розсуди – й нарешті вгамуйся. А може, тебе дратує уділене тобі від Цілого? То освіжи собі в пам’яті диз’юнкцію[44] “або промисел, або атоми” і все те, що доводить: Всесвіт – немовби одна громада. Ще й тілесне тебе діймає? Візьми на ум, що твоя думка, раз опанувавши спебе й пізнавши, на що здатна, – вже ніяк не в’язатиметься ні з рівним, ні з нерівним духом;

---

[40] Саме ця фраза стала одним із традиційних заголовків для цілого твору. Можливо є натяком на вислів Епікура: “Тоді, власне, усамітнюйся наодинці з собою, коли обертаєшся серед юрби”.

[41] Тобто душу.

[42] Тобто від роздратування на зовнішній світ, до якого повертаємося після самозаглиблення.

[43] Суспільства.

[44] Диз’юнкція – логічна операція, що полягає в утворенні нового твердження через поєднання двох тверджень сполучником “або”.

зрештою, візьми на ум і все те, що ти почув і з чим погодився щодо страждань і насолод. А чи помикаєш задля дещиці слави? То поглянь, як скоро все кане в забуття; і яка прірва – отой безкрай вічності в обидва боки; і яке порожнє по нас відлуння; і яке мінливе й непевне те, що, здавалося б, у нашій владі; і якими тісними межами все це окреслено. Адже ціла земля – це точка; а в котрому ж то її закутку наша оселя? І скільки там отих, хто хвалитиме, і чого вони варті?

Тож надалі пам'ятай про те усамітнення – на тій ниві, що в самому тобі. Передовсім – не смикайся, і не пружся, а будь вільний і дивися на речі як муж, як людина, як громадянин, як смертна істота. І поміж того, що в тебе завжди напохваті, – щоб раз у раз до нього зазирати – нехай будуть і оці дві засади. Перша: речі не зачипають душі, а нерухомо стоять собі зовні; а бентежність – лише від нашого внутрішнього визнання. Друга: все, що бачиш, умлівіч перетворюється, і його вже ніколи не буде знову; ненастанно думай, скільки-то всього при тобі зазнало перетворень. *Всесвіт – мінливість; життя – визнання*[45].

20. Все, що хоч якось гарне, – гарне само собою: воно само в собі довершене, а похвала ніяк до цього не причетна. Тож і хвалене не стає ні гіршим, ні ліпшим через те, що воно хвалене…

23. Всесвіте! Все, що до тебе прилаштоване, і мене влаштовує; жодне з того, що для тебе на порі, для мене ні не завчасне, ні не забарне. Природо! Все, що приносить кожна твоя пора, – для мене плід. Все – від тебе, все – в тобі, все – задля тебе[46].

24. Кажуть: "Коли хочеш мати погідне серце, май небагато діл"[47]. Чи ж не краще чинити, що доконечне; чинити, що вибирає розум громадської за своєю природою істоти, і в той спосіб, який він вибере? Бо саме це випогоджує серце: не лише тому, що твої діла гарні, але й тому, що нечисленні. Багато з того, що мовимо й чинимо, не є конечне; коли б ти це все усунув – став би вільніший і незворушні ший. Відтак у всьому треба собі нагадувати, щоб не було чогось неконечного; а усувати треба не лише неконечні діла, а й неконічні уявлення: то вже й діла неконечні ім. услід не йтимуть.

---

[45] Демокріт.
[46] Вислів перегукується з текстом одного з орфічних гімнів.
[47] Демокріт.

25. Спробуй, як воно тобі піде – жити життям доброї людини, котрій до вподоби – те, що вділено їй від Цілого, доволі – того, що її вчинки праведні, а налаштування доброзичливе.

31. Люби те маленьке ремесло, якого навчився, і в ньому шукай супокою; а решту свого життя проживи так, щоб, доручивши богам нагляд за всім, що твоє, не стати ні рабом, ні тираном для жодної людини.

40. Ненаситно помишляй про Всесвіт як про єдину істоту, що посідає єдине єство і єдину душу; і те, як усе підпадає під його єдинне відчуття; і як він усе чинить у єдинім устремлінні; і що усе – спільна причина всього, що стається; і що то за прядиво і плетиво.

51. Завши біжи коротким шляхом (а короткий шлях – той, що за природою, де і слово, і діло – найздоровіші): цей засновок звільняє від трудів і від походів, від усяких уряджень і тонкощів.

Книга V

13. Я складаюся з причинового й матеріального, і жодне з них не обернеться в небуття, бо жодне з них із небуття не повстало. Кожній моїй частці буде призначено перетворення в якусь частку Всесвіту, а та, знову, перетвориться ще в якусь частку Всесвіту, і так до безмежности. Через таке перетворення постав і я, і ті, що мене породили, і так – ген до іншої безмежності. Ніщо не вадить цього стверджувати – навіть якщо Всесвітом ряджено в замкнених кругообігах

14. Розум і розумове мистецтво – це здатності, яким досить самих себе і тих діл, що з ними у згоді. Устремившись від своїх найближчих начал, вони путньо прямують до мети; тому ці дяння й звуться правними – бо позначають правильну путь.

Книга X

38. Пам’ятай: те, що смикає за мотузочки – приховане усередині: ним речемо, ним живемо; як на те пішло, то це і є – людина. Нехай до твого уявлення про неї ніколи не входить ні оболонка, яка її облягає, ні причандалля[48], яким вона обвішана. Те причандалля – як перший-ліпший тесак; різниця лиш у тім, що воно – природжене. Тим-то без рушійної і стримувальної причини від жодного із цих членів не більше користи, ніж ткалі – від човника, писареві – од пера, колісничному – від батога.

[48] Частини тіла.

Книга XI

1. Властивості розумної душі: глядить себе; розчленовує себе; робить себе такою, як захоче; сама пожинає свої плоди (тим часом як плоди рослин і те, що їм відповідає у тварин, пожинають інші); хай де їй накреслено межу життя – а своєї мети досягне. Тут – не те, що в танцях, чи лицедійстві, чи подібних речах: там, коли щось обтяти, то й дія буде не завершуваною, а от розумна душа – на чому б її не спіймав у кожній царині – усе, що собі поклала, доведе до повноти і досконалості й скаже: "Я отримала своє".

А ще вона обігає цілий Всесвіт, і ту порожнечу, що довкола нього, і його обрис; і простягається у безкрай вічності, і охоплює й обмислює кругобіжні відновлення Цілого, і проглядає, що ні наші потомки не бачать чогось нового, ні предки не бачили чогось понад те, що ми бачимо: кожен сорокарічний – якщо при умі – уже біль-менш побачив і те, що було, і те, що буде, бо все воно – на один взірець. Для розумної душі властиві також любов до ближнього, правдивість, сором; властиво – й нічого не цінувати вище від самої себе…

Книга XII

3. Ти складаєшся із трьох части: тіла, духу, ума. Перші дві є твоїми остільки, оскільки потребують піклування; і лише третя – справді твоя. Якщо відженеш від себе – тобто викинеш із думки – усе те, що роблять чи кажуть інші; усе те, що ти сам чи робив, чи казав; усе те, що хвилює тебе в майбутньому; усе те, що незалежно від твого вибору, властиве тілові, яке тебе облягає, чи подиху, який тобі вроджений; усе те, що несе за собою довколишній вир, – а тоді й мисленна сила визволиться від долі й очиститься, і, нічим не пов'язана, житиме по своєму, роблячи те, що праведне, бажаючи того, що їй припадає, мовлячи те, що істинне, – кажу, якщо викинеш із керівної частки усе, що її обсіло – чи то через пристрасті, чи то через те, що або допіру настане, або вже минуло в часі, – якщо вчиниш себе таким, як Емпедоклова *куля круглява, своїй колобіжній сталості рада,* і навчишся жити лише тим життям, яким живеш, тобто теперішнім, – от тоді зможеш прожити увесь позосталий до твоєї смерти час незворушно, шляхетно і прихильно до свого генія.

(Марк Аврелій. Наодинці з собою. Роздуми / Переклав з грецької Ростислав Паранько. – Львів : Літопис, 2007. – 212 с.)

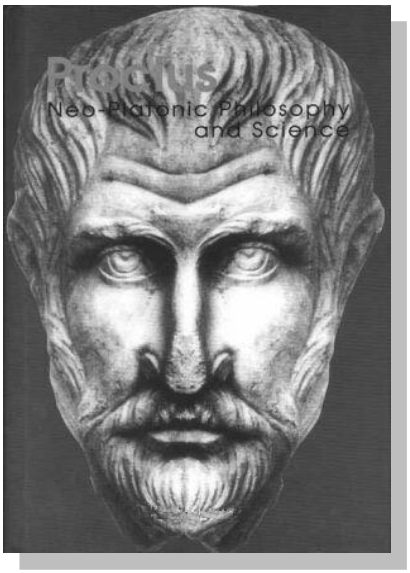
ПРОКЛ

(412 – 485)

***Прокл** – античний філософ-неоплатонік. Обгрунтував ідею "тріадичності" у розвитку: 1)усе сутнє перебуває у собі як неподільна Єдність; 2) вихід за свої межі як результат виливання (еманації) Єдиного, яке тотожне Благу; 3) повернення через душу і розум до Єдинного. За допомогою цього методу Прокл аналізує кожен із членів універсальної тріади – Єдинне, Розум (Нус), Душу.*

ПЕРШООСНОВИ ТЕОЛОГІЇ

I. (Єдинне і множинне)



1. Усяка множина так чи інакше причетна до єдиного.

2. Усе причетне до єдиного і єдине, і не єдине.

3. Усе те, що робиться єдиним, стає єдиним завдяки причетності до єдиного.

9. Усе самодостатнє чи за своєю суттю, чи за активністю перевершує несамодостатнє, але залежить від іншої сутності – від причини його завершеності.

12. Початок і найперша причина всього сущого є благо.

13. Усяке благо здатне з'єднати причетне до нього, і всяке єднання – благо, і благо тотожне єдиному.

14. Усе суще або нерухоме, або рухоме. І якщо рухоме, то чи самим собою, чи іншим, тобто воно чи самостійно рухоме, чи рухоме іншим.

15. Усе, здатне повертатися до самого себе[49] , безтілесне. Справді, ніяке тіло з природи не вертається до самого себе.

20. Вище за всі тіла – сутність душі, вище, ніж усі душі, – інтелектуальна природа, вище за всі інтелектуальні субстанції – єдине.

21. Усякий розряд, що бере початок від монади, еманує у множину,

---

[49] Прокл висловлює ідею суб'єкта, здатного мислити самого себе.

однорідну з монадою, і множина кожного розряду підноситься до одної монади.

27. Усе, що виробляє, здатне виробляти вторинне завдяки своїй досконалості і надміру потенції.

28. Усе вічне є водночас цілісне... Насправді, якщо вічне, як свідчить і саме найменування, означає вічно суще, а тимчасове буття і становлення відрізняються від вічно сущого, то (тут) не повинно бути одного раніше, а іншого пізніше. Інакше це було б становленням, а не сущим. Адже де немає ні більш раннього, ні більш пізнього, ні минулого, ні майбутнього, а є тільки буття, котре існує, там кожна існуюча річ є водночас цілим. Те ж саме і відносно активності.

83. Усе, здатне пізнавати самого себе, здатне всіляко повертатися до самого себе.

86. Усе істинно суще безмежне не за множинністю і не за величиною, а тільки за потенцією.

89. Усе істинно суще складається з границі і безмежного.

92. Усяка множина безмежних потенцій залежить від однієї первинної безмежності, котра існує не як потенція, що припускає причетність до себе, і не в тому, що має потенцію, а сама по собі, будучи не потенцією чогось причетного (до чогось), а причиною всього сущого.

103. Усе – у всьому. Проте в кожному – особливим чином. Насправді, в сущому – і життя, і розум; у житті – і буття, і мислення; у розумі – і буття, і життя; але все існує в одному випадку розумово, в другому – життєво, а в третьому – сутнісно.

111. У кожному інтелектуальному ряду одні є суть божественні уми, що були найближчими до богів, інші просто уми. У кожному ряді душ одні є суть інтелектуальні душі, що залежать від власного розуму, інші – просто душі. І в усій тілесній природі одні природи мають душі, що виникли з неба; інші є просто (тілесні) природи, позбавлені присутності душ.

II. (Числа чи боги)

113. Кожне божественне число єдиничне... Благо і єдине тотожні, бо тотожні благо і бог. Адже те, вище чого нічого немає і до чого все прагне, є бог. І те, від чого і до чого все, – благо. Отже, якщо існує багато богів, то

множина ця одинична.

115. Усякий бог вище сущого, вище життя, вище розуму.

120. Усякому богові у його наявному бутті притаманні провидіння для всього, і первинне провидіння – в богах...

123. Усе божественне внаслідок своєї понадсущої єдності невимовне і невідоме ні для якого вторинного, але воно осягається і пізнається тим, що причетне до нього. Тому тільки первинне цілком непізнаване, оскільки воно не припускає причетності до себе.

124. Усякий бог пізнає роздільне нероздільно, тимчасове позачасово, не-необхідне необхідно, мінливе незмінно і взагалі все пізнає у більш високому смислі, ніж це відповідає належному розряду.

125. Усякий бог, з якого б розряду він не починав виявляти себе, еманує через усе вторинне, завжди помножуючи і розділяючи свої дари, але зберігаючи відмінну властивість власної субстанції.

129. Усяке божественне тіло божественне завдяки обожненій душі. Усяка душа божественна через божественний ум. Кожний же розум божественний завдяки причетності до божественної одиниці. При цьому одиниця ця безпосередньо бог; розум – щось найбожественніше; душа божественна; тіло ж богоподібне.

146. Завершення усіх божественних еманацій уподібнюється їх власним основам, зберігаючи одвічний і нескінченний колообіг, через повернення до основ.

III. (Розум)

160. Кожний божественний розум единовидний і досконалий і є первинний, такий, що продукує інші розуми.

161. Усе істинно суще, яке залежить від богів, є божественно збагненним і не припускає причетності до себе.

163. Усякий розум або не припускає причетності до себе, або припускає її; якщо припускає, то йому причетні або надсвітові, або внутрісвітові душі.

169. Усякий розум має у вічності і сутність, і потенцію, й активність.

170. Усякий розум мислить усе відразу. При цьому розум, що не припускає причетності до себе, мислить просто; кожний же наступний розум мислить усе в одиничному... Якщо мислення кожного тотожне з його

буттям, то і кожний розум є і те, і друге – і мислення, й буття.

171. Усякий розум є неділима сутність.

172. Усякий розум безпосередньо належить до вічного й сутнісно незмінного.

IV. (Душа)

184. Усяка душа або божественна, або така, що віддається зміні з розуму в нерозум, чи посідає середнє між ними місце, і хоча й наділена розумом, але нижча від божественних душ.

186. Усяка душа є безтілесна сутність і відокремлена від тіла.

187. Усяка душа неминуща і незнищувана.

188. Усяка душа є життя, і живе.

189. Усяка душа є живою через саму себе.

191. Усяка душа, що припускає причетність до себе, має, з одного боку, вічну сутність, а з іншого – тимчасову активність.

198. Усе, що причетне до часу, але рухається постійно, вимірюється кругообігами.

200. Усякий кругообіг душі вимірюється часом, проте якщо кругообіг інших душ, окрім первинної, вимірюється певним часом, то кругообіг первинної душі, вимірюваний часом, вимірюється усім часом.

201. Усі божественні душі мають потрійну активність: одні – як душі, другі – як такі, що сприйняли божественний розум, і треті – як залежні від богів. При цьому, з одного боку, вони здійснюють провидіння для Всесвіту як боги; з другого ж – усе пізнають завдяки розумовому життю, і з третього – рухають тіла завдяки своєму саморухомому наявному буттю.

(Прокл. Першооснови теології // Читанка з філософії. – К. : Довіра, 1992. – Т.1: Філософія стародавнього світу. – С. 201 – 204)

2. 3. ІЗ СЕРЕДНЬОВІЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ

АВРЕЛІЙ АВГУСТИН

(354 – 430)

Августи́н "Блаже́нний" Авре́лій – *християнський теолог і церковний діяч, представник західної патристики, єпископ міста Гіппон Регій (сучасна Аннаба, Алжир), Августин залишив дивовижну у своїй щирості молитву: "Боже, дай мені силу звершити те, що я можу звершити, дай спокій пройти повз те, чого я звершити не можу, і дай мудрість відрізнити перше від другого".*

СПОВІДЬ

У роки, коли я тільки що почав викладати в своєму рідному місті, я завів собі друга, а спільність наших смаків робила його мені дуже дорогим. Був він мені ровесником і знаходився в тому ж цвітінні квітучої юності... Я відхилив його від дійсної віри, – у нього, хлопці, вона не була глибокою і справжньою, – до тих згубних і забобонних казок, які змушували матір мою плакати наді мною. Разом з моєю заблукала і його душа, а моя не могла вже обходитися без нього.

І ось Ти, що по п'ятах наздоганяєш тих, хто біжить від Тебе, Бог помсти і джерело милосердя, що обертає нас до себе чудовими способами, ось Ти узяв його з цього життя, коли ледве виповнився рік нашій дружбі, що була для мене солодше всього, що було солодкого в тодішньому моєму житті... Страждаючи лихоманкою, він довго лежав без пам'яті, в смертному поту. Оскільки в його одужанні зневірилися, то його охрестили в несвідомому стані. Я не звернув уваги на це, розраховуючи, що в душі його швидше вдержиться те, що він пізнав від мене, ніж те, що робили з його безпам'ятним тілом.

Сталося, проте, зовсім інакше. Він поправився і видужав, і як тільки я зміг говорити з ним (а зміг я зараз же, як зміг і він, тому що я не відходжував від нього, і ми не могли відірватися один від одного), я почав було глузувати з хрещення, яке він прийняв зовсім без свідомості і без пам'яті. Він вже знав, що він його прийняв. Я розраховував, що і він посміється разом зі мною, але він відсахнувся від мене в жаху, як від ворога, і з дивною і раптовою незалежністю сказав мені, що якщо я хочу бути його другом, то не повинен ніколи говорити йому таких слів. Я, вражений і збентежений, вирішив відкласти свій натиск до тих пір, поки він видужає і зможе, сповна видужавши, розмовляти зі мною про що завгодно. Але через декілька днів, в мою відсутність, він знову захворів лихоманкою і помер, віднятий у мене, безумного, щоб жити у Тебе на втіху мені.

Якою печаллю захмарилося серце моє! Куди б я не поглянув, усюди була смерть. Рідне місто стало для мене камерою тортур, батьківський будинок – обителлю безпросвітного горя; все, чим ми жили з ним спільно, без нього перетворилося на люту муку. Всюди шукали його очі мої, і його не було. Я зненавидів все, тому що ніде його немає, і ніхто вже не міг мені сказати: “Ось він прийде”, – як говорили про відсутнього, коли він був живий. Став я сам для себе великою загадкою і запитував душу свою, чому вона сумна і чому так бентежить мене, і не знала вона, що відповісти мені. І якщо я говорив: “Сподівайся на Бога”, — вона справедливо не слухалася

мене, тому що людина, яку я так любив і втратив, була правдивіша і краща, ніж примара, на яку їй сказано було сподіватися. Лише плач був мені солодкий, і він уподібнювався другу моєму в насолоді душі моєї.

Чи можна мені почути від Тебе, Який є Істина, чи можна преклонити вухо мого серця до вуст Твоїх і взнати від Тебе, чому плач солодкий нещасним? То хіба Ти, хоча і усюди присутній, відкидаєш геть від себе наше нещастя? Ти перебуваєш в Собі; ми крутимося в життєвих випробуваннях. І, проте, якби плач наш не доходив до вух Твоїх, нічого не залишилося б від надії нашої. Чому з життєвої гіркоти зриваємо ми солодкий плід стогону і плач, зітхання і скарги?

Або солодке те, що ми сподіваємося бути почуті Тобою? Це вірно відносно молитов, які дихають бажанням дійти до Тебе. Але в печалі про втрату і в тій скорботі, яка закутувала мене? Адже я не сподівався, що він оживе, і не цього просив своїми сльозами; я лише горював і плакав, втрачений я був і нещасний: втратив я радість свою. Або плач, сумний сам по собі, потішає нас, пересичених тим, чим ми колись насолоджувалися і що тепер викликає нам відразу? Я був нещасний, і нещасна всяка душа, скута любов'ю до того, що смертне: вона розривається, втрачаючи, і тоді розуміє, в чому її нещастя, яким нещасна була ще і до втрати своєї... Я дивувався, що останні люди живуть, тому що той, якого я любив так, немов він не міг померти, був мертвий: і ще більше дивувався, що я, його друге «я», живу, коли він помер. Добре сказав хтось про свого друга: “половина душі моєї”. І я відчував, що моя душа і його душа були однією душею в двох тілах, і життя вселяло в мене жах: не хотів я жити половинним життям.

Тому, можливо, і боявся померти, щоб зовсім не помер той, якого я так любив... О безумство, що не уміє любити людини, як належить людині! О дурень, що обурюється людською долею! Таким був я тоді: я бушував, зітхав, плакав, був в розпачі, не було у мене ні спокою, ні міркування. Всюди зі мною була моя розтерзана, скривавлена душа, і їй не терпілося було зі мною, а я не знаходив місця, куди її прилаштувати. Гаї з їх красою, ігри, спів, сади, що дихали пахощами; пишні бенкети, ложе ніжности, самі книги і вірші – ніщо не давало їй спокою. Все вселяло жах, навіть денне світло; все, що не було ним, було огидно і ненависно.

Лише в сльозах і стогонах трохи відпочивала душа моя, але коли доводилося забирати її звідти, тяжким вантажем лягало на мене моє нещастя.

До Тебе, Господи, треба було вознести її і у Тебе лікувати. Я знав це, але і не хотів і не міг, тим паче, що я не думав про Тебе як про щось міцне і вірне. Не Ти, а порожня примара і моя помилка були моїм богом. І якщо я намагався прибудувати її тут, щоб вона відпочила, то вона котилася в порожнечі і знову обрушувалася на мене, і я залишався з собою: злощасне місце, де я не міг бути і звідки не міг піти. Куди моє серце втекло б від мого серця? Куди втік би я від самого себе? Куди не пішов би услід за собою? То хіба ця печаль так легко і глибоко проникла в саме серце моє не тому, що я вилив душу свою в пісок, полюбивши смертну істоту так, немов вона не підлягала смерті?

Блаженний, хто любить Тебе, в Тобі друга і ради Тебе ворога. Лише той не втрачає нічого дорогого, кому всі дорогі в Тому, Кого не можна втратити. А хто це, як не Бог наш, Бог, Який створив небо і землю (Бут. 1, 1) і наповнює їх (Єр. 23, 24), бо, наповнюючи, Він і створив їх. Тебе ніхто не втрачає, окрім тих, хто Тебе залишає, а хто залишив – куди піде і куди втече? Лише від Тебе милостивого до Тебе гнівного. Де не знайде він в карі, що його досягла, Твого закону? А закон Твій – істина (Пс. 118, 142), і істина – це Ти (Ін. 14, 6). Боже сил, оберни нас, покажи нам лице Твоє, і ми спасемося (Пс. 79, 8). Куди б не звернулася людська душа, усюди, окрім Тебе, наткнеться вона на біль, хоч би наткнулася і на красу, але красу поза Тобою і у нестямі самій. І краса ця ніщо, якщо вона не від Тебе. Прекрасне народиться і вмирає; народжуючись, воно починає як би бути і зростає, щоб досягти повного розквіту, а розцвівши, старіє і гине. Не завжди, правда, доживає до старості, але гине завжди.

Народившись і прагнучи бути, прекрасне, чим швидше зростає, затверджуючи своє буття, тим сильніше квапиться в небуття: така межа, покладена Тобою земним речам, тому що вони лише частини цілого, що існують не одночасно; вирушаючи і змінюючи один одного, вони, як актори, розігрують всі цілісну п'єсу, в якій їм дані питомі ролі. Те ж відбувається і з нашою мовою, що складається із звукових позначень. Мова не буде цілою, якщо кожне слово, відзвучавши в своїй ролі, не зникне, щоб поступитися місцем іншому.

Хай хвалить душа моя за цей світ Тебе, “Господи, всього Творець”, але нехай не прилипає до нього плотською любов'ю, бо він йде, куди і йшов, — до небуття і крає душу смертною тугою, тому що і сама вона хоче бути і любить відпочивати на тому, що вона любить. А на цьому світі ніде

відпочити, тому що все в нім безупинно втікає: як догнати це плотському відчуттю? Як утримати навіть те, що зараз під рукою? Повільне плотське відчуття, тому що воно плотське: обмеженість – його властивість. Вона задовольняє своєму призначенню, але її недостатньо, щоб утримати те, що прагне від покладеного початку до покладеного краю. Бо в слові Твоєму, яким створений світ, чує воно: "Звідси і досюди".

Не метушися, душа моя: не дай оглохнути вуху серця від гуркоту метушні твоєї. Слухай, саме Слово зве тебе повернутися: безтурботний спокій там, де Любов не покине тебе, якщо сам ти Її не покинеш. Ось одні створення вирушають, щоб дати місце іншим: окремі частини в сукупності своєю утворюють цей дольній світ. "То хіба Я можу піти абикуди?" – говорить Слово. Тут затверди житло своє; довір все, що у тебе є; душа моя, утомлена, нарешті, від обманів. Довір Істині все, що у тебе є від Істини, і ти нічого не втратиш; що зітліло у тебе покриється цвітом; зціляться всі недуги твої; скороминуще отримає нову подобу, оновиться і з'єднається з тобою; воно не захопить тебе в прагненні вниз, але недвижно залишиться з тобою і пребуде у вічно недвижного і перебуваючого Бога.

Якщо тіла бажані тобі, хвали за них Бога і оберни любов свою до їх майстра, щоб в бажаному тобі не став ти сам неугодний. Якщо бажані душі, та будуть вони улюблені в Бозі, тому що і вони схильні до зміни, і затверджуються в Нім, а інакше проходять і преходять. Та будуть же улюблені в Нім: захопи до Нього з собою ті, які зможеш, і скажи їм: «Його любитимемо: Він творець і Він недалеко». Він не пішов від Свого створення: воно з Нього і в Нім. Де ж Він? Де вкушають істину? Він в самій глибині серця, лише серце відійшло від Нього. «Поверніться, відступники, до серця» і пригорніться до Того, Хто створив вас. Стійте з Ним – і встоїте; заспокойтеся в Нім — і покійні будете. Куди, в які трущоби ви йдете? Куди ви йдете? То хороше, що ви любите, від Нього, і оскільки воно з Ним, воно добре і солодко, але воно стане гірким – і справедливо, – тому що несправедливо любити хороше і покинути Того, Хто дав це хороше. Навіщо вам знову і знову ходити по важких і жнивних дорогах? Немає спокою там, де ви шукаєте його. Шукайте, що ви шукаєте, але це не там, де ви шукаєте. Щасливого життя шукаєте ви в країні смерті: його там немає. Як може бути щасливе життя там, де немає самого життя? Сюди спустилося Саме Життя наше і понесло смерть нашу і уразило її надлишком життя Свого. Прогримів

заклик Його, щоб ми повернулися звідси до Нього, в таємне святилище, звідки Він прийшов до нас, увійшовши спочатку до невинного лона, де з Ним поєднувалася людська природа, смертна плоть, щоб не залишитися їй назавжди смертною, і звідки Він вийшов, як чоловік з шлюбного чертога свого, радіючи, як велетень, пробігти терен (Пс. 18, 6).

Він не зволікав, а спрямувався до нас, кричучи словами, справами, смертю, життям, зішестям, сходженням кричучи нам повернутися до Нього. Він пішов з очей наших, щоб ми повернулися в серце наше і знайшли б Його. Він пішов, і ось Він тут; не побажав довго бути з нами і не залишив нас. Він пішов туди, звідки ніколи не вирушав, бо світ створений Ним і Він був на цьому світі і прийшов в цей світ врятувати грішників (1 Тім. 1, 15). Йому сповідається душа моя, і Він вилікував її, тому що вона погрішила перед Ним (Пс. 40, 5). Сини людські, доки буде обтяжене серце ваше? Життя спустилося до вас — то хіба не хочете ви піднятися і жити? Але куди вам піднятися, якщо ви високо і поклали на небо глави свої? Спуститеся, щоб піднятися, і піднімайтеся до Бога: адже ви впали, піднявшись проти Нього…

(Джерело: Сайт Храму Всіх Українських Святих і Львівського молодіжного православного братства "Нев'янучий цвіт")

ІОАН СКОТТ ЕРИУГЕНА

(810—877)

Ериугена *– представник середньовічної схоластики. Стверджував, що справжні знання збігаються з вірою, а теологія не відокремлюється від філософії, а раціоналізується в ній. Визнаючи авторитет Святого Писання і Передання, Ериугена писав: "важливий і чи не єдиний шлях до пізнання істини – спочатку пізнати і полюбити саму людську природу".*

ПРО РОЗПОДІЛ ПРИРОДИ

Учитель. Отже, хай жоден авторитет не відлякує тебе від положень, навіяних правильним розглядом за законами розуму. Істининий авторитет не суперечить правильному розуму, як і правильний розум істинному авторитету. Адже не може бути сумніву, що обидва виникають з одного і того ж джерела, а саме – з божественної мудрості. Тобі, я вважаю, відомо, що первинному за природою належить більше гідності, ніж первинному за часом.

Учень. Це відомо чи не кожному.

Учитель. Ми знаємо, що розум первинний за природою, авторитет – за часом. Хоча й природа створена тоді ж, коли і час, проте

авторитет виник не від початку часу і природи. Розум же водночас з природою і часом виник з першооснови речей.

Учень. І цьому вчить нас розум. Авторитет народжується з істинного розуму, але розум ніколи не народжується з авторитету. Адже будь який авторитет, що не підтверджується істинним розумом, уявляється слабким. Однак істинний розум, непорушний і стійкий завдяки власним силам, не потребує жодної підтримки з боку авторитету. Крім того я думаю, що саме істинний авторитет є не що інше, як істина, знайдена силою розуму і в письмовому вигляді передана святими отцями як настанова (повчання) нащадкам. Або, можливо, ти вважаєш інакше?

Учитель. У жодному разі. Отже, для розв'язання поставлених перед нами завдань необхідно звертатися передовсім до Розуму, а вже потім до авторитету. Не варто наводити думки святих отців: більшості вони відомі, хіба якби не виникала насущна необхідність захистити умовиводи проти тих, хто нічого не розуміє у них і більше довіряє авторитету, ніж розуму. Я не настільки заляканий авторитетом і не до такої міри ніяковію перед натиском малоспроможніх розумів, аби не наважитися відкрито проголосити положення, які чітко упорядковані, і без жодного сумніву визначені істинним розумом, особливо тоді, коли доводиться розмірковувати про такі матерії лише серед мудрих, для яких не існує нічого найсолодшого, ніж прислуховуватися до істинного розуму.

Оскільки будь який рід благочестивого і досконалого учення, за допомогою якого і найстаранніше віднаходиться, і найочевидніше виявляється грунтується на тій науці, яку греки зазвичай називають філософією, ми вважаємо за необхідне сказати декілька слів про її розділи або частини... Але хіба розмірковувати про філософію – це не те ж саме, що пояснювати правила істинної релігії, за допомогою якої

першу і вищу причину всіх речей – Бога – і смиренно шанують, і розумно досліджують? Отже, істинна філософія є істинною релігією і, навпаки, істинна релігія є істинною філософією.

Важливий і чи не єдиний шлях до пізнання істини – спочатку пізнати і полюбити саму людську природу... Адже якщо людська природа не відає, що відбувається в ній самій, як вона хоче знати те, що відшукується вище неї?

Адже нас не відмовляють, а, навпаки, заохочують досліджувати себе самих; як сказав Соломон: "Якщо не пізнаєш самого себе, ставай на шлях худоби". Не далеко пішов від безсловесних тварин той, хто не відає ні себе самого, ні загальної природи роду людського. Адже якщо ми не бажаємо пізнати і дослідити самих себе, це очевидно означає, що у нас немає прагнення повернутися до того, що вище від нас, а саме до нашої причини; і через це нам доведеться лежати в плотській труні матерії і в тій смерті, яка є неуцтвом (невіглаством, неосвіченістю). Бо немає іншого шляху до найчистішого споглядання першообразу, крім, можливо, найбільш точного пізнання найближчого до нього – його відображення.

(І.С.Ериугена Про розподіл природи. Переклад з рос. О.Ткаченка // Антология мировой философии: В 4 т. М., 1969. Т. 1. Ч. 2. С. 788–794.)

МЕЙСТЕР ЕКХАРТ

(1260 — 1327)

Мейстер Екхарт – *представник німецької середньовічної містики, домініканець. В релігійно-філософській системі Екхарта Бог постає реалізацією двох принципів: трансцендентної світу Абсолютної Сутності (Божества) і Явлення цієї Сутності (Бога). Тільки сила душі, яку Екхарт називає "світлом" або "іскрою", здатна безпосередньо відчувати Бога і за допомогою якої душа повинна знову перетворитися в чисте Ніщо.*

ПРО БЛАГОРОДНУ ЛЮДИНУ

Господь наш в Євангелії говорить: "Благородна людина іде в країну далеку прийняти собі царство і повернутися". Господь словом цим учить нас, скільки благородна людина за природою своєю і стільки Божественне

те, що вона може здобувати по благодаті, і як людині досягнути цього. Так і великий смисл Писання лежить у слові цьому.

Передусім потрібно знати, і це очевидно, що людина має дві природи: тілесну і духовну. Тому в одному трактаті сказано: той, що пізнав себе, пізнає всяку твар, бо всяка твар або тілесна, або духовна. Тому і Писання, кажучи про людську природу, говорить, що одна людина в нас зовнішня, інша ж – внутрішня. До людини зовнішньої відноситься все те, що причетно душі, але обійняте плоттю, змішалося з нею і з'єдналося з нею в кожному тілесному членові, чи то око, вухо, язик, рука чи таке інше. І Писання називає все разом земною, зовнішньою, вражою людиною, людиною рабською.

Інша, суща в нас людина – людина внутрішня, наречена в Писанні новою, небесною, заново народженою, людиною дружньою і благородною, про яку Господь каже, що деяка благородна людина відправилася в далеку країну, щоб отримати собі царство і повернутися.

Ще треба знати, про що святий Ієронім і всі вчителі єдино кажуть, що всяка людина по людяності своїй має духа доброго, ангела, і злого духа, диявола. Добрий ангел невпинно соромить нас і схиляє до того, що є благо і доброчесність, що є Божественне, вічне та перебуває в верхах. Злий же дух невпинно підштовхує та підбурює людину до суєтного, незначущого, хибного, злого і диявольського. Цей дух сперечається з людиною зовнішньою і через неї підкрадається до людини внутрішньої, насправді, як той змій, що підлещувався до дружини Єви, а через неї і до чоловіка Адама. Внутрішня людина – Адам. Чоловік в душі своїй є дерево добре, що невпинно приносить добрі плоди, про нього каже і Господь. Також він є поле, де Бог посіяв свій образ і подобу, і де сіє насіння добре, коріння всякої премудрості, всякого ремесла, всякої доброчесності і блага, насіння Божого єства. Насіння Божого єства є Син Божий, Слово Боже.

Зовнішня людина – людина вража і зла, що посіяла і розкидала по полю полову. Про людину цю святий Павло каже: але в членах моїх бачу те, що противиться і протистоїть Божій заповіді і пораді, тій, що надає Господь і завжди каже у вищому, в основі душі моєї. В іншому місці він, нарікаючи, каже: "Окаянна та людина: яка позбавить мене від тіла смерті цієї". У іншому ж місці каже, що дух і плоть людські завжди протистоять один одному. Плоть шукає пороків і злоби; а Дух – любов Божу, мир,

радість і всіляку доброчесність. Хто ведеться Духом і живе по Ньому, за порадою Його, є причетник життя вічного. Внутрішня людина - та, про кого Господь казав, що "деяка благородна людина відправилася в далеку країну, щоб отримати собі царство". Вона є дерево добре, про неї ж Господь каже, що вона у всякий час приносить добрі плоди, погані ж - ніколи, бо вона бажає блага і схиляється до блага, що перебуває в самому собі, і ніякої речі, ні тим, ні іншім не торкається. Зовнішня людина – погане дерево, що не приносить доброго плоду.

Про благородство внутрішньої людини, людини духовної, і безплідність зовнішньої людини, плотської, кажуть і язичницькі вчителі, Туллій і Сенека: розумна душа не буває без Бога; насіння Боже – в нас. Якщо сіяч благий, мудрий і старанний, то воно краще дозріє і зійде до Бога, чиїм насінням воно є, і плід стане рівним природі Божій.

Грушеве насіння виросте в грушу, горіхове – в горіх, Боже – в Бога. Трапиться ж так, що у доброго насіння буде поганий і злий сіяч, то зійде полова і заглушить і знищить добре насіння, і воно не підніметься до світла і не зійде. Але великий вчитель Оріген каже: оскільки Сам Бог зародив, посіяв і посадив це насіння, то хоч би хто і заглушив і зарив його в землю, воно ніколи не зникне і не стиратиметься в самому собі: воно полум'яніє і виблискує, горить і світить, невпинно прагнучи до Бога.

Перший рівень, каже св. Августин, внутрішньої і нової людини є те, що вона живе, наслідуючи праведникам і святим людям, але сама ще ходить, тримаючись за стільці і хватаючись за стінку, і тішиться молоком.

На другому рівні вона не тільки поглядає на зовнішні зразки, хоч би і праведників, але поспішає вдатися до вчення, до Божої поради і Божественної премудрості, відвертається від людського і звертається до Бога, сповзає з материнських колін і радісно вітає Отця Небесного.

На третьому рівні людина все більш відходить від матері, віддаляється від турбот, скидає з себе страх, якби вона, не жахаючись незадоволення інших людей, перемогла чинити зло і неправду; бо так вдається до Бога в любові і старанності своїй, доки Бог не введе її в радість, блаженство, де їй стане противно все, що чуже цьому і не рівне.

На четвертому рівні вона все більш зростає і зміцнюється в любові і в Богові, так що щогодинно готова прийняти всілякі знади, спокуси, злигодні, жаль і страждання – з задоволенням і по добрій волі, з жаданням і радістю.

На п'ятому рівні людина живе всюди в самій собі, вкутуючи спокій в багатстві і достатку вищої невиреченої премудрості.

На шостому рівні людина виходить зі свого образу і перетворюється Божественною вічністю, досягаючи найбільш досконалого забуття тлінного і тимчасового життя, і залучається до Божественного образу і перебуває в ньому, ставши чадом Божим. Немає рівня, вище за цей, де панують вічний спокій і блаженство, бо притулок внутрішньої і нової людини є життя вічне.

Для цієї благородній людини, в якої зберігся образ і посіяне насіння Боже, тому, як насіння і образ Божественної природи і суті, Син Божий, є в ньому, стає зримим, але часом і переховується, у великого вчителя Орігена є порівняння: образ Божий, Божий Син, в надрах душі немов криниця води живої. Але якщо хто засипить його землею, тобто земними жаданнями, які перешкодять йому і приховають його, то ні побачити, ні розпізнати його буде не можна. І все ж він залишиться живши в самому собі, і якщо прибрати насипану зверху землю, то він з'явиться і стане зримим. І ще він говорить, що істина ця надається в першій книзі Моісея, де написано, що Авраам викопав на своєму полі криницю води живої, лиходії ж завалили її землею; але ледве розкопали землю, жива криниця знов вийшла на світло.

Цьому є і інше порівняння: сонце світить невпинно; і все ж, якщо між нами і сонцем трапиться хмара або туман, то світла його не стане видно. Так само і око, якщо воно хворе, не розпізнає світла. І я не раз приводив таке відверте порівняння: якщо майстер творить образ з дерева або каменя, то не вкладає образ в дерево, але знімає стружку, яка скривала і затаювала образ. Він не дереву дає, але від дерева бере, обдирає кору, знімає плісняву, доки не заблищить те, що переховувалося під ними. Це і є той скарб, який, як говорить Господь в Євангеліє, прихований в полі.

Святий Августин говорить: якщо душа людська абсолютно вдасться до вічності, Бога єдиного, то засяє світлом образ Божий; але якщо душа вдасться до зовнішнього, нехай би і для спроби у зовнішній доброчесності, то образ цей приховається зовсім. Це ж означає, що жінкам потрібно ходити з прикритою головою, а чоловікам з відкритою, по вченню святого Павла. А тому все те в душі, що звертається до низу, приймається від того, до чого звернулося, покривало; а те в душі, що підноситься до верху, є чистий образ Божого і народження Боже,

безпосереднє чисте в очищеній душі. Про благородну людину, про те, що образ Божий, Син Божий, насіння природи Божій у нас незламно довіку, хоч і може приховатися, цар Давид в Псалтирі говорить: нехай би нападали на людину всілякі скорботи і хвороби і всіляка суєта, він рівно перебуває в образі Божім, а образ Божий - в ньому. Світло істинне у пітьмі світить, хоч і незриме.

У Книзі любові сказано: "Не бачте мене чорною", я струнка і прекрасна, "як опалило мене сонце". Сонце – світло світу цього і значить, що навіть найвище і благе з усього, що створено і зроблено, прикриває і обпалює образ Божий в нас. Соломон говорить: “Відділивши суміш від срібла, зійде, сяючи і блищучи, найчистіший образ – Син Божого в душі. Це розуміє Господь, кажучи, що "благородна людина відправилася в далеку країну". Бо людина повинна вийти з усіх образів і з самого себе, відкинутися від всього, ставши всьому нерівним, якщо воліє прийняти Сина і стати Сином Божим у лоні і серці Отця”.

Всяке посередництво чуже Богові. Бог говорить: "Я є Перший і Останній". Відмінностей немає ні в природі Божеській, ні в іпостасях по єдності природи. Божественна природа єдина, і кожна іпостась є та ж єдність, що і природа. Відмінність між буттям і сущим розуміється як єдине і є єдиним. Коли ж єдність ця не єдина в своїй середині, тоді вона приймає в себе, зберігає в собі та відтворює відмінність. Тому: Бога шукають в Єдиному, і єдиним повинен стати той, хто шукає Бога. "Деяка людина", – говорить Господь, – відправилася в далеку країну". У відмінності не знайдеш ні єдності, ні буття, ні Бога, ні спокою, ні блаженства, ні повноти. Будь єдиним, і знайдеш Бога! Воістину, був би ти і справді єдиний, то перебував би єдиним у відмінності, і відмінність була б для тебе єдністю і ніщо б не перешкоджало тобі. Єдине перебуває єдиним і в тисячі, рівно як і в чотирьох каменях, і тисяча тисяч є точно таке ж просте число, як і число чотири.

Один язичницький учитель говорить, що єдине народжене від верховного Бога. Властивістю єдиного є його єдність з єдиним. Хто шукає це нижче за Бога, той бреше самому собі. І, по-четверте, каже цей вчитель, це єдине ні з ким так не товаришує, як з непорочним дівоцтвом, по слову святого Павла: "заручити б вас єдиному чоловіку, діву чисту представити Христові". Такою належить бути і людині, бо так говорить Господь: "людина певна йде в країну далеко".

"Людина" по властивості імені свого означає на латинському в деякому роді того, хто сам разом з майном своїм, з усіма, що він є і що є його, схиляється перед Богом і споглядає у верхах Бога, а не дивиться на те, що є його, що позаду нього, внизу або біля. Це є повне і істинне упокорювання; таке найменування має він від землі. Казати про це потреби в мене більше немає. Коли кажуть "людина", то це означає щось, що вище за природу, і час, і все те, що тягнеться до тимчасового і має до тимчасового смак, і те ж саме скажу про просторове і тілесне. Понад те ця людина ні в якому роді не спільник нічому, тобто не створена за зразком чого-небудь і не уподібнена ні тому, ні цьому, і ніяке щось йому не відоме, і ні відшукати, ні побачити в ньому що-небудь від чогось не можна, і щось зовсім вилучене з нього, так що в ньому можна знайти єдино чисте буття і благо, чисте життя і істину. І хто створений так, є ні багато, ні мало, а "людина благого роду".

Є ще одне тлумачення і вчення Господа про того, кого Він розуміє під "благородною людиною". Потрібно також знати, що ті, хто відверто сповідують Бога, разом з Ним пізнають і творіння Його, бо пізнання є світло душі, і кожна людина за природою своєю прагне до пізнання, бо навіть пізнання поганих речей є благо. Вчителі кажуть, якщо твар пізнається в собі самій, то це зветься вечірнім пізнанням, і тоді твар виступає в образах багатьох відмінностей; якщо ж твар пізнається в Богові, то це зветься ранковим пізнанням, і тоді твар споглядається поза всілякими відмінностями, у потворному образі і нерівній рівності, в Єдиному, як є сам Бог. Благородна людина, про яку Господь говорить: "Певна благородна людина відправилася в далеку країну", ще тому благородна, що є єдиною і сповідає Бога і творіння його як Єдине.

Хочу назвати і інший смисл, властивий благородній людині. Скажу так: якщо людина, душа і дух, споглядають Бога, то людина ця усвідомлює себе такою, що пізнає, тобто усвідомлює, що споглядає і пізнає Бога. Але, інші думають, і це дуже справедливо, що цвітіння і зерно благодаті - в пізнанні, при якому дух усвідомлює, що пізнає Бога. Бо що за користь мені і який глузд в насолоді, коли я насолоджуюся, не відаючи про те? І все ж скажу, що це є не так. Нехай би і було істиною, що душа без цього знання не пізнає благодаті, але сама благодать не в тому. Бо передусім благодать в тому, щоб душа споглядала б Бога неприкрито: в цьому вона знаходить все своє буття і життя, все, що вона

є, черпаючи з глибини Божій, нічого не відаючи ні про знання, ні про любов, ні про що взагалі. Вона знаходить повний спокій у бутті Божім і не знає в Ньому нічого, крім буття і Бога. Але якщо вона відає і усвідомлює, що бачить, любить і пізнає Бога, то це є, згідно з натуральним порядком речей, випадання з увіходження в первинне; бо ніхто не усвідомлює себе білим, будучи сам білий. І тому той, хто усвідомлює себе білим, будує і розташовує все на білясті і черпає своє пізнання безпосередньо і ще по невіданню не з самого кольору, а черпає своє знання про нього з того, що саме є біле, а не з кольору в собі самому; скоріше він сам черпає своє пізнання з побіленого або білого предмета і усвідомлює себе білим. Біле є щось багато менше, ніж білість, і більш зовнішнє по відношенню до неї. Одна справа стіна, і зовсім інша - підмурівок, на якому побудована стіна.

Вчителя кажуть, що за допомогою єдиної сили очі бачать, а за допомогою іншої – усвідомлюють, що бачать. Перша сила, якою вони бачать, завжди виходить з самого кольору, а не з того, що має колір. Тому єдино, чи є те, що в кольорі, камінь, дерево, людина або ангел: вся сутність його в тому, що в нього є колір.

Також і благородна людина знаходить і черпає все своє буття, життя і благодать з Бога, у Бога і в Богові, але не з пізнання або споглядання Бога або з боголюбія. Тому гідні уваги слова Господа про те, що є життя вічне: "так знати тебе єдиного істинного Бога", а не усвідомлювати, що пізнаєш Бога. Як же усвідомлювати людині себе тим, що пізнає Бога, якщо вона сама себе пізнати не може! Воістину людина пізнає не себе або якусь іншу річ, але тільки Бога єдиного, і єдино тоді, коли вона сама співтворюється блаженною, перебуваючи в самому корені і в самій основі благодаті. Але коли душа усвідомлює, що вона пізнає Бога, то, пізнаючи Бога, вона знаходить пізнання і саму себе.

Суть дві різні сили, як я вже казав: одина людина бачить, інша – знає і усвідомлює, що бачить. Воістину, тут, на цій землі, та сила, за допомогою якою ми знаємо і усвідомлюємо, що бачимо, благородніше і вище, ніж та, за допомогою якою ми бачимо, бо природа починається з нікчемного, Бог же – з найбільш довершенного. Природа робить чоловіка з немовля, а курку – з яйця, а Бог чоловіка створює уперід немовля і курку уперід яйця. Природа передусім нагріває і розпікає дерево і лише після викликає до життя вогонь. Бог же передусім, що дає всім тварям буття, і лише після – все те, що у часі, і все ж поза часом, і поза всім тимчасовим

цьому буттю причетне. І Духа Святого Бог дає попереду дарів Духа Святого.

Отже, скажу, що хоч і немає благодаті без того, щоб людина усвідомлювала і знала, що вона споглядає і пізнає Бога, але не допустить Бог, щоб моя благодать існувала на цьому. Кому добре і так, нехай собі, але мене нехай не займає. Жар вогню і буття вогню зовсім не рівні і на рідкість чужі один одному в природі, хоч і вельми близькі у часі та просторі. Боже споглядання і наше, зовсім чужі і не рівні один одному. Тому Господь і говорить, що "певна благородна людина відправилася в далеку країну, щоб отримати собі царство і повернутися". Бо людина повинна бути єдиною в собі самій і шукати цього в собі самій і в єдиному, та приймати в єдиному, що означає: споглядати єдиного Бога; а "повернутися" означає знати і усвідомлювати, що пізнаєш і знаєш Бога…

(Майстер Екхарт. Про благородну людину. Переклад Ю. О. Шабанової // Філософська і соціологічна думка. – 2003. – № 2. – С. 83-91)

ЙОГАНН ТАУЛЕР
(1300 – 1361)

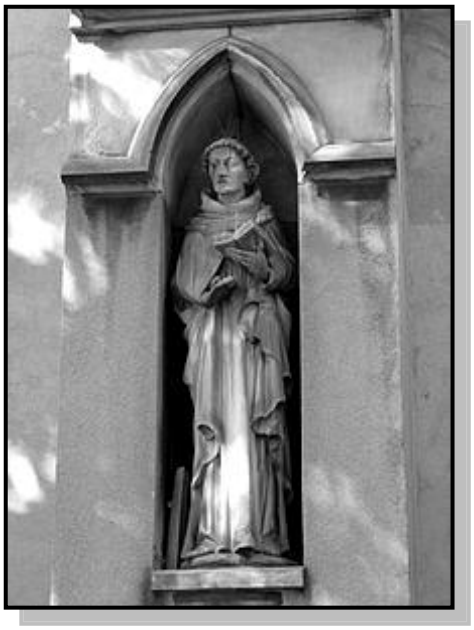
Й. Таулер *– німецький містик, проповідник. Наполягав на простоті віри, на виявленні християнського духу в житті. На думку Таулера, людина не здатна пізнати Божество за допомогою розуму; єдинний шлях пізнання Бога – це шлях віри і містичного споглядання.*

ПРО ТРОЇСТІСТЬ ЛЮДИНИ

Три сутності з'єднані в людині: перша – людина зовнішня, чи те, що сприймається в людині відчуттями, друга – людина внутрішня і третя – прихована у самій глибині боговидної людини, чи Христос у нас.

І все-таки це – одна людина.

В своїй сокровенній глибині людина є обитель Бога; і хто цілком спрямований до внутрішнього і занурений у свою потаємність, той настільки незмінно переміщений у божественний спокій, що не похитне його ні радість, ні страждання, ні життя, ні смерть.



Цього спокою потрібно домагатися, утримувати його й оберігати, щоб зберегти в нас обитель Бога. Спокійно і з довірою повернися в себе самого, залишайся із собою і рідко звертайся зовні. Надай зовнішнє тим, хто про це ще дбає, та всі свої помисли спрямуй на Бога в глибині твоєї душі, щоб у союзі зв'язати свій дух з Його. Коли ти перебуваєш в цьому союзі, душа твоя в єдину мить опромінюється божественним світлом так, що глибина спалахує і здається тобі, що ти сам гориш і запалюєш усіх людей.

Відбувається це в сокровенній глибині душі просвітленої людини; це пронизує внутрішню людину і проникає в зовнішню так, що вся людина стає настільки зайнята і прояснена, оновлена і миротворна, що все, чинене людиною після, є вже справа Божия.

Всі можливості порятунку і церковна дисципліна вказують зовнішній людині шлях до внутрішньої, у якої безупинно повинне відбуватися істинне відновлення, щоб з'явилася таємна людина, глибина Божественна.

Де відбудеться це відновлення, там зовнішня людина нехай зовсім звернеться у внутрішню та в ній відмовиться від усякої залежності і прихильності до зовнішніх речей, сутностей і благ, а також від себе самої, поки внутрішня людина не стане цілком панувати над зовнішньою.

Спочатку це не легко і навіть болісно, коли відмирають усякі зовнішні бажання в помислах, словах та справах. Але Бог дивиться на нашу таємну людину, Ісуса Христа та допомагає нам: якщо ми залишаємо себе, доручаючи себе Йому, то Він вселяється в нас – у приховану, заповідну, богоподібну глибину нашої істоти. Тоді повертається глибина душі у своє першоджерело, у свою нетварність, і стає там світлом у світлі Божому.

У світлі цьому меркне і зникає природне і духовне світло, яке світило зовні, як зникає і мерхне світло зірок, коли підіймається сонце. Так Божественне світло, сяючи в глибині душі, затьмарює усі тварні світочі, які б не сяяли, і заповнює всі істоти своїм понадсвітлом майже

темного сяйва: так засліплює сонце, якщо дивишся на нього, не захищаючи очі, то здається, що наступив морок.

Я вже говорив, що всі можливості порятунку і вся церковна дисципліна зовнішньої людини вказують на людину внутрішню, у якій безупинно має відбуватися щире відновлення, щоб відкрилася сокровенна людина - глибина Божественна. І повторюю: все це доброчинне і корисне лише тим, у кого в думках не вони самі і не їх земне чи вічне благо, а лише те, що відмовляється від своєї волі, щоб здійснювалася воля Бога, і жив і діяв у них Бог.

Про це і говорить Святий Павло, закликаючи нас бути єдиними в дусі і зберігати єдність тіла, душі і духу в союзі світу (Еф. 4, 3-4).

Придивімося, звернувшись усередину, до нашої душі і з'єднаймося із сокровенною людиною в собі, щоб досягти єдності духу, тобто по'єднання свого духу з Духом Божим.

Подібно до того, як з добрих дров займається великий вогонь, і полум'я, вибиваючись з нього, піднімається нагору, так і духовні вправи можуть запалити наше серце. Однак переступи цей образ і, палаючи любов'ю, пробийся крізь внутрішню людину до сокровенного, тому що сокровенна людина не знає свавілля, але знає одне тільки відсторонення: вона перебуває в стані недіяння, щоб Бог здійснював в ній свої справа.

Якщо сподобиться людина до цього, то піднесеться Дух Божий, гляне в Себе Самого та й захопить душу, що зуміла усе залишити, до Себе. Відбудеться це в одну мить - і що швидше, то краще. Сокровенна людина стане удраз єдина з Богом Духом.

Тут і народиться істинний світ Божий. Щоб досягти його й утримати, потрібно безперервно перебувати у відмові та відданості, і залишатися у цьому, поки не возгорить світло істини. Бо де розгориться те, що від Бога, там і буде весь Бог.

Сподоби нас, Господи, досягти такої єдності і світу Божого!

Зовнішня та внутрішня любов

Будучи впевнений у тому, що той хто почав у вас добру справу буде робити його навіть до дня Ісуса Христа... молюся про те, щоб Любов ваша ще більш і більш зростала у пізнанні та всякому почутті. Филп. 1, 6.9

Найбільш благородне і благодатне з того, про що варто говорити, - це любов, і немає нічого більш корисного, чим створювати любов. Бог не вимагає ні великого розуму, ні глибоких думок, ні великої роботи; хоча не

слід залишати добрі справи, але лише любов надає цінність будь-якому заняттю; Бог вимагає тільки любові.

Багато хто володіє Розумом, великі справи роблять як праведники, так і грішники, але любов відокремлює добрих від дурних, тому що "Бог є любов, і ті, хто живуть у любові, живуть в Богові, і Бог живе в них" (Ип. 4, 16).

Тому спочатку і насамперед навчимося любові і будемо так любити Бога, як Він споконвіку любить нас. Тоді наша любов не зміниться і не зникне, а спрямована до Бога, буде все більш зростати. Тому бо що любов добувають любов'ю, і що більше люблять, то більше можуть любити.

У Любові подвійна сутність: зовнішня і внутрішня. Зовнішня любов спрямована на ближніх, внутрішня – безпосередньо на Бога. Щоб зростала ця любов, потрібне пізнання. Тому Павло просить, щоб наша любов "зростала в пізнанні і всякім почутті". Не будемо задовольнятися добрим, але будемо вічно прагнути до кращого і найкращого. А щоб, люблячи, знали ми мету і шлях, щоб любов спрямовувала нас до Бога, - потрібні пізнання і досвід.

Істинну божественну любов, що повинна бути усередині, ми перевіримо і виміряє любов'ю, яку ззовні підживляємо у серці до своїх ближніх. Бо ми не полюбимо Бога, поки не полюбимо своїх ближніх, як самих себе. Відповідно до написаного: "Як полюбити Бога, Якого не бачиш, якщо не любиш брата свого, котрого бачиш".

У цьому мета заповіді Божої: "Возлюби Бога, і ближнього свого, - як самого себе" (Мф. 22, 37.39). Радуйся з ним і співчувай йому у всьому і будь з ним одним серцем і однією душею, як було це в апостольські часи, коли "все, що мали, було в них спільним" (Деян. 2, 44; 4, 32.34).

Якщо не можеш це проявити зовні, оскільки в тебе немає засобів, нехай це буде усередині і виявляється в постійній готовності робити добро. А якщо ти нічого не можеш зробити ближньому, то хоча б скажи йому добрі ласкаві слова із самої глибини свого серця.

Проявляй свою любов і до людей недосконалих: вади їх сприймай у любові і терпінні, не засуджуючи, але приймаючи їх у дусі любові Божої. Якщо ж ти почуваєш і робиш інакше, то усвідомлюй, як сильно тобі ще бракує внутрішньої любові.

Саме по тому, як далеко простягається твоя зовнішня любов, потрібно перевіряти свою внутрішню любов, що спрямована усередину -

до Бога, до свого першовитоку. Для того потрібні проникливість і розуміння того, що обидва види любові – явища одного порядку. Це має на увазі Павло, бажаючи, щоб любов наша "ще більш і більш зростала в пізнанні і всякім почутті", тому що з однієї любові розквітає інша.

І як зовнішня любов повинна виявлятися в тому, щоб не вважати кого-небудь з інших людей невартим любові, але наділяти нею необмежено і без виключень, так і любов внутрішня із самої глибини повинна бути спрямована до Бога. І нехай людина, не думаючи, що вона недостойна такої любові, свої вади, слабкості в радісній самовіддачі занурює в Бога, відмовляючись від своєї волі і цілком доручаючи себе волі Божій.

Істинна внутрішня любов дає людині можливість у цій відданості перестати бути самим собою, щоб здійснювалася в ньому і виливалася на нього Божа воля і справедливість, – "Не як я хочу, але як Ти хочеш".

Хто так любить, той причащається до любові Божої і досягає такої спрямованості і самовіддачі, що зовсім входить у волю Божу; і цьому не заважають ніякі властиві йому помилки і слабкості. Дати ж йому це може тільки Бог, і сподобиться він цього, лише занурившись любов'ю в улюблених.

Хто так любить, той уподібнюється другу Божому, котрий сказав: "По-іншому не можна, потрібно бажати Царства Божого ближнім своїм більше, ніж собі самому" (Рим. 9, 3). Так відчуває себе істинно люблячий.

Внутрішньо люблячий не бажає нічого для себе. Він не хоче бути ні багатим, ні бідним, але залишає себе самого й все, що не є Бог. Тоді Той, Хто почав у ньому добру справу, зможе її завершити. І любов буде зростати, поки не виллється блаженством самовіддачі. Тоді внутрішня любов досягає свого найвищого краю і стає єдністю.

Але по-перше пройде вона долину мороку і непізнаванності. Їй стане гірко і страшно, чи не віддалилася вона від Бога, Якому віддана. У цій крайній і вищій відданості відвернеться вона від усіх прихильностей, цілком відкидаючись і від себе самої. Тому що тут Бог любить Себе Самого і Сам для Себе є предмет Своєї любові.

Любов отут цілком переходить у Бога і перетворюється. Дух спочиває в Дусі Божому, у тиші божественної сутності. Тоді виливається Божественне світло в морок невтіленого, і немає нічого, крім Бога в Бозі.

Усяке різноманіття і подвійність стає єдиним: тоді в ночі душі народжується Христос і починається вічний день, про який один учитель написав: "Світло Христове, що світить у глибині нашої душі, яскравіше, ніж сонце в небі".

Це те, чому хочуть навчити нас друзі Божі і про що говорить Павло, благаючи, щоб наша любов ставала все більш і більш багата в пізнанні і всякім почутті, роблячись істинною любов'ю Божої.

Але багато хто говорить про свою любов до Бога, але думають у своєму серці й у своїй душі про самих себе: про своє маленьке Я, що придбає з цього щось для себе, для своєї честі чи вигоди.

До таким відносяться ті фарисеї, що думають, начебто вони угодні Богу. Але коли їхні духовні вправи, молитви і розмисли доходять до самого дна, то виявляється, що в думках їх – не Бог і не Його вони люблять, а своє Я. Вони ж цього не помічають. Вони здійснюють багато добрих справ, стають на коліна і моляться, говорячи, що грішні, але все-таки їхня любов не досягає Бога, тому що їхня думка і їхня любов звернені не до Бога, а до самих себе і до тварного, до власних бажань, до свого задоволення і своїй користі - і внутрішньо, і зовні. Лише малою частиною своїх помислів і почуттів вони з Богом, а, отже, не виконують вони заповідь любити Його всім серцем, усією міцністю і всім розумінням своїм. І тому не відповідає їм Бог.

Є й інші, кращі: вони відірвалися від мирських речей, наскільки це в їхніх силах. Але люблять вони поки тільки почуттями й образами. Вони думають про людину Ісуса, як Він народився, жив, страждав і вмер на хресті. Все пропливає повз них, викликаючи радість і сльози, начебто човен по Рейну, - цілком почуттєве і плотське, а не духовне.

Такі люди більш схильні дивитися на саму працю, ніж на Того, у Кому всяка праця кінчається.

Вони уважні до будь-яких дрібниці, ніж до суті, до самого шляху і до того, що на ньому, ніж до мети,- і, дивлячись на зовнішнє, пропускають внутрішнє.

...Одначе проти цього способу нема що заперечити, оскільки він може стати шляхом від почуттєвої любові до любові духовної, у якій немає образів, від спрямованості зовні до звертання всім серцем і всіма силами душі усередину, щоб з'єднатися. Нехай людина навчиться переходити від зовнішнього, образного способу до внутрішнього,

позбавленого образів, а отже, не приліплюється до зовнішніх образів, але переборюючи їх, пробивається до сутності - до глибини, де світить вічна істина.

Щоб досягти цього, потрібно розум і усі свої сили відвернути від почуттєвих образів і направити до речей вічних: звернися до того, про що ти колись думав, користаючись такими образами, як Різдво, Життя, Діяння і Страждання Ісуса Христа. Внутрішньою здатністю, звернися до внутрішньої справи, до вічного народження – до того, як Слово, народжене в серці Божому, хоча і явлено зовні, але все-таки залишається усередині, як Святий Дух розквітає в несказанній любові, і як Бог, будучи в образі Трійці, все-таки абсолютно Єдиний. Занурся в цю Єдність, в своє небуття, різноманіття своєї самості і своєї незначності в цю таємну чисту Єдність, пізнай різницю між своєю зовнішньою людиною і вічною внутрішньою сутністю, у якої немає ні до, ні після, лише вічне теперішнє і вічне перебування в собі та в єдності з Богом.

Нехай це вічне сьогодення протистоїть скороминущості часу, твого Я, твоєму зовнішньому життю. Тоді божественна любов піднесе тебе у відчуженість, позбуття втіленості, уводячи за межі всіх образів і всіх далеких твоєї сутності зовнішніх речей, щоб відпали вони від тебе тією ж мірою, у який твоя любов цілком звернена до понадсущого Бога.

Тоді чим глибше людина занурюється у своє ніщо, відкидаючись від своєї самості до відданої любові, тим яскравіше починає сіяти в ньому любов і світло Боже - не образами і не просто як осяяння щиросердечних сил, а без образів і в самій його глибині.

Це і треба б сказати тим, хто, відчувши перше просвітління, думає, що вже знайшов всю істину і тепер посиплються на нього блага, і вірить, що перевершив і далеко обігнав інших. Насправді ж вони залишаються в природному світлі і не зробили прориву до волі дітей Божих. Вони усе ще люблять самих себе і далекі від Бога.

Інша справа - запалений істинною божественною любов'ю. Він знає про незначність свого Я, він почуває себе вічним мандрівником і в нього лише одне бажання - понад усе любити Бога і цілком Йому віддаватися. Він не впадає ні в хибну святість, ні в мниму волю і не кидається в різні боки, але усією своєю сутністю шанує і любить одного тільки Бога.

У такій любові присутній Бог. Тому ця любов так могутньо сяє в глибині душі, що дух, не в силах винести світла, відмовляється від своєї

останньої опори і цілком занурюється в божественну глибину, відмовляючись від себе самого, від усякого пізнання і всякої справи, щоб Бог діяв у ньому, у ньому пізнавав і любив, – і тоді немає нічого більше, аніж Бог.

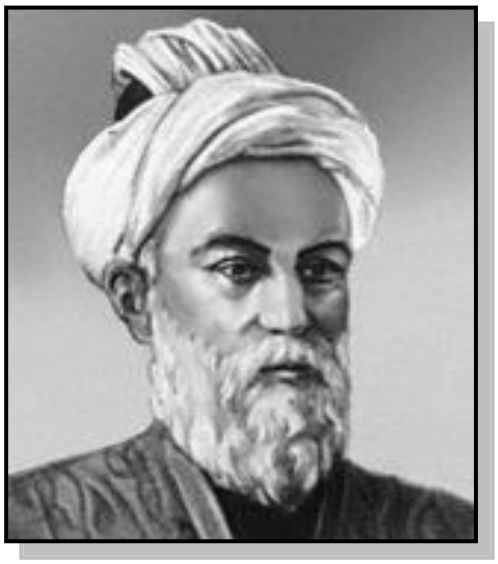
Що ж залишається тоді в людині? Нічого, крім повного зникнення її самості, ствердженого відмовлення від усякої своєрідності у волі і розумі, у сутності й у любові. Утративши все це, людина цілком занурюється в божественну глибину і здається їй, ніби то він тільки почав жити по-справжньому - але вже не знизу, а зверху, не почуттями, але духом, не як сам хоче, а як хоче Бог.

Бог так високо підносить звільнений у ньому дух, що любов зовсім перетворює його: він у світі з усім, що б не трапилося, він нічого не робить від себе, але перебуває в безмовному спокої і відстороненості, завжди готовий йти, куди б не повів його Бог і що б не побажав через нього зробити. І якщо випадуть йому напасті і страждання, то і вони послужать лише тому, щоб зробити його ще більш просвітленим і досконалим.

Людина, яка пройде і витерпить усе це подібна священику перед вівтарем. Все що довкола нього й у ньому, все що він говорить і робить - все свято, тому що це Бог говорить і робить через нього. Сподоби і нас, Боже, Який є Любов, так само жити і любити, щоб освітила нас любов Божа!

(Іоганн Таулер. Про троїстість людини. Переклад Ю. О. Шабанової // Філософська і соціологічна думка. – 2004. – № 2. – С. 27-54)

АБУ АЛІ ХУСЕЙН ІБН СІНА (АВІЦЕННА)
(980 – 1037)



Авіценна *– перський вчений, лікар, теолог, поет. Був послідовником античної традиції, насамперед аристотелівської, стоїчної та неоплатонічної, яку він прагнув пристосувати до практичних потреб життя та завдань природничо-наукових досліджень.*

КОРОТКІ ВІРШІ

* * *

О, як довідатись, для чого в світ оцей
Прийшов тулятись я, непроханий зайдей?
Коли для радощів, я жив би й не журився,
А ні - заплакав би я сотнями очей.

* * *

Не метушись, бо всюди живе твоя душа,
Вперед, до благ найвищих – таке у неї гасло.
Душа – скляна судина, наука – світло в ній,
А нашу людську мудрість вважатимем за масло.
Воістину, живеш ти на грані небуття
Лише хвилину, поки те світло не погасло.

* * *

Спитав: чом сліз у мене не сохне течія?
Вона: тому, що завжди сміюсь, мов квітка, я!
Спитав: чому без тебе я так страждаю-плачу?
Вона: бо сам ти – тіло, а я – душа твоя!

* * *

Найвищої мети я прагну і жадаю,
Ніколи вниз мій дух не спуститься й на мить:
Або дістануся жаданої верхівлі,

Або хай смерть мене на цім шляху приспить.

* * *

Хто б не питав, не відкривайсь нікому
Будь обережний, сховане таї.
Як тайну збережеш, ти пан над нею,
А тільки виявиш, ти раб її.

* * *

Коли забагатієш, то простягни до друзів
Із щедрими дарами, із частуванням руки.
А спобіжить нещастя, не виявляй нікому,
Нехай безмовно жовкне твоє лице від муки.

* * *

Хоч я великим став, а дні в тісноті трачу.
Зросла ціна моя, а покупців не бачу.

* * *

Мій друг, що з ворогом укупі пив і їв,
Повік не діждеться від мене добрих слів.
До біса цукор той, що був біля отрути!
Геть від метелика, що на змії сидів!

* * *

Що за людці! Так заздрять на мій хист,
Що заочі кленуть мене повсюди.
Знання, освіта, розум мій – для них
Лиш зачіпка для лайки та огуди.
Як дикий цап рогами скелю б'є,
Так і мені ці докучають люди.
Та юнака, що став на певний шлях,
Не устрашать пусті їх пересуди.

* * *

Вони прощення просять моїм гріхам, бо в серці
Таять передо мною і острах, і докір.
Як од страшного звіра, копають ями, хрипко,
Як пси, на мене брешуть, бо я ж і є той звір.

Коли встають уранці, на мене зирять косо,
Що я всю ніч працюю, томлю і думку, й зір.
Якби вони по правді, без заздрості судили,
То, певно б, не зганьбили мій труд, мій добротвір.

* * *

Три дурні зійдуться і знай собі плетуть,
Що тільки їм одним відкрита світу суть.
Щоб ті осли тебе кафіром не назвали,
Із ними в бесіді ослоподібним будь!

* * *

Вино п'яницям ворог, тверезим побратим.
Вино чудовні ліки, як не впиватись ним,
Гірке, як слово батька, зате ж таке корисне,
Дозволене розумним, заказане дурним.

* * *

Від трьох принад твоїх – потрібні в природі чудеса:
Від уст – вино, від щік – троянди, від усміху – краса.
Від трьох прикмет моїх три лиха тривають з року в рік:
Від серця – біль, від дум – химери, а від очей – роса.

* * *

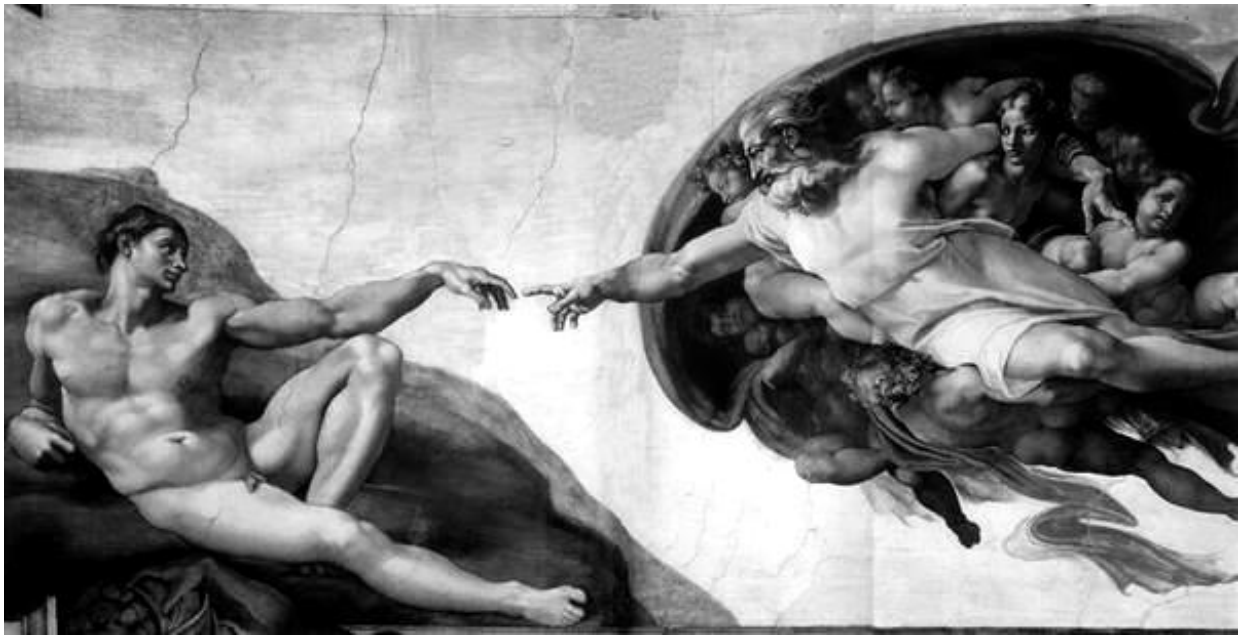
Коли постарівся, не грай по-молодому,
В невірство не вдягай свою старечу втому.
Що в темряві творив, тепер забудь, бо все те
Не до лиця тобі при світлі дня ясному.

* * *

Найкраще так ступить на край могили,
Щоб жалощі тебе не обступили.
Усе, що можеш, виконай сьогодні,
Бо що ти вдієш, як не стане сили?

(Захід і Схід: Переклади / В.О. Мисик / Авт. передм. О. І. Никанорова . – К.: Дніпро, 1990. – 543 с.)

2. 4. ІЗ ФІЛОСОФІЇ ДОБИ ВІДРОДЖЕННЯ



ДЖОВАННІ ПІКО ДЕЛЛА МІРАНДОЛЛА
(1463 – 1494)

Піко делла Мірандолла *– італійський мислитель та філософ епохи Відродження. Був переконаний в тому, що ідеї, висловленні різними філософами є наближенням до однієї загальної істини, яка полягає в універсальному розумінні християнства. Захищаючи тезу про безмежну свободу людини, наголошував, що людина може бути такою, якою хоче бути.*

ПРОМОВА ПРО ГІДНІСТЬ ЛЮДИНИ

Я прочитав, шановні отці, в писанні арабів, що коли запитали Абдаллу Сарацина, що, на його думку, є найдивовижнішим у світі, то він відповів, що не існує нічого прекраснішого, ніж людина. Цій думці відповідають і слова Меркурія: ”О, Асклепій! Великим дивом є людина!“

Коли я розмірковував про значення цих висловлювань, мене не задовольняли ті численні аргументи на користь переваги людської природи, які багато-хто наводить: людина є посередником між усіма творіннями, близька до вищих і господар над нижчими, пояснює природу завдяки проникливості розуму, логічності мислення і допитливості інтелекту, посередником між незмінною вічністю і плинним часом, пута

світу[50], як кажуть перси, Гіменей, який стоїть трошки нижче ангелів, за свідченням Давида.

Усе це є значимим, але не головним, щоб бути у захваті. Чому ж ми не зачаровуємося ангелами і прекрасними небесними хорами? Зрештою,

мені здалося, що я зрозумів, чому людина є найщасливішою із всіх живих істот і гідною всезагального захоплення, і який жереб був уготований їй серед інших долей, вартий заздрості не тільки для тварин, але і для зірок і потойбічних душ. Неймовірно й вражаюче! А як же інакше? Адже власне тому людину по праву називають і вважають великим дивом, живою істотою, яка насправді гідна захоплення. Але незважаючи ні на що, вислухайте, отці, і милостиво пробачте мені цю промову.

Вже всевишній Отець, Бог-творець створив за законами мудрості світове присталище, яке ми вважаємо августійшим храмом божества. Наднебесну сферу прикрасив розумом, небесні тіла наділив вічними душами. Брудні й засмічені частини нижчого світу наповнив різнорідною масою тварин. Але, закінчивши творення, забажав майстер, щоб був хтось, хто оцінив би смисл такої грандіозної, величної роботи, любив би її красу, захоплювався її розмахом. Тому, завершивши всі справи, як свідчать Мойсей й Тімей, задумав, наостанку, створити людину. Але не було нічого ні в прообразах, звідки творець витворив би новий рід, ні у сховищах, що подарував би у спадок новому сину, ні на лавках небосхилу, де царював сам споглядач всесвіту. Уже все було завершено; усе було розподілене у вищих, середніх і нижчих сферах. Але не пристало отцівській могутності не бути присутньою в останніх нащадках, немов би виснаженою, не слід було вагатися його мудрості у необхідній справі через відсутність поради, не личило його благодійній любові, щоб той, хто в інших повинен був звеличувати божественну щедрість, змушений був ганьбити її в самому собі. І встановив, нарешті, кращий творець, що для того, кому не зміг дати нічого власного, стало загальним все те, що було

[50]Зв'язок – О.Т.

притаманне окремим творінням. Тоді прийняв Бог людину як творіння невизначеного образу і, поставивши її у центр світу, сказав: “Не даємо ми тобі, о, Адаме, ні визначеного місця, ні власного образу, ні особливого обов'язку, щоб і місце, і подобу і обов'язок ти мав за власним бажанням, згідно з твоєю волею і твоїм рішенням. Образ інших творінь визначений в межах встановлених нами законів. Ти ж, не скутий жодними межами, визначиш свій образ за власним рішенням, у владу якого я тебе віддаю. Я ставлю тебе у центр світу, щоб звідти тобі було зручніше оглядати все, що є у ньому. Я не зробив тебе ні небесним, ні земним, ні смертним, ні безсмертним, щоб ти сам, свобідний і славний майстер, сформував себе в образі, якому надаси перевагу. Ти можеш переродитися в нижчі, нерозумні істоти, але можеш переродитися за велінням своєї душі і у вищі божественні”. О, найвища щедрість Бога-отця! О вище і прекрасне щастя людини, якій дана можливість володіти тим, чим побажає, і бути тим, чим захоче! Звірі як тільки народжуються з материнського лона отримують усе те, чим будуть володіти пізніше, як говорить Луцилій. Вищі духи або спочатку, чи трохи пізніше стають тим, чим будуть у вічному безсмерті. Людині Отець дав зерна і зародки різнорідного життя і відповідно до того, як кожен їх обробить, вони виростуть і дадуть в ньому свої плоди. І якщо зародки рослинні, то людина буде рослиною, якщо чуттєві, то стане твариною, якщо раціональні, то зробиться небесною істотою, а якщо інтелектуальні, то стане ангелом і сином Божим. А якщо її не задовільнить доля ні одного із творінь, то нехай повертається до центру своєї одноманітності і, ставши єдиною з Богом-духом, нехай перевищує всіх в усамітненій таємниці Отця, який стоїть над всім. І як не дивуватися нашому хамелеонству!... І справедливо говорив афінянин Асклепій, що за мінливість образу і непостійність характеру він сам був символічно зображений в містеріях як Протей. Звідси і відомі метаморфози євреїв і піфагорійців. Адже у єврейській теології то святого Еноха таємно перетворюють в божественного ангела, то інших перетворюють в різні божества. Згідно з піфагорейцями нечистиві люди перетворюються у тварин, а якщо вірити Емпедоклу, то і в рослин. Виражаючи цю думку, Магомет часто повторював: “Той, хто відступить від божественного закону, стане твариною і цілком заслужено”. І дійсно, не кора є сутністю рослини, а нерозумна і не чуттєва природа, не шкіра визначає сутність возового коня, а тупа і чуттєва душа, не кругляста форма становить

сутність неба, а правильний розум; і ангела створює не відокремлення його від тіла, а духовний розум.

Якщо ти побачиш когось, хто повзає по землі на животі, то ти бачиш не людину, а кущі, а якщо побачиш як Каліпсо когось, засліпленого пустими оманами фантазії, захопленого спокусами раба почуттів, то це ти бачиш не людину, а тварину. Якщо ж ти бачиш філософа, який все розпізнає правильним розумом, то поважай його, тому що він є небесною, а не земною істотою. Якщо ж бачиш відстороненого споглядача, який не знає плоті і який заглиблений у надра розуму, то це не земне і не небесне створіння. Це — найвеличніше божество, убране в людську плоть. І хто не буде зачаровуватися людиною, яка у священних єврейських і християнських писаннях справедливо називається ім'ям то плоті, то будь-якого творіння, тому що сама формує і перетворює себе в будь-яку плоть і набуває властивостей будь-якого творіння! Тому перс Евант, переказуючи філософію халдеїв, пише, що у людини немає власного природного образу, але є багато чужих зовнішніх ликів. Звідси і вираз у халдеїв: людина — тварина багатоманітної і мінливої природи. Але до чого все це? А для того, щоб ми із самого народження розуміли (при умові, що будемо тим, ким ми хочемо бути), що найважливішим нашим обов'язком є піклування про те, щоб у будь-якому разі про нас не казали, що коли ми були в пошані, то нас неможливо було впізнати, так як ми стали подібними на тварин і дурних віслюків. Але краще, щоб про нас казали словами пророка Асафа: “ Ви — Боги і всі — знатні сини”. Ми не повинні шкодити собі, зловживаючи милостивою добротою Отця, замість того, щоб покластися на свобідний вибір, який він нам дав.

У душу приходить святе прагнення, щоб ми, не задовільняючись повсякденним, палко бажали вищого і, при можливості, досягали, якщо хочемо, того, що належить всім людям. Нам потрібно відкинути земне, знехтувати небесним і, нарешті, залишивши все позаду, що є у світі, поспішити в курію, яка над світом і найближча до найвищої божественності....

Але, якщо необхідно створювати наше життя за образом херувимів, то потрібно бачити, як вони живуть і що роблять. Але оскільки ми з плоті маємо смак до земних речей, і не можемо цього досягнути, то звернемося до древніх отців, які можуть дати нам численні правильні свідчення про подібні справи, тому що вони їм близькі і рідні. Порадимось з апостолом

Павлом, бо коли він був піднесений на третє небо, то побачив, що робило військо херувимів. Від відповів нам, що вони очищуються, потім наповнюються світлом, нарешті, досягають досконалості, як передає Діонісій. Так і ми, наслідуючи на землі життя херувимів, приглушуючи наукою про мораль поривання пристрастей і розсіюючи дискусіями пітьму розуму, очищуємо душу, змиваючи бруд неуцтва і вад, щоб пристрасті не бушували необдумано і не безумствував деколи безсоромний розум. Тоді ми наповнимо очищену й впорядковану душу світлом природної філософії, щоб потім вдосконалювати її пізнанням божественних речей.

Незадовільняючись нашими святими отцями, порадимось з патріархом Яковом, чия статуя сяє на місці слави. І наймудріший отець, який спочиває в підземному царстві і не спить в небесному світі, дає нам пораду, але символічно (як це йому притаманно). Є ліствиця, – скаже він, – яка простягається з глибини землі до вершини неба і розділена на багато сходинок. На вершині цієї ліствиці возсідає Господь; ангели-споглядачі то піднімаються, то спускаються по ній. І якщо ми, сильно прагнучи до життя ангелів, повинні досягти цього, то, запитую, хто посміє доторкнутися до ліствиці Господа брудною ногою або руками? Як говориться у містеріях, нечистому не можна торкатися чистого.

Але якими є ці ноги і ці руки? Ноги душі – це, безперечно, та найнікчемніша частина, яка спирається як на всю матерію, так і на поверхню землі, живильна сила, запальний матеріал пристрастей, наставниця, яка дає насолоду чуттєвості. А рука душі, заступниця пристрастей — чому ми не говоримо про неї з гнівом? – б'ється за неї і під сонцем і пилом, ця хижачка віднімає те, чим сонлива душа насолоджується в тіні. Ці руки і ноги, тобто всю плотську частину, в якій поміщена спокуса тіла, яка силоміць полонить душу, ми, немов у річці, омиваємо у філософії моралі, щоб нас не скинули зі сходів як нечестивих і гріховних. Але цього не достатньо, якщо ми захочемо стати супутниками ангелів, що носяться по сходах Якова, і не будемо наперед добре підготовленими і навченими рухатися від сходинки до сходинки, як належить, – ніколи не звертаючи з обраного шляху і не заважаючи один одному. А коли ми досягнемо цього красномовством або здібностями розуму, то, оживотворені духом херувимів, філософствуючи відповідно до сходинок ліствиці, тобто природи, проходячи все від центру до центру,

будемо то спускатися, розщеплюючи з титанічною силою єдине на багато частин, як Озіріса, то підніматися, з'єднуючи з силою Феба безліч частин в єдине ціле, як тіло Озіріса, доти, доки не заспокоїмось блаженством теології, припавши до грудей отця, який царює на вершині ліствиці. Запитаємо в справедливого Іова, який уклав з Богом договір про життя, перш ніж сам вступив у життя: "Кого найбільше понад усе бажає вищий Бог з мільйонів ангелів, які йому допомагають?". "Звісно ж, миру" – відповість Бог згідно з тим, як читається: "Того, хто творить мир на небесах". І оскільки середній ряд передає розпорядження вищого ряду нижчому, то для нас слова теолога Іова пояснює філософія Емпедокла, який вказує на подвійну природу нашої душі – одна піднімає нас вгору, до небес, інша скидає вниз, у пекло, – і порівнює це з ворожнечею і дружбою або з війною і злагодою, як свідчать його пісні.

Сам Іов скаржиться, що він, як божевільний, жив у ворожнечі й суперечках, був вигнаний Богами і скинутий в безодню.

Адже, насправді, багато розбіжностей є серед нас, отці! Вдома у нас йде важкий міжусобний розбрат і громадянська війна. Якби ми захотіли, якби пристрасно побажали такого миру, який підняв би нас так високо, що ми виявилися б серед звеличених Господа, то єдине, що цілком заспокоїло б і приборкало нас, – це філософія моралі. І якби людина добилася у ворогів лише примирення, то приборкала б дикі пориви і гнівний запал лева. І якщо, піклуючись про себе, ми побажали б тоді вічного миру, то він настав би, заспокоївши наші бажання, уклав би між тілом і духом договір про священний мир, принісши в жертву пару тварин.

Діалектика заспокоїть розум, який страждає через словесні суперечності і підступні силогізми. Природна філософія угамує суперечки і боротьбу думок, які пригноблюють, розколюють і крають неспокійну душу, але при цьому змусить нас пам'ятати, що природа, згідно з Гераклітом, народжена війною і тому названа Гомером боротьбою. Тому неможливо знайти в природі справжнього спокою і міцного миру, який є привілеєм і милістю її господині, – святійшої теології. Теологія вкаже нам дорогу до миру і поведе як поводир. Здалека побачивши нас, тих які поспішають, вона вигукне: "Підійдіть до мене, ви, які перебуваєте в труднощах, підійдіть до мене, і я дам вам мир, який не можуть вам дати ні всесвіт, ні природа!". І ми, ласкаво покликані і так привітно запрошені, з

окриленими, як в Меркурія, ногами полинемо в обійми благословенної матері, насолодимося бажаним миром – святійшим миром, нерозривними узами й взаємною дружбою, завдяки якій всі душі не лише гармонійно живуть в єдиному розумі, вищому за всі розуми, але певним чином зливаються у єдине ціле.

Така дружба, як кажуть піфагорійці, є метою усієї філософії; такий мир Бог встановлює у своїх висотах, а ангели, що сходять на землю, сповіщають про нього людям доброї волі, щоб завдяки йому люди, які сходять на небо, самі стали ангелами. Такий мир ми побажали б друзям, нашому часу, кожному будинку, до якого б ми увійшли, і нашій душі, щоб вона стала завдяки ньому місцем перебування Бога і після того, як знищить на собі бруд за допомогою моралі і діалектики, прикрасилась би багатообразною філософією, як розкішністю палаців.

Вершину входу душа увінчає гірляндами теології, і тоді разом з Отцем зійде володар слави і зробить в ній свій притулок. Душа виявиться гідною настільки поблажливого гостя. Оброблена золотом, як весільна тога, оточена різноманіттям думок, вона прийме шанованого гостя навіть не як гостя, а як нареченого, з яким ніколи не розлучаються, і побажає відокремитися від свого народу і, забувши будинок свого батька і навіть себе, побажає померти в собі самій, щоб жити в нареченому, в присутності якого смерть його святих воістину є блаженною. Я кажу – смерть, якщо можна назвати смертю повноту життя, роздуми над якою є заняттям філософії, як стверджували мудреці. Давайте покличемо самого Мойсея, який трохи менший багатого джерела священної і невимовної думки, звідки ангели п'ють свій нектар. Вислухаємо ж суддю, який повинен прийти до нас і оголосити тим, хто живе в пустинній самоті плоті, такі закони: ті, хто ще гріховний, потребують моралі, тому хай живуть з людьми не в святилищі, а просто неба, як жерці фессалійські, доки не очистяться від гріхів. Ті ж, хто вже упорядкував спосіб життя і прийнятий у храм, хай не залучаються до священодії, а спочатку старанно послужать таїнствам філософії діалектичним послухом; і допущені, нарешті, до таїнств у званні жерця філософії нехай споглядають то пишне багатобарвне зоряне вбрання Бога всевишнього – володаря, то блакитний семисвічник, щоб потім, прийняті в лоно храму за заслуги величної теології, насолоджувалися славою господньою, коли вже жодне покривало не приховує образу Бога.

Так, Мойсей наказує нам це, але наказуючи, переконує нас і спонукає до того, щоб ми за допомогою філософії готувалися до майбутньої небесної слави. Але насправді ж не лише християнські і мойсеєві таїнства, але і теологія древніх, про яку я маю намір сперечатися, розкриває нам успіхи і гідність вільних мистецтв. Хіба іншого бажають для себе посвячені в грецькі таїнства? Адже перший з них, хто очиститься за допомогою моралі і діалектики – очищувальних занять, як ми їх називаємо, – буде прийнятий в містерії! Але чим іншим може бути ця участь у містеріях, якщо не роз'ясненням таємниць природи за допомогою філософії? Тільки після того, як вони таким способом були підготовлені, наставало бачення божественних справ через світло теології.

І хто не почав би добиватися посвячення у ці таїнства? Хто, нехтуючи всім земним, зневажаючи дари долі, не піклуючись про тіло, не побажав би стати співтрапезником Богів, ще живучи на землі і отримавши дар безсмертя, напоює нектаром себе – смертну істоту! Хто не захотів би так бути завороженим платонівським "Федром" і так надихнутися екстазом Сократа, щоб бігти з цього світу, вмістилища диявола, помахами крил і ніг і швидко досягти небесного Єрусалиму! Ми будемо захоплюватися, отці, поривами Сократа, які настільки виводять нас за межі розуму, що підносять нас і наш розум до Бога. Вони тим більше будуть розпалювати нас, якщо ми самі спочатку розрухаємо те, що є в нас самих. І справді, якщо за допомогою моралі сили пристрастей будуть напружені до відповідних розумних меж, так щоб вони узгоджувалися між собою в непорушній гармонії, якщо за допомогою діалектики розвиватиметься розум, то, збуджені запалом Муз, ми будемо упиватись небесною гармонією. Тоді покровитель Муз Вакх у своїх таїнствах – зримих проявах природи – розкриваючи нам, вже філософам, таємниці Бога, наситить нас з багатств Божого дому, в якому ми надихнемося подвійним запалом, зближуючись зі священною теологією, якщо будемо вірними, як Мойсей. І коли піднімемося на найвищу вершину, то зіставляючи у вічності все, що було, є і буде, і споглядаючи первородну красу, ми станемо віщунами Феба, його крилатими прихильниками, і тоді, як поривом збуджені невимовною любов'ю, що навколо нас як і палкі серафими, ми, наповнені божеством, станемо тепер тим, хто нас створив…

...О, отці, хай опанують душу три дельфійські правила, необхідні особливо тим, хто має намір увійти до святійшого і августійшого храму не хибного, проте істинного Аполлона, який осяває будь яку душу, що входить у цей світ! Ви побачите, що нас надихало лише те, що ми всі сили присвятили вивченню потрійної філософії, про яку зараз йде суперечка. Знамените "нічого надто" справедливо приписує норму і правило будь-якої доброчесності, згідно з критерієм міри, про що говорить етика. Знамените “пізнай самого себе” спонукає і надихає нас на пізнання всієї природи, з якою людина перебуває майже у подружніх зв’язках. А той, хто пізнає самого себе, все пізнає в собі, як писали спочатку Зороастр, а потім Платон в "Алкивіаді"...

...Ось причини, поважні отці, які не лише надихають, але й захоплюють мене вивчати філософію. Звісно ж, я не говорив би про це, якби не прагнув відповісти як тим, хто має звичай засуджувати вивчення філософії, особливо видатними людьми, так і тим, хто взагалі живе буденним життям. Адже насправді вивчення філософії є нещастям нашого часу, оскільки зневажається сьогодні і перебуває, швидше, в нарузі, чим в пошані і славі.

Згубне і жахливе переконання, що займатися філософією можуть тільки обрані, або взагалі не потрібно займатися нею, уразило всі розуми. Ніхто не досліджує причини речей, рух природи, будову всесвіту, задуми Бога, небесні і земні містерії, якщо не може добитися якої-небудь вдячності або отримати яку-небудь користь для себе. На жаль, ситуація сьогодні склалася так, що ученими вважають лише тих, хто вивчає науку за винагороду. Скромна Паллада, послана до людей з дарами Богів, обсвистується, осуджується, виганяється; немає нікого, хто любив би її, хто б заступився за неї, хіба що сама, продаючи себе за мізерну винагороду, принесе зароблені безчестям гроші в шафу коханого. Сум налягає на серце, коли бачу, що у наш час не правителі, а філософи думають і заявляють, що не потрібно займатися філософією, оскільки філософам не встановлені ні винагороди, ні премії, неначе вони не показали тим самим, що вони не є філософами. І справді, оскільки їх життя проходить у пошуках грошей або слави, то вони навіть для самих себе не розмірковують над істиною. Я не посоромлюся похвалити себе за те, що ніколи не займався філософією інакше, як з любові до філософії, і ні в дослідженнях, ні в роздумах своїх ніколи не розраховував на жодну

винагороду або оплату, окрім як на творення моєї душі і на розуміння істини, до якої я пристрасно прагнув. Це прагнення було завжди настільки пристрасним, що, відкинувши турботу про всі особисті й суспільні справи, я вдавався до спокою роздумів, і ні заздрість людей ненависливих, ні осуд ворогів науки не змогли і не зможуть відвернути мене від цього. Саме філософія навчила мене залежати швидше від власної думки, чим від чужих думок, і завжди думати не про те, щоб не почути зла, а про те, щоб не сказати або не зробити його самому.

(Джованни Пико делла Мирандола Речь о достоинстве человеа. Перевод Л.Брагиной // История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли в 5-и тт. Т.1. с. 506–514 – Переклад з рос. О. Ткаченка)

МІШЕЛЬ МОНТЕНЬ

(1533 – 1592)

***Мішель Монтень** – французький філософ еэпохи Відродження. Вважав, що шлях до пізнання людини лежить через самоаналіз. У самоаналізі й пізнанні ми повинні покладатися на розум і піддавати все сумніву. Був противником і критиком аскетичної моралі. Монтень проповідував життя в гармонії з природою і розумом.*

ДОСВІДИ ПРО ВИХОВАННЯ ДІТЕЙ

Нам постійно пропонують різноманітні знання, намагаючись влити їх у наші душі немов воду у посудину, і наш обов'язок полягає лише у повторенні того, що ми почули. Я хотів би, щоб вихователь вашого сина відмовився від цього звичайного прийому і щоб із самого початку, враховуючи передовсім душевні нахили довіреної йому дитини, надав їй можливість вільно проявляти ці схильності, пропонуючи їй відчути смак різних речей, можливість вибирати між ними і розрізняти їх самостійно, інколи вказуючи їй шлях, інколи, навпаки, даючи змогу відшукувати його самостійно. Я не хотів би, щоб наставник вирішував все сам і лише сам говорив; я хочу, щоб він

слухав також свого вихованця. Сократ, а згодом і Аркесилай примушували спочатку говорити учнів, а потім вже говорили самі.

Нехай він попросить дитину пройтися перед ним і таким чином отримає можливість судити про його ходу, а отже, і про те, наскільки йому самому потрібно стримати себе, аби пристосуватися до сил учня. Не дотримуючись тут відповідності, ми можемо зіпсувати всю справу; уміння відшукати таку відповідність і розумно її дотримуватися – одне з важких завдань, які я тільки знаю. Здатність "зійти" до нахилів дитини і керувати ними властива лише душі піднесеній і сильній. Щодо мене, то я упевненіше йду вгору, ніж спускаюся згори.

Якщо вчителі, як це зазвичай у нас робиться, навчають своїх численних учнів, пропонуючи їм всім один і той самий урок і вимагаючи від них однакової поведінки, хоча їхні здібності зовсім не є однаковими, а й відрізняються і за силою і за своїм характером, то немає нічого дивного, що серед величезного натовпу дітей знайдеться всього декілька, які отримають справжню користь з подібного навчання.

Нехай учитель вимагає від учня не тільки слова запропонованого уроку, але смисл і саму його суть і судить про користь, яку він приніс, не за показниками пам'яті свого вихованця, а згідно з його життям. І нехай, пояснюючи будь–що учневі, він покаже йому це з сотні різних сторін і застосує до багатьох різних предметів, щоб перевірити, чи належним чином зрозумів учень матеріал і якою мірою засвоїв його…

Наша душа рухається під впливом сторонньої дії, дотримуючись і підкоряючись прикладу і повчанням інших. Нас до такої міри привчили до ходунків, що ми вже не в змозі обходитися без них. Ми втратили нашу свободу і власну силу… Я був знайомий в Пізі з однією вельми шановною людиною, яка настільки поважала Арістотеля, що найпершим її правилом було: "… основою будь–якої твердої думки і будь–якої істини є згода з ученням Арістотеля; усе, що поза цим, – химери і суєта, бо Арістотель абсолютно все передбачив і висловив"…

Недостатньо загартовувати душу дитини; також необхідно загартовувати і її тіло. Наша душа надто переобтяжена турботами, якщо у неї немає належного помічника; тоді на неї покладається непосильний тягар, оскільки вона несе його за двох. Я добре знаю, як важко доводиться моїй душі в компанії з таким ніжним і чутливим як у мене тілом, яке постійно шукає її підтримки. І, читаючи різних авторів, я не раз помічав,

що те, що вони видають за велич духу і мужність, здебільше свідчить про товсту шкіру і міцні кістки. Мені довелося зустрічати чоловіків, жінок і дітей, настільки нечутливих від природи, що удари палицею означали для них менше, чим для мене отримати щигля по носу... Коли атлети своєю витривалістю уподібнюються до філософів, то тут насамперед виявляється міцність їхніх м'язів, а не твердість душі. Бо звичка терпляче трудитися – це те ж саме, що і звичка терпляче переносити біль… Потрібно загартовувати своє тіло важкими й суворими вправами, щоб привчити його стійко переносити біль і страждання від вивихів, припікань і навіть від мук тюремного ув'язнення і тортур. Потрібно бути готовим до цих останніх; адже в інші часи і благочестиві поділяють деколи долю злих. Ми це добре знаємо по собі! Хто скасовує закони, той загрожує найбільш доброчесним людям бичем і мотузкою. Додам ще, що і авторитет вихователя, який для учня повинен бути незаперечним, страждає і піддається сумніву від такого втручання батьків. Крім того, шанобливість, якою оточує дитину прислуга, а також її обізнаність про багатство і велич свого роду є, на мій погляд, чималими перешкодами в правильному вихованні дітей цього віку.

Стосовно спілкування з іншими людьми, то тут я часто натрапляв на одну природну ваду: замість того, щоб прагнути пізнати інших, ми дбаємо тільки про те, як показати себе, і наші турботи направлені скоріше на те, щоб не дати залежатися своєму товару, а не придбати для себе новий. Мовчазність і скромність –властивості, які в суспільстві є дуже цінними. Дитину необхідно привчати до того, щоб вона була ощадливою і стриманою у витрачанні знань, які вона здобуває; щоб вона не заперечувала нісенітниць і безглуздих вигадок, висловлених в її присутності, тому що дуже неввічливо і нелюб'язно відкидати те, що нам не до смаку. Нехай вона задовольняється виправленням самої себе і не дорікає іншого за те, що їй самій не подобається; нехай вона не повстає також проти загальноприйнятих звичаїв. Нехай вона уникає бажання надавати собі зарозумілий і гордовитий вигляд, уникає дитячої пихатості, що полягає в бажанні виділятися серед інших і уславитися розумнішою за інших, нехай не прагне набути репутації людини, яка лає все і вся і прагне вигадати щось нове.... Потрібно навчити дитину приступати до розмови або суперечки тільки в тому випадку, якщо вона буде впевнена, що супротивник гідний такої боротьби; її потрібно навчити також не

застосовувати всі ті заперечення, які можуть їй знадобитись, а тільки сильні з них. Потрібно привчити її ретельно вибирати докази, віддаючи перевагу найточним, а отже, і коротким. Але, передовсім, хай навчать її схилятися перед істиною і складати перед нею зброю, як тільки вона побачить її, – незалежно від того, чи відкрилася вона її супротивникові чи осяяла її саму…

Що ж стосується філософських бесід, то вони мають властивість веселити і радувати тих, хто бере участь в них, і зовсім не примушують хмурити чоло і сумувати.

Душа, що стала вмістилищем філософії, неодмінно наповнить здоров'ям і тіло. Спокій і задоволення, що панують у ній вона не може не випромінювати зовні; так само вона змінить за своїм образом і подобою і нашу зовнішність, наділивши її здійсненої гідностігордості, веселості і жвавості, стан задоволеності і добродушності. Суттєва ознака мудрості – це незмінно радісне сприйняття життя; їй, як і всьому, що в надмісячному світі, властива ясність, що ніколи не втрачається… Насправді, це вона заспокоює душевні бурі, научає зносити з посмішкою хвороби і голод не за допомогою якихось уявних епіциклів, а спираючись на цілком чуттєві, природні докази розуму. Її кінцева мета – чеснота, яка перебуває зовсім не десь, як стверджують схоласти, на вершині крутої і неприступної гори. Ті, кому доводилося наблизитися до чесноти, навпаки, стверджують, що вона мешкає на чарівному, родючому і квітучому плоскогір'ї, звідки виразно бачить усе те, що є під нею; проте досягти її може лише той, кому відоме місце її проживання; до неї ведуть тінисті стежки, що пролягають серед квітучих і зелених галявин, по зручному для підйому… схилі. Але оскільки тим уявним філософам, про яких я говорю, не вдалося ознайомитися з цією вищою чеснотою, прекрасною, торжествуючою, вселюбною, покірливою, і, водночас, мужньою, яка містить в собі непримиренну ненависть до зла, незадоволення, страху і гніту, що має своїм путівником природу, а супутниками – щастя і насолоду, то, через свої слабкісті, вони придумали цей безглуздий і ні на що не подібний образ: похмуру, сварливу, загрозливу, злобливу чесноту, і поставили її на самотній скелі, перетворивши на опудало, яке страшить рід людський…

(Мішель Монтень. Про виховання дітей. Переклад з рос. – О. Ткаченка [Електронний ресурс] // book.ru, сайт библиотека Машкова. – Режим доступу: www.bookru.net, www.biblioteka mashkova)

ЕРАЗМ РОТТЕРДАМСЬКИЙ

(1466/1469 – 1536)

Ера́зм Ротерда́мський *– філософ епохи пізнього Відродження. Був противником філософії як системи аристотелівсько-схоластичному типу, яка зосереджувалася на проблемах метафізики, фізики і діалектики. Філософія для Еразма є знанням, яким було воно для Сократа та інших античних мислителів. Вона – мудре розуміння життя і, особливо, християнського.*

ПОХВАЛА ГЛУПОТИ[51]

Дурні найрозсудливіші від усіх

Я вже присвоїла собі славу могутньої і працьовитої. А що, коли присвою також і славу розсудливої? Але ж це, кажуть, все одно, що змішувати воду з вогнем. Дарма! Гадаю, мені вдасться зробити і це, аби лиш ви, як і досі, були прихильними до мене і слухали уважно. Так-от, якщо розсудливість полягає в щоденній кмітливості, то кому із двох пасує епітет “мудреця”: мудрому, який нічого не робить через сором'язливість та боягузтво, чи моєму дурневі, який позбавлений сорому й не боїться небезпеки, бо не усвідомлює її?

Мудрий утікає до старих книжок і там намагається пізнати хитромудрі слова. А дурень, обертаючись серед щоденних злигоднів і поневірянь, набуває справжньої розсудливості. Це, кажуть, ще Гомер помітив, дарма що сліпий, бо казав:Мудрий дурень по шкоді[52].

---

[51] У вступі Глупота в тозі вченого, з блазенським ковпаком на голові, ознайомлює слухачів із своєю особою, родоводом і оточенням. Її батьком є Плутос, всемогутній бог багатства і наживи, якому підвладні як безсмертні боги, так і смертні люди, без втручання якого ніщо на світі не діється, матір'ю є безтурботна німфа Неотета-юність. Випестили Глупоту дві чарівні німфи: Мете-п'янкість і Апедія-невихованість. Її невідступними супутницями й подругами були: Самозакоханість, Улесливість, Забутливість, Лінь, Насолода, Безрозсудність Обжерливість, надійними чоловічими помічниками - Гультяй і Непробудний Сон. При допомозі такого товариства вона тримає під своєю владою весь рід людський.

[52] Гомер. «Іліада», XVII, 32.

Є дві найголовніші перешкоди на шляху до пізнання речей: сором, що, мов дим, застилає душу, і страх, який сам усього боїться й інших відлякує. Але Глупота великодушно звільняє людину від того й другого. Не всі смертні, на жаль, розуміють, як вигідно й зручно ніколи нічого не соромитись і бути завжди відважним. Та коли вже деякі з вас хочуть неодмінно бути розсудливими, тобто в усіх справах розважливими, послухайте, прошу, як важко бути розсудливим і в той же час називатися мудрим.

Подібно Алківіадовим силенам, все на світі має два обличчя, дуже не схожі поміж собою. Коли одне з них, зовнішнє, – ніби смерть, то внутрішнє – життя; і навпаки, якщо перше – життя, тоді друге – смерть. І так все в житті буває одночасно: красивим і потворним, багатим і бідним, ганебним і славним, вченим і невченим, сильним і немічним, видатним і нікчемним, веселим і сумним, щасливим і нещасливим, дружнім і ворожим, цілющим і згубним. Одне слово, якщо відкрити силена, все виявиться зовсім протилежним.

Може, кому здасться, що говорила я занадто по-філософському, гаразд, поясню більш дохідливо чи, як ще кажуть, відвертіше й від Мінерви. Взяти хоча б царя. Хто багатший і могутніший за нього? Але, якщо він не навчений доброчесності, якщо ненаситець, то такий цар найбідніший! А коли ще й душа в нього з багатьма вадами, тоді він навіть ганебний раб. Так можна міркувати й далі. Однак вже годі прикладів.

Але до чого я все це кажу? – запитає хтось. А йдеться ось про що. Якби під час вистави якийсь нахаба раптом зірвав машкару з артистів, щоб глядачі побачили їхні справжні обличчя, чи не зіпсував би він усю виставу? І чи не слід було б прогнати його з театру камінням, немов навіженого? Важко уявити, які перетворення могли б статися тоді на сцені: жінка виявилася б чоловіком, юнак – старим, цар – дамою, а бог – якимось нікчемою. Справді, розвіяти обман – значить розладнати всю виставу. Бо вигадка й облуда – це саме те, що приваблює глядачів.

Далі. Хіба все життя смертних не є грою, де гравці сховались один від одного під машкарою: кожен виконує свою роль, доки хорег не забере їх зі сцени. А він часто примушує кожного лицедіяти у невластивому йому вбранні: хто щойно був царем, одягнутим у багряницю, тепер

виступає у ролі обдертого раба. Все тут облудне й нещире, але саме такою й повинна бути вистава.

Гай-гай, що б коїлося, якби раптом звалився з неба якийсь дивак мудрець і почав голосно кричати: “Той, кого ви тут вшановуєте як повелителя й бога, насправді не гідний називатись людиною, бо живе, як свиня! Це найогидніший раб, що служить добровільно кільком мерзотникам одночасно!”

Що, якби тому, хто оплакує померлого батька, цей мудрець порадив веселитись, кажучи, що тепер лиш батько зажив по-справжньому, бо земне життя є ніщо інше, як довготривала смерть?

Що, якби згаданий мудрець назвав вельмишляхетного чоловіка байстрюком і старцем тільки за те, що в нього бракує почуття гідності, яке є начебто єдиним джерелом шляхетності?

Що, нарешті, якби і про все інше він говорив щось подібне? Чого б такий мудрець домігся? А того, що всі вважали б його за божевільного й навіженого.

Найдурніша – нетямка мудрість, нічого нема більш нерозсудливого від поганої розсудливості. Неправильно поводиться той, хто всупереч звичаю не хоче пристосуватись до обставин і, забувши відомий закон бенкетуючих “або пий, або забирайся геть”, вимагає, щоб забавка не була забавкою.

Навпаки, якщо ти народився смертною людиною, ніколи не мудруй понад міру, а ліпше або куняй разом з усіма, або кумедно помиляйся. Але ж це, скажуть розумники, й властиве Глупоті. Справді. Та я цього й не заперечую. Хай тільки й вони не заперечують, що саме в цьому полягає справжній смисл життя!

Глупота - єдина втіха в нещасті, а мудрість людину губить

Якщо поглянути на людське життя з висоти, як це, на думку поетів, робить часом Юпітер, то ми побачимо лише злигодні та поневіряння: нещасне, жалюгідне народження, клопітке навчання, сповнене образ дитинство, тяжкою працею обтяжену юність, нестерпно важку старість, сувору і невблаганну смерть. На людей чатує так багато різних хвороб, така кількість нещасть та всіляких незручностей! До того ж усе приправлене такою кількістю гіркоти, що годі й казати! А тому згадаю

нині лише ті прикрощі, яких люди завдають одне одному. Ось вони: спустошення, в'язниці, тортури, ганьба, наклепи, зрада, підступи, обман, лихослів'я, хитрощі... Але я вже, мабуть, починаю рахувати пісок!

Далі. Тут не місце говорити, який гнівливий бог і за які провини наслав на людей стільки нещасть. Проте, якби хтось захотів обмислити все, то не засудив би він вчинку Мілетських дів, хоч він і гідний жалю.

А хто, переситившись життям, найчастіше вкорочує собі віку? Звичайно ж, ті, що люблять мудрувати! Серед них, не кажучи вже про Діогена, Ксенократа, Катона, Кассія чи Брута, слід ще згадати бодай Хірона, який добровільно обрав смерть, відмовившись від безсмертя.

Тепер, гадаю, ви вже бачите, що може статися з людьми, якщо всі почнуть мудрувати? Напевно, знову доведеться гончареві Прометею братися за глину, щоб наробити нових людей?! І якщо цього досі не сталося, треба дякувати мені. Вдаючись до необізнаності або необачності, часом до забуття страждань, а то й скропивши надію медом насолоди, я так допомагаю людям у незліченних бідах, що вони не хочуть вмирати навіть тоді, коли вже нитка Парок кінчається і життя втікає від них. При цьому, чим менше вони мають підстав для життя, тим більше хочуть жити, не відаючи, завдяки мені, про пересичення життям.

Отож, дякуючи мені, можна зустріти дідів Несторового віку, вже й на людей несхожих: недорікуватих, божевільних, беззубих, сивих, лисих. Або, якщо говорити Арістофановими словами: смердючих, миршавих, скоцюрблених, зморшкуватих, голомозих, беззубих та ще й кастратів.

Але, погляньте-но, як вони втішаються життям, як молодяться! Один сивину фарбує, другий лисину під перукою ховає, третій вставляє дорогі зуби, можливо, в якоїсь свині позичені, четвертий упадає за дівчиськом і в любовних дурощах, нікчема, силкується навіть молодика переплюнути. Ще інший старий шкарбан одною ногою вже в могилі стоїть, а бере собі за дружину (навіть без приданого!) молоде дівчисько, хоча й знає наперед, що її тілом буде втішатися не стільки він, як інші. Такі витівки старих трапляються досить часто і ставляться їм навіть у заслугу.

Але набагато кумеднішою видається старе бабисько. їй вже три чисниці до смерті – страшна, кістлява, немов баба-яга або мрець, а теж заграє з молодиками, лащиться, мов собака, й маніжиться, – одне слово,

пропонує себе кожному зустрічному. І нерідко знаходить красеня Фаона, який за добрі гроші вдовольняє її. Яких тільки рум'ян вона не вживає! Чим тільки не мазюкається! Ця безсоромна баба з ранку до вечора крутиться коло дзеркала; вищипує волосся не тільки на обличчі; виставляє на показ свої зморшкуваті й зів'ялі груди; непристойними рухами тіла збуджує у собі згаслу хтивість; часто пиячить; рветься разом з дівчатами в танок; пише любовні цидулки. Усі сміються з неї, як з дурепи, а їй байдуже. Досить того, що сама собі подобається, п'яніє від насолоди та розкошує. Одне слово, вона щаслива. А все з моєї ласки!

Що ж до розумників, які вважають таку бабу посміховиськом, то я хочу запитати, що краще, на їхню думку: користуючись прихильністю Глупоти, втішатися життям чи постійно шукати, як то кажуть, зашморгу на шию?

Тепер про ганьбу, якої всі так бояться. Для моїх дурників вона або взагалі не існує, або її не відчувають, а якщо й відчувають, то не зважають на неї. Справжнє лихо, коли камінь на голову падає! А сором, неслава, ганьба, сварка шкодять лише тоді, коли їх відчувають. Коли ж не відчувають, то й шкоди ніякої немає. Яка біда, наприклад, в тому, що весь народ, на тебе тюкає? Ніякої! Головне, аби ти сам собі аплодував! А щоб це було, потрібна допомога Глупоти.

Науки непотрібні і шкідливі

Та пора вже, гадаю, послухати й крикунів-філософів, які торочать, що дружити з Глупотою, тобто помилятися, бути обманутим, нічого не знати – все одно, що бути нещасним. А мені здається – бути справжньою людиною! Бо чого, власне, таку людину ми маємо вважати нещасною? Адже її такою народили і так навчили, так виховали. Це спільна доля всіх людей! Хіба можна вважати, наприклад, нещасним того, хто не може літати разом з птахами або ходити на чотирьох ногах, як худобина, чи того, хто не озброєний рогами, як віл? Тоді й коня найкрасивішого назвеш нещасним лише на тій підставі, що він не вчив граматики і не їсть пирогів, а вола – нікчемою, бо він, бач, не бугай. Отож, як коня, недосвідченого в граматиці, так і дурну людину не можна вважати нещасними: коневі від природи властива неписьменність, а людині – Глупота.

Бачу, хитромудрі логодедали вже посміхаються. Для того, кажуть вони, і дані людині науки, щоб з допомогою розуму відшкодувати не додане їй природою. Дуже схоже на правду!.. Але чи можливо, щоб природа, така передбачлива й уважна при створенні комарів, трав, квіток, раптом задрімала, творячи людину? Чому люди не можуть обійтися без наук, які вигадав злий геній Тевт на погибель родові людському? Ні, науки таки не приносять щастя, навпаки, навіть шкодять тому, заради кого винайдені. Це переконливо довів у Платона вельми розумний цар єгипетський[53].

Отже, науки, разом з іншими нещастями життя людського, вигадали ті самі творці, від яких беруть початок ганебні вчинки, тобто демони. Звідси й назва їхня "демони", правильніше б – "даемони", тобто "знаючі".

Справді-бо, покоління людей золотого віку не знало жодних наук, а жило за законами природи та власними інстинктами. Нікому не була потрібна граматика, бо всі говорили одною, примітивною мовою, яка служила лише для того, щоб порозумітися. Не було діалектики, бо не існувало супротивних думок. Не було й риторики, бо кожен заробляв собі шматок хліба сам. А кому були потрібні мудрі закони, якщо не було поганих звичаїв, які й породили хороші закони?!

Люди були тоді більш побожні й не прагнули з нечестивою допитливістю пізнавати таємниці природи, розміри зірок, їхній рух та вплив на земне життя чи також досліджувати першопричини речей. Вони вважали недозволенним, щоб смертні мудрували надмірно. Вивчати ж те, що поза небесною сферою, людям здавалось божевіллям - таке їм і на думку ніколи не спадало!

Та коли чистота золотого віку поступово стала меркнути, деякі люди навчилися початків різних мистецтв спершу, як вже казала, од злих геніїв. Згодом забобонні халдейці та легковажні греки (знов-таки не без сприяння геніїв!) понавигадували силу-силенну всіляких тортур, чи то пак наук і мистецтв, з яких одної граматики більш ніж достатньо, щоб життя людини перетворити на пекло.

Найщасливіші ті з живих істот, які перебувають найдалі від наук

[53] Платон розповідає (Федр. 274, C-D) про суперечку єгипетського царя Тама з Тевтом. Останній переконував, що письмо допомагає пам'яті. Але цар заперечував, бо людина, казав він, завдяки письму прагне більше записувати, аніж запам'ятовувати.

Куди не поглянь, з-посеред живих істот найщасливіші ті, що перебувають найдалі від наук і дослухаються лише до голосу природи. Ось, наприклад, бджоли – не всі в них тілесні відчуття. Але скажіть, будь ласка, хто щасливіший за них або гідний більшого подиву? Який архітектор може позмагатися з ними в будівництві? Або який філософ заснував коли-небудь подібну республіку?..

А тепер візьміть коня. Маючи відчуття, подібні до людських, він потоваришував з людиною, а тому став співучасником людських злигоднів: у спортивних змаганнях, домагаючись першого місця, він надривається від утоми; в бою, сприяючи перемозі, нерідко разом з вершником летить сторчма долу, простромлений ворожим списом. Як не згадати ще вуздечку з залізними вудилами, колючі остроги, конюшню, схожу на в'язницю, батоги, палки, пута, лютого вершника? Одне слово, кінь терпить всю трагедію рабства, на яку сам себе прирік добровільно. Ось до чого призводить бажання, за прикладом дужих лицарів, помститися ворогові![54]

Наскільки принадніше життя мух і птахів, які коряться природі. Всі їхні нещастя лише від людських підступів. Птахи, спіймані й посаджені до кліток, швидко навчаються говорити людською мовою. Але в той же час як в'яне їхня природна краса! І так у всьому: створене природою приємніше за будь-які мистецькі підробки.

Тому я не можу нахвалитися Піфагором-півнем, який, згідно свого ж вчення, у свій час був і філософом, і чоловіком, і жінкою, і царем, і простим смертним, і рибою, і конем, і жабою, і, може, навіть губкою, але жодну істоту не вважав нікчемнішою за людину[55]. Чому? Бо всі інші істоти вдовольняються тим, чим наділила їх природа, і лише людина прагне переступити ці межі.

Повсякденне життя людей сповнене глупоти

Якщо вам здається, що в моїй мові більше зухвалості, ніж правди, придивіться тоді пильніше до життя людей. Вони переді мною у невідплатному боргу, бо я даю їм силу–силенну різних благ! І то усім без винятку: від низів до можновладців. За браком часу не буду говорити про всі стани, досить поглянути на життя солідніших осіб. По них легше

[54] Йдеться про байку Федра «Кінь і кабан» (Федр. Байки, III, 4)

[55] Натяк на діалог Лукіана “Півень, або Сновидіння”.

оцінити й інших, – тим більше, що голота й простолюд цілком мої. Форм вияву глупоти в них дуже багато, але кожного дня з'являються все нові й нові форми. Щоб усе висміяти, мало й тисячі Демокрітів, не кажучи вже про те, що для висміювання цих Демокрітів потрібен був би ще інший Демокріт.

Важко навіть уявити, якими жартами, якими забавками нікчемні люди розважають щоденно богів. Людські суперечки безсмертні вислуховують, звичайно, до обіду, поки ще тверезі. По обіді ж, після випитого нектару, коли вже набридає займатись чимось серйозним, сідають, вони на край неба і, посхилявши лоби, дивляться, чим займаються люди на землі. Для богів це вельми приємне видовище.

Боже безсмертний, чого там тільки не побачиш! Кажу з певністю, бо й сама часом буваю в гурті цих поетичних богів. Один упадає за жіночкою, і чим менше вона його любить, тим дужче за нею він мліє. Другого вабить не дружина, а придане; третій продає на ніч свою наречену кожному, хто того забажає. (Хоч інший на його місці очей не спускав би з неї, мов Зелотип чи Аргус!) Четвертий перетворює в дурницю жалобу: наймає акторів, щоб зобразили на своїх пиках його смуток. П'ятий плаче біля могили мачухи. Шостий все, що тільки може, гребе до себе і пхає в пельку, хоч потім, може, доведеться йому й голодувати. Сьомий верхом блаженства вважає сон і дозвілля. Восьмий, піклуючись про чужі справи, занедбує свої власні. Дев'ятий по вуха в боргах, ось–ось збанкрутує, але вважає себе багатієм. Десятий вельми щасливий, коли сам, бідуючи, щедро обдаровує спадкоємця. Одинадцятий заради мізерного прибутку (та й то непевного!) ладен пливти за море, доручивши життя (яке ні за які гроші не купиш!) вітрам і хвилям. Дванадцятий замість того, щоб сидіти вдома у безпеці й спокої, прагне розбагатіти на війні.

Є такі, що підлещуються до безрідних дідів і таким чином одержують багатий спадок. Ще інші прагнуть досягти того самого, зваблюючи заможних бабусь. Найбільша втіха для богів, коли ці ошуканці, прагнучи обдурити інших, самі залишаються обманутими!

Найдурнішим і найогиднішим зі всіх є, проте, поріддя гендлярів, тобто торгашів, бо вони займаються найогиднішою справою і досягають мети найогиднішим способом. Усіх дурять, на кожному кроці брехливо присягаються, крадуть, обважують, обраховують і водночас вдають із

себе шляхетних, – тому, певно, що на кожному пальці мають персні зі щирого золота. При цьому в них не бракує низьких лестунів – “побратимів”, які, сподіваючись на частку нечесно нажитого багатства, підлабузнюються до них і всюди називають їх “вельми–шляхетними”. Часом можна побачити й піфагорійців, які все на світі вважають спільним, а тому цуплять, що тільки під руку попаде. Гадають, певно, що то їхній спадок.

Є люди багаті уявою: навівають собі приємні сни і з того задоволені та щасливі. Ще інші вдома голодують, а на людях вдають із себе вельми багатих. Один силкується не втратити того, що має, а інший правдою і неправдою збагачується. Той випрошує для себе якусь громадську посаду, а цей воліє сидіти вдома на печі. Багато є таких, що ведуть нескінченні позови, навперебій обдаровуючи гостинцями суддю й адвоката. Один прагне всяких змін, а другий плекає великі задуми. Є й такі, що, залишивши вдома дітей і дружину, вирушають в Єрусалим, або в Рим, або до св. Якова, хоч там, власне, їм нема чого робити.

Взагалі, якби подивитись на незліченні турботи смертних з Місяця, як Меніпп це колись зробив, то здалося б, що бачиш метушню мух чи комарів, які без кінця б’ються, кують один одному лихо, грабують, дурять, блудять, народжуються, падають, вмирають. Важко навіть повірити, що в житті такої мізерної істоти відбуваються такі великі потрясіння, такі трагедії. Вибухне війна, чи згубна чума налетить – тисячами гинуть вони.

Папи дурні

А найвищі первосвященики, заступники самого Христа на землі? Якби вони захотіли жити так само, як він, наслідуючи його бідність і працю, його вчення, його страждання й нехтування життям; якби задумались над значенням свого титулу “папа”, тобто, “батько” і “найсвятіший”, то, скажіть, чи був би хтось на світі нещаснішим за папу? Хто став би тоді домагатись цього місця за всяку ціну? Хто захищав би його мечем, отрутою і всіма іншими засобами?

Скільки зручностей втратив би папський престол, якби туди проникла мудрість!.. Мудрість? Гай-гай, хоча б крупинка тої солі, про яку говорить Христос! Що б тоді лишилося від стількох багатств, стількох почестей, перемог, обов'язків, посад, прибутків, диспенсацій, зборів,

індульгенцій, стількох коней, ослів, тіло-хранителів, утіх? Від ярмарків, гір, морів всіляких благ!

Натомість з'явилися б невсипущість, пости, сльози, проповіді, молитовні зібрання, навчання, зітхання і тисячі інших гірких повинностей.

А що сталось би тоді з силою-силенною переписувачів, копіїстів, нотаріусів, адвокатів, промоторів, секретарів, конюхів, погоничів мулів, міняйлів, звідників?.. Я могла б додати щось і міцніше, та боюсь – вуха зів'януть.

Одне слово, усій цій величезній юрбі людей, яка обтяжує, вибачте, прикрашає римський престол, довелося б тоді жити надголодь. Це було б жахливо і не по-людськи! Але набагато більший злочин бажати, щоб пішли старцювати з торбами поміж люди верховні служителі церкви, ці справжні світила світу.

Та, на щастя, все діється навпаки, всі свої труди папи залишають Петрові й Павлові (бо в них достатньо вільного часу!), а розкоші й насолоди залишають собі. Отож з моєї, Глупотиної, ласки нікому не живеться так привільно й безтурботно, як папам.

Папи переконані, що сповняють закон Христа, якщо носять містичне і майже театральне вбрання чи присвоюють собі титули “найблаженнішого”, “превелебного” та “найсвятішого”; якщо роздають на всі боки благословення й прокляття, а на пишних церемоніях грають роль верховних єпископів.

Творити чудеса нині застаріло, старомодно і зовсім недоречно. То, може, повчати народ? Але це надто важка справа. Тоді тлумачити святе письмо? Яка схоластика! Молитися? Даремна трата часу! Лити сльози? Некрасиво й по-бабському. Жити в бідності? Незручно. Терпіти поразку? Соромно й не гідно того, який навіть найвищих державців ледве допускає цілувати свої блаженні ноги. Нарешті, вмирати – неприємно, а бути розіп'ятим на хресті – ганебно.

А тому єдиною зброєю залишаються солодкі повчання (про які згадує апостол Павло[56] і яких не шкодують папи!), а також інтердикти, тимчасові й навічні відлучення, анафеми, картинки із зображенням мук

[56] «Євангеліє від Павла» (Послання до римлян), XVI, 18.

грішників і жахливі блискавки, якими вони легко запроторюють душі смертних до пекла.

Але ні на кого найсвятіші у хресті отці й намісники Христа не мечуть таких блискавок, як на тих, що, підбурювані дияволом, посягають на добро святого Петра. Хоча, за свідченням євангелія, Петро й сказав: "Ми все залишили і пішли за тобою"[57], проте його спадщиною нині вважають поля, міста, податки, мито і владу. Дбаючи запопадливо про Христа, папи вогнем і мечем боронять усе це, рясно проливаючи християнську кров. їм навіть здається, що вони по-апостольському боронять церкву – наречену Христову, якщо хоробро б'ються з ворогом. Але хіба є в церкви небезпечніші вороги, ніж нечестиві понтифіки, які своєю мовчанкою про Христа сприяють його забуттю, які зв'язують його своїми лиховісними законами, які спотворюють його вчення притягнутими інтерпретаціями і вбивають своїм ганебним життям?

…Папи вигадали такі закони, згідно яких можна сміло виймати з піхов згубний меч та стромляти його в утробу свого брата і водночас залишатися вірним заповіді Христа про християнську любов до ближнього.

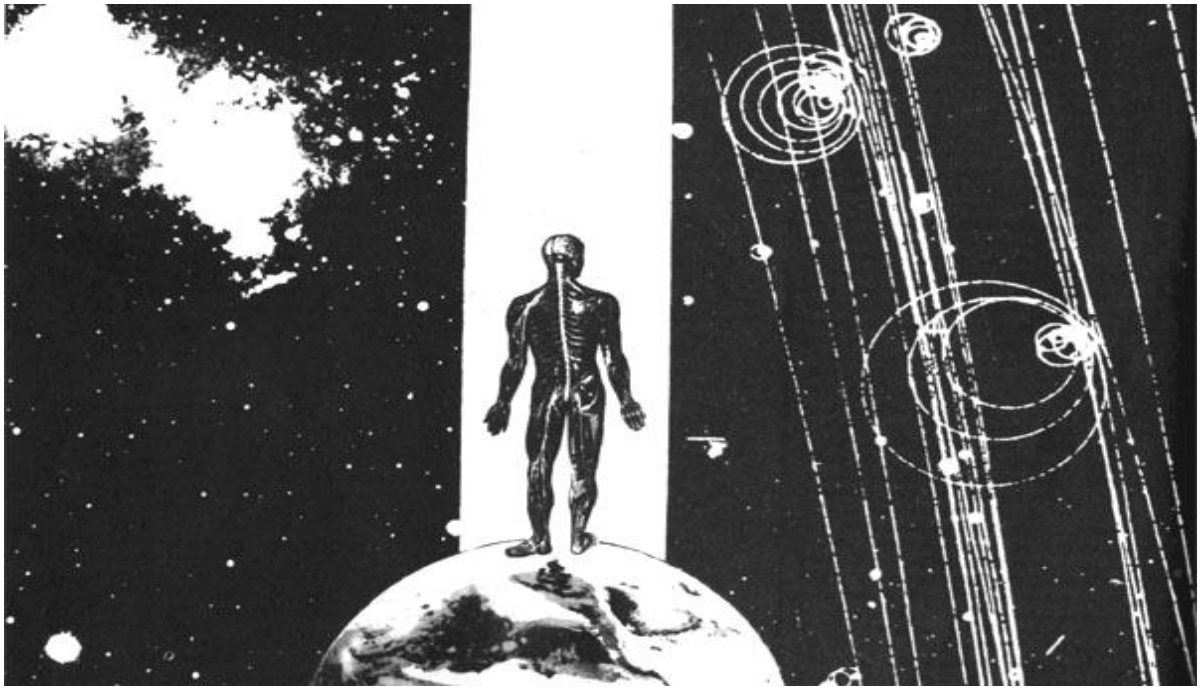
Епілог

Проте, якто кажуть, пора й честь знати… Якщо, на вашу думку, я повелася дещо зухвало й намолола купу дурниць, не забувайте, що говорила їх Глупота, до того ж жінка. Але пам'ятайте також і грецьке прислів'я: "Часом і дурень може сказати щось доречне". От не знаю тільки, чи слово "дурень" стосується й жіночої статі? А ви як гадаєте? Бачу, чекаєте епілога. Ну й дурні ж ви, люди, якщо гадаєте, ніби я пам'ятаю, про що тут варнякала. В давнину казали: "Ненавиджу пам'ятливого товариша по чарці"…

(Еразм Роттердамський. Похвала Глупоти /Переклад з латини В. Литвинов. – К. : Основи, 1993. – 320 с.)

[57] «Євангелює від Матфія», XIX, 27.

2. 5. ІЗ ФІЛОСОФІЇ НОВОГО ЧАСУ



РЕНЕ ДЕКАРТ

(1596-1650)

Рене Декарт (Картезій) *– французький філософ, засновник раціоналізму, математик, фізик. Акцентував свою увагу на проблемах методології наукового пізнання, наголошуючи, що у пізнанні істини ми можемо йти двома шляхами, Ці шляхи – інтуїція і дедукція. Але останньою інстанцією, яка повинна остаточно підтвердити достовірність існування світу і самої людини, згідно Декарта, є Бог.*

МІРКУВАННЯ ПРО МЕТОД, ЩОБ ПРАВИЛЬНО СПРЯМУВАТИ СВІЙ РОЗУМ І ВІДШУКАТИ ІСТИНУ В НАУКАХ

Якщо міркування це здаватиметься занадто довгим, аби бути прочитаним цілком за один раз, то його можна розподілити на шість частин. У першій виявляться різні міркування стосовно наук; у другій – основні правила методу, винайденого автором; у третій – деякі з правил моралі, видобутих автором з цього методу; у четвертій — докази, за допомоги яких він доводить існування Бога і людської душі, які є засадовими для його метафізики; у п'ятій можна буде знайти послідовність питань фізики, які він розглянув, і, зокрема, пояснення руху

серця та розгляд деяких інших складних питань, що стосуються медицини, а також відмінність, яка існує між нашою душею та душею тварин; і в останній – вказівки на те, що, на думку автора, необхідно для того, аби піти у дослідженні природи далі, ніж це вдалося йому, а також пояснення міркувань, які спонукали його писати.

Частина перша. Міркування стосовно наук

Здоровий глузд є річ, розподілена справедливішим за все на світі чином: кожен вважає себе настільки ним обдарованим, що навіть ті, кого найважче задовольнити у будь-якому іншому відношенні, зазвичай не прагнуть мати здорового глузду більше, ніж вони його мають. До того ж неймовірно, щоб усі помилялися. Це свідчить радше про те, що здатність правильно міркувати і відрізняти істину від хиби – що, власне, і є тим, що ми звемо здоровим глуздом, – від природи є однаковою у всіх людей, а також про те, що відмінність наших опіній походить не від того, що одні розумніші за інших, а лише від того, що ми спрямовуємо наші думки різними шляхами і розглядаємо не одні й ті ж самі речі. Адже недостатньо просто мати добрий розум, головне – це добре його докласти. Найвеличніші душі здатні як до найбільших пороків, так і до найбільших чеснот, і навіть ті, хто йде дуже повільно, спроможні, рухаючися завжди прямим шляхом, піти значно далі, ніж ті, хто біжить, щодалі з цього шляху збочуючи.

Що ж до мене, то я ніколи не вважав свій розум більш досконалим, ніж у інших, і часто навіть бажав мати таку швидку думку, або таку виразну й чітку уяву, або таку обсягову й надійну пам'ять, як у деяких інших. І я не знаю, мабуть, інших якостей, крім зазначених, які потрібні були б для удосконалення розуму; що ж стосується розуму або здорового глузду, то, оскільки це єдина річ, яка робить нас людьми і відрізняє нас від тварин, то я хочу вірити, що він цілковито наявний у кожному, дотримуючися в цьому загальної думки філософів, які твердять, що кількісна відмінність може бути тільки між випадковими

властивостями, а зовсім не між формами1, або природами, індивідуумів одного й того ж самого виду.

Проте я не побоюся заявити, що, на мою думку, мені в юнацтві вельми пощастило стати на деякі шляхи, що привели мене до міркувань і правил, на підставі яких я виробив метод, за допомоги якого я можу, як мені здається, поступово вдоконалювати моє пізнання, поволі підносячи його до найвищого рівня, який пересічність мого розуму та короткий термін життя зможуть йому дозволити досягти. Бо за допомоги цього методу я вже маю деякі здобутки, хоча у судженнях про самого себе завжди схиляюся радше до недовіри, аніж до самовдоволення; і дивлячись оком філософа на різноманітні дії і заходи людей, я не знаходжу серед них майже жодного, що не видавався б мені суєтним та безплідним. Тому я не можу не відчувати особливого задоволення з приводу успіхів, яких, як мені здається, я вже досяг у відшуканні істини, і плекаю сподівання на майбутнє вважати, що якщо між суто людських занять є дійсно гарні й важливі, то це саме ті, котрі я обрав.

Втім, може статися, що я помиляюсь. І те, що я вважаю за золото та діамант, є не більш ніж крихти міді та скла. Я знаю, як ми схильні до помилок в усьому тому, що стосується нас; і, до того ж, з якою недовірою мусимо ми ставитися до суджень друзів, коли вони висловлюються на нашу користь. Але мені дуже хотілося б примусити побачити в цьому міркуванні, якими є ті шляхи, котрими я слідував, і зобразити своє життя, мов на картині, щоб кожний міг скласти про нього своє судження і щоб я, з поголосу довідавшися гадки про нього, здобув би новий засіб самонавчання і приєднав би його до тих, які я зазвичай використовую.

Таким чином, мій намір полягає не в тому, щоб навчати тут методу, якому кожний має слідувати, щоб правильно спрямовувати свій розум, а тільки в тому, щоб показати, яким чином спрямовував я свій власний розум. Ті, хто береться напучувати інших, повинні вважати себе майстернішими за тих, кого вони напучують, і якщо вони бодай у найменшому виявляться неспроможними, то підлягають осудові. Проте, пропонуючи цей твір тільки як оповідь або, якщо завгодно, як вигадку, де серед прикладів, гідних наслідування, ви, можливо, знайдете такі, які не треба наслідувати, я сподіваюся, що він для кого-небудь виявиться корисним, не зашкодивши при цьому нікому, і що всі будуть вдячні мені за мою відвертість.

Мене з дитинства живили науки, і оскільки мене запевняли, що за їх допомоги можна здобути ясне й надійне пізнання всього корисного для життя, то я мав надзвичайно велике бажання осягнути ці науки. Але щойно я закінчив весь цей курс навчання, завершуваний звичайно прийняттям до лав вчених, я цілком змінив свою думку, позаяк настільки заплутався у сумнівах і помилках, що, здавалося, своїми стараннями у навчанні досяг лише одного: дедалі більше переконувався у своєму незнанні. А проте я навчався в одній з найвідоміших шкіл в Європі і вважав, що якщо є де-небудь на землі вчені люди, то саме тут вони й мають бути. Я вивчив там усе, що вивчали інші, і навіть, не задовольняючися науками, що їх нам викладали, перечитував усі книги, що траплялися мені на очі, де йшлося про найбільш рідкісні й найцікавіші науки. Разом з тим я знав, що думають про мене інші, і не помічав, щоб мене ставили нижче за моїх співучнів, серед яких були й ті, кого вважали гідними посісти місце наших наставників. І нарешті, наше сторіччя здавалося мені квітучим і багатим на високі уми не менше, ніж будь-яке з попередніх. Усе це дало мені сміливість судити по собі про інших і вважати, що такої науки, якою мене спочатку обнадіювали, у світі немає.

Але все ж я дуже цінував вправи, якими займаються у школах. Я знав, що мови, які вивчаються тут, необхідні для розуміння творів стародавніх; що звабливість фантазій живить розум; що пам'ятні історичні діяння звеличують його і що ознайомлення з ними у розумних межах розвиває здатність судження; що читання добрих книжок є немовби бесідою з їхніми авторами – найгіднішими людьми попередніх сторіч, і при цьому бесідою змістовною, в якій автори розкривають кращі зі своїх думок; що красномовність має незрівнянну силу та красу, що поезія сповнена найчарівнішої витонченості та ніжності; що математика дає наймайстерніші винаходи, здатні не тільки значною мірою задовольнити цікавість, але й полегшити ремесла та людську працю; що твори, в яких йдеться про мораль, містять безліч вказівок та повчань, дуже корисних і таких, що навертають на чесноти; що богослів'я вчить, як досягти раю; що філософія дає засіб переконливо говорити про всілякі речі й дивувати мало обізнаних; що юриспруденція, медицина та інші науки несуть шану й багатство тим, хто ними займається, і що, нарешті, корисно ознайомитися з ними усіма, навіть з тими, які найбільш сповнені

забобонів та хибних поглядів, щоб визначити їхню справжню ціну й не бути ними ошуканим.

Проте я вважав, що достатньо вже присвятив часу мовам, а також читанню стародавніх книг з їхніми історіями й вигадками, бо вести бесіду з письменниками інших сторіч – те ж саме, що й мандрувати. Корисно певною мірою ознайомитися зі звичаями різних народів, щоб тверезіше судити про наші і не вважати смішним та нерозумним усе те, що не збігається з нашими звичаями, як це часто-густо роблять люди, які нічого не бачили. Але хто марнує дуже багато часу на мандри, може врешті-решт стати для своєї країни чужим, а хто надто цікавиться справами минулих сторіч, зазвичай сам стає невігласом щодо того, що відбувається за його часу. Крім того, казки подають як можливі такі події, які в дійсності є неможливими. І навіть у найдостовірніших історичних описах, де значення подій не перебільшують і не подають у хибному світлі, щоб зробити ці описи більш гідними читання, автори майже завжди оминають низькі, менш достойні слави обставини, звідси й решта постають не такими, якими були, і тому ті, хто співвідносить свою моральність з такими зразками, можуть легко стати диваками на кшталт лицарів наших романів і замислювати справи, що перебільшують їхню снагу.

Я високо цінував красномовність і був закоханий у поезію, але вважав, що і те і те є радше даром розуму, ніж плодом навчання. Ті, хто сильніший у міркуваннях і хто краще відшліфовує свої думки з метою надання їм більшої ясності і зрозумілості, завжди краще за інших можуть переконати в тому, що вони пропонують, навіть якби вони розмовляли нижньобретонською й ніколи не навчалися риторики. А ті, хто здатний до найприємніших вигадок і вміє вельми барвисто й витончено висловлюватися, будуть кращими поетами, хоча б мистецтво поезії було їм незнайоме.

Особливо подобалася мені математика через вірогідність і очевидність своїх доказів, проте я ще не бачив її істинного застосування, а вважав, що вона слугує лише ремеслам, і дивував з того, що на такому міцному і твердому фундаменті не споруджено щось більш піднесене. Навпаки, твори стародавніх язичників, які потрактовували про моральність, я порівнюю з дуже пишними й величними палацами, побудованими на піску та бруді. Вони вихваляють чесноти й змушують цінувати їх понад усе на світі, проте недостатньо навчають їх

розпізнавати, і часто-густо те, що вони називають цим чудовим ім'ям, виявляється нічим іншим, як нечутливістю, або гордістю, або відчаєм, або батьковбивством. Я шанував наше богослів'я і не менш, ніж будь-хто, сподівався досягти раю. Проте, взнавши як річ досить достовірну, що цей шлях відкритий однаково як для невігласів, так і для найвченіших і що отримані шляхом повідомлення істини, які туди ведуть, перевищують наше розуміння, я не насмілився покладати їх предметом мого немічного міркування і вважав, що для їх успішного дослідження треба отримати особливу допомогу від небес і бути більше, аніж людиною.

Про філософію скажу одне: спостерігши, що впродовж багатьох сторіч вона розробляється найчудовішими умами і, не зважаючи на це, в ній дотепер немає положення, яке не було б предметом суперечок і, отже, не було б сумнівним, я не знайшов у собі такої самовпевненості, щоб розраховувати на більший успіх, ніж інші. І, беручи до уваги те, скільки стосовно одного й того самого предмета може бути різних думок, яких дотримуються вчені люди, натомість істинною серед цих думок може бути тільки одна, я почав вважати хибним майже все, що було не більш ніж вірогідним.

Далі, що стосується інших наук, то, оскільки вони запозичують свої принципи з філософії, я вважав, що на таких слабких засадах не можна побудувати нічого міцного. Мені недостатньо було почестей та вигід, щоб присвятити себе їх вивченню, адже, дякувати Богу, я не відчував себе в такому стані, щоб робити з науки ремесло для забезпечення свого добробуту. І хоча я не вважав себе зобов'язаним зневажати славу, як це роблять кініки, проте я мало цінував ту славу, яку зміг би здобути незаслужено. Нарешті, що стосується хибних вчень, то я достатньо знав їм ціну, щоб не бути введеним в оману ані обіцянками якого-небудь алхіміка, ані передбаченнями астролога, ані витівками мага, ані всілякими хитрощами або вихвалянням тих, хто видає себе за людей, які ніби-то знають більше, ніж їм насправді відомо.

Ось чому, щойно вік дозволив мені вийти з підпорядкування моїх наставників, я зовсім облишив книжкові заняття і вирішив шукати лише ту науку, яку міг здобути в собі самому, або ж у великій книзі світу, і використав рештки своєї молодості на те, щоб мандрувати, бачити двори і армії, зустрічатися з людьми різних звичаїв і станів і здобути різноманітний досвід, випробувавши себе у зустрічах, які посилає доля, і

в усіх усюдах розмірковував над надибуваними речами так, щоб видобути з таких занять яку-небудь користь. Бо мені здавалося, що я можу знайти більше істини в тих міркуваннях кожного, що стосуються справ, які його безпосередньо цікавлять і розв'язання яких негайно покарає його, якщо він міркував невірно, аніж в кабінетних умоглядах вченого, що не завершуються дією і таких, що мають для нього, мабуть, чи не єдиний наслідок, а саме: він тим більше пишається ними, чим далі такий вчений від здорового глузду, оскільки у цьому випадку йому доводиться витратити більше розуму та мистецтва, щоб спробувати зробити їх правдоподібними. Я ж завжди мав найбільше бажання навчитися розрізняти істинне від хибного, щоб краще розбиратись у своїх діях і впевнено рухатись у цьому житті.

Щоправда, в той час, коли я тільки спостерігав звичаї інших людей, я не знаходив серед них жодного, на який міг би спертись, оскільки побачив тут таке саме розмаїття, яке раніше бачив у поглядах філософів. Найбільша користь, отримана мною, полягала в тому, що, помітивши, як багато з того, що здається нам дивним і смішним, виявляється загальноусталеним і схвалюваним у інших великих народів, я навчився не дуже вірити тому, що мені було навіяно лише за допомогою прикладу та звичаю. Так я мало-помалу звільнився від багатьох помилок, які можуть затьмарити природне світло й зробити нас менш здатними чути голос розуму. Проте, після того як я використав кілька років на таке вивчення книги світу і спробував набути деякий досвід, я дійшов рішення вивчити самого себе й використати всі сили розуму, щоб обрати шляхи, яким я маю слідувати. Це, здається, вдалося мені більшою мірою, ніж би я ніколи не полишав моєї батьківщини та моїх книг.

Частина друга. Головні правила методу

Я перебував тоді у Німеччині, де був призваний у зв’язку з війною, яка не закінчилася й дотепер; коли я повертався з коронації імператора в армію, зима, що почалася, зупинила мене на одному з постоїв, де, не знайшовши жодного співрозмовника, який би розважив мене, і, крім того, не потурбований, на щастя, жодними клопотами та пристрастями, я залишався цілий день наодинці у теплій кімнаті, маючи повне дозвілля віддатися своїм міркуванням. Серед них одним з перших, що спало мені на думку, було міркування про те, що часто–густо витвори, складені з багатьох частин і зроблені руками багатьох майстрів, не

настільки досконалі, як витвори, над якими працювала одна–єдина людина. Так, ми бачимо, що будівлі, задумані й побудовані одним-єдиним архітектором, зазвичай красніше та ліпше облаштовані, ніж ті, у переробленні яких брали участь багато людей, використовуючи старі мури, побудовані для інших цілей. Так само старовинні міста, що розросталися з невеличких містечок і стали з плином часу великими містами, зазвичай настільки погано розплановані порівняно з містами, що мають регулярні забудови, зведеними на рівнині за задумом одного інженера, що хоча, розглядаючи ці будівлі поодинці, нерідко знаходиш у них стільки ж, а то й більше мистецтва, ніж у цих регулярних будовах, проте, бачачи те, як вони розташовані – тут маленька споруда, там велика – і як їхні вулиці стають викривленими і нерівними за довжиною, може здатися, що це скоріше справа випадку, аніж розумної волі людей, що вони розташовані таким чином. А якщо мати на увазі, що завжди були посадові особи, зобов'язані піклуватися про те, щоб приватні забудови були прикрасою міста, то стане ясно, як важко, маючи справу лише з чужими витворами, створити щось досконале. Таким чином я уявляв собі, що народи, які перебували раніше у напівдикунському стані й лише поступово цивілізувалися і які встановлювали свої закони тільки мірою того, як лиха від скоюваних злочинів і виникаючі скарги примушували їх до цього, не можуть мати так само добрих громадянських порядків, як ті, що від самого початку свого об'єднання дотримуються настанов свого законодавця. Так само очевидно, що істинна релігія, заповіді якої встановлені Богом, має бути незрівнянно краще влаштована, ніж будь-яка інша. Якщо ж казати про людські справи, то я гадаю, що Спарта була колись у такому квітучому стані не тому, що закони її були гарні кожен зокрема, позаяк деякі з них були дуже дивні й навіть суперечили добрим звичаям, але тому, що, будучи складені лише однією людиною, всі вони спрямовувалися до однієї мети. Подібним чином мені спало на думку, що науки, викладені у книжках, принаймні ті, докази яких лише ймовірні і які не мають ніяких доведень, склались і мало-помалу розрослися зі здогадок безлічі різних осіб і не настільки близькі до істини, як прості міркування людини зі здоровим глуздом стосовно речей, що їй трапляються. До того ж, вважав я, оскільки, перш ніж стати дорослими, всі ми були дітьми, і впродовж тривалого часу нами керували наші бажання та наші наставники, які часто-густо суперечили одні одним і, можливо, не завжди

радили нам найкраще, то майже неможливо, щоб наші судження були настільки ж чистими та ґрунтовними, якими вони були б, якби ми користувалися нашим розумом у всій повноті від самого народження й керувалися завжди тільки ним.

Щоправда, ми не спостерігаємо того, щоб руйнували всі будинки у місті з єдиною метою переробити їх і зробити вулиці гарнішими; але ми бачимо, що багато людей руйнують свої власні будинки, щоб їх перебудувати, а іноді й змушені це робити, якщо фундамент цих будівель неміцний і вони можуть завалитися. На цьому прикладі я переконався, що навряд чи є розумним задум перебудувати державу, змінюючи й руйнуючи все до самих підґрунть, щоб знову її відновити, або ж займатися перетворенням усієї сукупності наук або ладу, встановленого в школах для їх викладання. Проте, що стосується поглядів, сприйнятих мною до того часу, я не міг вдіяти нічого кращого, як позбутися їх раз і назавжди, щоб замінити їх потім кращими або тими самими, але узгодженими з вимогами розуму. І я твердо увірував, що у цей спосіб мені вдасться прожити своє життя значно краще, ніж якби я будував його тільки на попередніх підвалинах і спирався лише на ті начала, які сприйняв юнаком, ніколи не піддаючи сумнівові їхню істинність. Оскільки, хоча я й передбачав цьому різні утруднення, вони зовсім не були неусувними і їх не можна було порівняти з тими, які виявляються за щонайменших перетворень, що стосуються громадських справ. Ці велетенські споруди надто важко відновлювати, якщо вони завалилися, важко навіть утримати їх від падіння, якщо вони розхитані, і падіння їх є нищівним. Далі, що стосується їхніх недосконалостей, якщо такі мають місце – в тому, що вони існують, не важко переконатися через їхню різноманітність, — то звичка, поза сумнівом, дуже згладила їх і дозволила безболісно усунути і виправити багато чого, що не можна було передбачити заздалегідь ні за якої розважливості. Нарешті, майже завжди їхні недосконалості легше перенести6, ніж їхні зміни. Так, великі шляхи, що звиваються поміж гори, через часті переїзди потрохи стають настільки вкатаними та зручними, що значно краще слідувати ними, ніж іти прямішим шляхом, видираючися на скелі та спускаючися в провалля.

Тому я аж жодним чином не схвалюю неспокійну і сварливу вдачу тих, хто, не будучи покликаним ні за народженням, ні за станом до керування громадськими справами, невтомно силкується вигадати які-

небудь нові реформування. І якби я міг подумати, що в цьому творі є бодай щось, на підставі чого мене можна підозрювати у цьому шаленстві, мені стало б дуже прикро, що я опублікував його. Ніколи мій намір не сягав далі спроби реформувати мої власні думки й будувати на фундаменті, який належить цілком мені. Адже з того, що мій твір мені настільки сподобався, що я наважився показати тут його зразок, не випливає, що я раджу кому-небудь його наслідувати; у тих, кого Бог обдарував своєю милістю більш, ніж мене, певна річ, будуть більш піднесені наміри, але я боюся, чи не буде і мій аж надто сміливим для багатьох. Саме рішення звільнитися від усіх прийнятих на віру опіній, не є прикладом, якому кожен має слідувати. У світі є хіба що лише два різновиди розумів, жодному з яких мій намір ніякою мірою не підходить. По-перше, ті, хто, уявляючи себе розумнішими, ніж вони є насправді, не можуть утриматися від похапливих суджень і не мають достатнього терпіння, щоб розташовувати свої думки у певному порядку, тому, раз наважившися піддати сумнівові сприйняті принципи і ухилитися від битого шляху, вони ніколи не підуть стежиною, якої слід триматися, щоб іти прямо, і перебуватимуть в омані все життя. По-друге, ті, хто достатньо розумний або скромний для розуміння того, що відрізняти істинне від хибного вони менш здатні, ніж інші, у кого вони можуть повчитися; вони мають радше задовольнитися тим, щоб слідувати опініям інших, а не займатися своїми власними пошуками найкращої.

Та й сам я, певна річ, був би серед останніх, коли б мав лише одного вчителя або не знав відмінності в опініях вчених, яка існувала в усі часи. Проте я ще на шкільній лаві дізнався, що не можна вигадати нічого настільки дивного і неймовірного, що не було б уже висловлено кимось з філософів. Згодом під час мандрів я переконався, що люди, котрі мають уявлення, які суперечать нашим, не є через це варварами або дикунами і багато хто з них так само розумний, як і ми, або навіть розумніший; так, та ж сама людина, з тим самим розумом, вихована з дитинства серед французів або німців, стає іншою, ніж вона була б, якби мешкала серед китайців або канібалів. Те ж саме стосується і мод в одязі: та сама річ, яка подобалася нам десять років тому і, можливо, сподобається нам знову років за десять, тепер видається нам дивною та смішною. Отже, звичка і приклад переконують нас більше, ніж хоч би то яке точне знання, але при всьому тому більшість голосів не є доказом, який мав би якесь значення

для істин, що відкриваються з певними зусиллями, оскільки значно ймовірніше, щоб істину знайшла одна людина, ніж цілий народ. З цих міркувань я не міг обрати нікого, чиїм думкам я мав би віддати перевагу перед опініями інших, і був немовби змушений сам себе скеровувати.

Але як людина, що йде сама і у темряві, я вирішив йти так повільно і з такою обачливістю у всьому, що навіть коли й мало просуватимуся вперед, то принаймні сам зможу убезпечитися від падіння. Я навіть не хотів одразу повністю відкидати жодну з опіній, які прокрадалися в мої переконання незалежно від мого розуму, доки не приділю достатньо часу складанню плану роботи, яку я розпочинаю, і відшуканню істинного методу для пізнання всього того, до чого здатний мій розум.

Бувши молодшим, я вивчав дещо з філософських наук – логіку, а з математичних – геометричний аналіз та алгебру – ці три мистецтва, або науки, котрі, як мені здавалося, мали слугувати окресленій мною меті. Проте, вивчаючи їх, я помітив, що в логіці її силогізми і більшість інших її правил радше слугують для пояснення іншим того, що нам відомо, або навіть, як мистецтво Лулія, навчають того, щоб безтямно розводитися про те, чого не знаєш, замість того, щоб це студіювати. І хоча логіка справді містить чимало дуже правильних і добрих правил, проте до них домішано стільки інших – або шкідливих, або зайвих, – що відділити їх так само важко, як розгледіти Діану або Мінерву в глибі ще нетесаного мармуру. Що стосується аналізу стародавніх та алгебри нового часу, то, крім того, що вони належать до предметів абстрактних і таких, що здаються непотрібними, перший завжди примушує до розгляду фігур і, таким чином, вправляючи розум, не може не втомлювати сильно уяву; друга ж настільки підпорядкувала себе різним правилам та знакам, що перетворилася на темне і заплутане мистецтво, яке бентежить наш розум, а не на науку, яка б його розвивала. З цієї причини я вирішив, що слід шукати інший метод, який, поєднуючи переваги цих трьох, був би вільним від їхніх недоліків. І подібно до того як безліч законів нерідко дає привід до виправдання пороків і державний порядок значно кращий, якщо законів небагато, але їх суворо дотримуються, так і замість численних правил, що складають логіку, я визнав, що було б достатньо і чотирьох, аби я тільки прийняв тверде рішення постійно дотримуватися їх без жодного винятку.

Перше – ніколи не приймати за істинне нічого, що я не визнав би таким з очевидністю, тобто ретельно уникати похапливості і упередженості та включати у свої судження тільки те, що уявляється моєму розумові настільки ясно і виразно, що не дає мені жодного приводу для сумніву.

Друге – ділити кожне з розгляданих мною труднень на стільки частин, скільки можливо і потрібно для кращого їх розв'язання.

Третє – розташовувати свої думки у певній послідовності, починаючи з предметів найпростіших і найлегше пізнаваних, і сходити поволі, мов по сходинках, до пізнання найскладніших, припускаючи існування порядку навіть серед тих, які природно не передують одне одному.

І останнє – робити скрізь переліки настільки повні й огляди настільки всеохопні, щоб бути впевненим, що ніщо не пропущено.

Ці довгі ланцюжки доводів, найпростіших і легких, до яких зазвичай вдаються у геометрії, щоб дійти найскладніших доведень, дали мені можливість уявити собі, що і всі речі, які можуть стати для людей предметом пізнання, перебувають між собою у такій самій послідовності і що, таким чином, якщо утримуватися від того, щоб приймати за істинне будь-що, що таким не є, і завжди дотримуватися послідовності, в якій слід виводити одні речі з інших, то не може існувати істин ані настільки віддалених, щоб вони були недосяжними, ані настільки прихованих, щоб не можна було б їх розкрити. Мені не знадобилося великих зусиль відшукати ті, з яких слід починати, бо я вже знав, що починати треба з найпростішого і легко пізнаваного; і беручи до уваги, що між тих, хто раніше досліджував істину в науках, тільки математикам вдалося знайти деякі доведення, тобто деякі точні та очевидні доводи, я не мав сумніву, що й мені належало почати з того, що вони дослідили, хоча я й не очікував від цього іншої користі, крім тієї, що вони привчать мій розум живитись істиною і аж ніяк не задовольнятися хибними доказами. Проте я не мав наміру вивчити всі окремі науки, які становлять те, що називають математикою: бачачи, що хоч їх предмети різні, проте всі вони узгоджуються між собою стосовно того, що досліджують тільки різні наявні в них відношення і пропорції, я вирішив, що краще досліджувати тільки ці відношення взагалі і шукати їх виключно у предметах, які полегшили б мені їх пізнання, проте жодним чином не обмежуючи їх

цими предметами, щоб мати можливість застосовувати їх потім до всіх інших предметів, до яких вони підійдуть. Відтак, взявши до уваги, що для кращого пізнання цих відношень мені доведеться розглядати кожну пропорцію зокрема і лише іноді утримувати їх у пам'яті, або розглядати одразу кілька, я припустив, що для кращого дослідження їх поодинці треба уявити їх у вигляді ліній, оскільки не знайшов нічого простішого і виразнішого для моєї уяви та моїх почуттів; проте, для того щоб утримувати їх, або розглядати декілька водночас, потрібно було виразити їх якомога меншою кількістю певних знаків. У такий спосіб я запозичив би все найкраще з геометричного аналізу та з алгебри та виправив би недоліки першого за допомоги другої.

І справді, насмілюся сказати, що точне дотримання небагатьох обраних мною правил дозволило мені настільки легко розв'язати всі питання, які досліджують ці дві науки, що за два або три місяці вивчення, розпочавши з найпростіших і найзагальніших та використовуючи кожну винайдену істину для знаходження нових, я не тільки подужав чимало питань, що видавалися мені раніше важкими, але й дійшов того, що нарешті міг, як мені здавалося, визначити, якими засобами і в яких межах можна розв'язувати навіть незнані для мене завдання. Сподіваюся, ви не вважатимете мене надто самовпевненим, якщо візьмете до уваги, що існує лише одна істина стосовно кожної речі і що той, хто знайшов її, знає про неї все, що можна знати; так, наприклад, дитина, навчена арифметики, зробивши додавання правильно, може бути впевнена, що знайшла стосовно будь-якої шуканої суми все, що може знайти людський розум. Бо врешті-решт метод, який вчить слідувати істинному порядку й точно перелічувати всі обставини шуканого, містить усе, що надає вірогідності правилам арифметики.

Але що найбільше задовольняло мене у цьому методі — це переконаність у тому, що за його допомоги я в усьому використовував власний розум якщо не в досконалості, то принаймні якомога краще; крім того, користуючися ним, я відчував, що мій розум поволі призвичаюється мислити предмети ясніше та виразніше і що, не пов'язуючи його з жодним окремим предметом, я отримаю можливість застосовувати його з такою ж користю до розв'язання утруднень в інших науках, як уже зробив це щодо алгебри. Це не означає, що я насмілився б негайно взятися за перегляд усіх відомих мені наук, оскільки це суперечило б послідовності, завданій

методом; але, взявши до уваги, що основи наук мають бути запозичені з філософії, в якій я досі зовсім не знайшов достовірних принципів, я вирішив, що передусім належить з'ясувати саме їх. А оскільки ця справа є найважливішою у світі, причому похапливість або упередженість у ній є найнебезпечнішими, я не повинен був квапитись із закінченням цієї справи, доки не сягну віку зрілішого – а мені тоді виповнилося двадцять три роки – і доки я не витрачу чимало часу на підготовчу роботу, викорінюючи в моєму розумі всі хибні судження, здобуті до цього часу, нагромаджуючи запас досвіду, який слугував би мені матеріалом для моїх роздумів, і, постійно вправляючися у прийнятому мною методі, зміг би дедалі більше ствердитися в ньому.

Частина третя. Кілька правил моралі, видобутих з цього методу

Зрештою, беручися до перебудови помешкання, замало зламати старе, запастися матеріалами й архітекторами або самому набути навички в архітектурі і, крім того, ретельно окреслити план — необхідно передбачити інше приміщення, де можна було б зручно влаштуватися під час робіт; так само, щоб не бути нерішучим у діях, доки розум зобов'язував мене до нерішучості у судженнях, і щоб мати можливість прожити цей час якомога щасливіше, я склав собі наперед деякі правила моралі — три або чотири максими, які я охоче вам викладу.

По-перше, коритися законам та звичаям моєї країни, невідступне дотримуватися релігії, в якій, милістю Божою, я був вихований з дитинства, і керуватись у всьому іншому найбільш поміркованими і вільними від крайнощів опініями, що були спільно вироблені найрозважливішими людьми, в колі яких мені випало жити. Отже, відтепер я не вважав за ніщо свої власні опінії через те, що я збирався піддати їх перегляду, проте я був переконаний, що найкраще слідувати опініям найрозважливіших людей. Хоча розважливі люди можуть траплятися й серед персів, китайців, так само як і серед нас, мені здавалося доцільнішим узгоджуватися з вчинками тих, серед кого я житиму; а щоб знати, якими насправді є їхні опінії, я повинен був звертати більше уваги на те, як вони поводять себе, ніж на те, що вони кажуть, і не тільки тому, що через зіпсованість нашої вдачі стало замало людей, ладних висловлювати те, що вони гадають, але й тому, що багато хто й сам цього не знає; але оскільки дія думки, якою ми думаємо про річ, відрізняється від дії думки, якою ми усвідомлюємо, що думаємо про неї,

то вони часто-густо незалежні одна від одної. Між багатьох опіній, однаково поширених, я завжди обирав найпоміркованіші, оскільки вони зручніші на практиці і, напевне, найкращі, оскільки будь-яка крайність є поганою, а також і задля того, щоб у разі помилки найменше відхилятися від істинного шляху, ніж якби я, обравши якусь крайність, мав був перейти до іншої крайності. Особливо ж я зараховував до крайнощів всі обіцянки, які якоюсь мірою обмежують свободу. Не тому, що я не схвалював законів, які задля того, щоб убезпечити слабких духом від непостійності, дозволяють — чи то заради якогось доброго наміру або навіть заради надійності торгівлі, чи то з метою байдужою стосовно добра – давати обіцянки, укладати угоди, що примушують до постійного їх дотримання, але тому, що я не бачив у світі нічого, що завжди залишалося б в тому самому стані, і оскільки особисто я намагався дедалі вдосконалювати свої судження, а не погіршувати їх, то я вважав, що скоїв би велику помилку стосовно здорового глузду, якби, схваливши одного разу будь-що, зобов'язав себе вважати це добрим і тоді, коли воно, можливо, перестало бути таким або ж коли я перестав вважати його таким.

Моїм другим правилом було залишатися настільки твердим і рішучим у своїх діях, наскільки це було мені до снаги і з не меншою наполегливістю слідувати навіть найсумнівнішим опініям, якщо я поціновував їх як цілком слушні. У цьому я вподібнював себе до мандрівників, що заблукали в лісі: вони не повинні кружляти або блукати врізнобіч, ні, тим більше, залишатися на одному місці, але мають іти якомога пряміше в одному напрямку, не змінюючи його з якогось найменшого приводу, хоча б початковий вибір і був цілком випадковим; якщо ж вони не дістануться своєї мети, то все ж таки вийдуть куди-небудь, де їм, що найімовірніше, буде краще, ніж посеред лісу. Оскільки побутові справи не терплять зволікання, то безперечно, що коли ми не в змозі вирізнити істинні опінії, то мусимо задовольнитися найбільш імовірними; і нехай ми не вбачаємо різниці у мірі їхньої ймовірності, ми все ж повинні зважитися на якусь одну і без вагань прийняти її до практики не як сумнівну, але як цілком істинну з тієї причини, що слушними були міркування, які змусили нас її обрати. Цього виявилося достатньо, щоб позбавити мене будь-якого каяття та докорів сумління, що зазвичай непокоять людей слабких та хитких, які часто-густо

непослідовно дозволяють собі робити немовби щось добре те, що вони згодом визнають за погане.

Моїм третім правилом було завжди прагнути перемагати радше себе, ніж долю, змінюючи свої бажання, а не світовий лад, і взагалі звикнути до думки, що у повній нашій владі перебувають виключно наші думки і що після того, як ми зробили все можливе стосовно зовнішніх для нас речей, те, що нам не вдалося, слід розглядати як щось абсолютно неможливе. Цього одного мені здалося достатньо, щоб не бажати у майбутньому чогось понад усе досягнуте і у такий спосіб знаходити задоволення, оскільки наша воля природно прагне лише того, що наш розум надає їй як так чи так можливе; очевидно, що, вважаючи всі зовнішні блага однаково далекими від наших можливостей, ми не будемо більше шкодувати про те, що позбавлені тих благ, на які ми, здавалося б, маємо право від народження, якщо самі не завинили у цьому позбавленні, як не шкодуємо про те, що не володіємо Китаєм або Мексикою. Обернувши, як то кажуть, потребу на чесноту, ми так само не бажатимемо стати здоровими, коли ми хворі, або вільними, перебуваючи у в'язниці, як і тепер не бажаємо мати тіло з настільки ж незламної речовини, як діамант, або мати крила, щоб літати, мов птахи. Проте я вважаю, що тут потрібні тривалі вправи і неодноразово повторювані роздуми, щоб звикнути дивитися на речі під таким кутом зору. І я гадаю, що головним чином у цьому полягає таємниця тих філософів, які вміли себе поставити поза владою долі і, незважаючи на страждання і негаразди, суперничати у блаженстві зі своїми богами. Постійно розглядаючи межі, покладені їм природою, вони дійшли цілковитого переконання, що ніщо їм не підвладне, крім власних думок, і цього вже було достатньо, щоб завадити їм прагнути чогось іншого; над думками ж вони володарювали настільки необмежене, що мали підстави вважати себе багатшими й могутнішими, вільнішими й щасливішими, ніж решта людей, що не мають такої філософії і, хоч би скільки не сприяла їм природа та доля, ніколи не мають всього, чого бажають.

Нарешті, на завершення цієї моралі я вирішив розглянути різні заняття, властиві людям у цьому житті, щоб спробувати обрати краще з них, і, не бажаючи заторкувати занять інших людей, я вирішив, що немає нічого кращого, ніж продовжити ті справи, якими я займаюся, тобто присвятити все моє життя вдосконаленню мого розуму й просуватися,

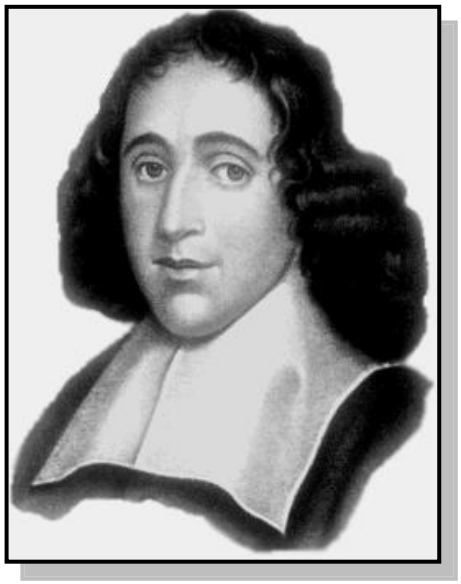
наскільки я буду в змозі, у пізнанні істини згідно з методом, котрий я сам для себе обрав. Я відчув таке велике задоволення, відтоді як почав послуговуватися цим методом, що навряд чи можна отримати у цьому житті насолоду приємнішу та чистішу; і відкриваючи щодня за його допомоги деякі істини, які мені здавалися достатньо важливими і загалом невідомими іншим людям, я відчував настільки повне задоволення розуму, що решта для мене немовби не існувала. Крім того, що три попередні правила ґрунтувалися виключно на моєму намірі продовжити самоосвіту, оскільки Бог наділив кожного з нас деяким світлом, щоб розрізняти істинне та хибне, я ні на мить не вважав себе зобов'язаним задовольнитися опініями інших, якби не передбачав використати своє власне судження для їх перевірки, коли настане час; і я не зміг би звільнитися від сумнівів, слідуючи цим опініям, якщо б я не сподівався, що це не позбавляє мене можливості знайти кращі з них, якщо такі взагалі існують. І зрештою, я не міг би ні обмежити свої бажання, ні бути задоволеним, якби не йшов шляхом, який, як я був упевнений, вів мене до здобуття всіх знань, на які я був здатний; у той же самий спосіб я сподівався досягти пізнання всіх істинних благ, що будь-коли були мені підвладні; тим паче, що наша воля прагне якоїсь мети або уникає її тільки якщо наш розум репрезентує її чи то доброю, чи то поганою. А тому достатньо правильно судити, щоб правильно діяти, і достатньо найслушнішого міркування, щоб і діяти також найправильніше, тобто щоб здобути всі чесноти, а разом з ними всі інші доступні нам блага. Переконаність у тому, що це дійсно так, не може не викликати великого задоволення.

Після того, як я таким чином ствердився у цих правилах і поставив їх поряд з істинами віри, які я завжди ставив понад усе, я дійшов висновку, що решти всіх моїх опіній я міг би вільно позбутися. І сподіваючися, що краще досягну цієї мети, спілкуючися з людьми, ніж залишаючися тривалий час вдома, де у мене виникли всі ці думки, я, не чекаючи закінчення зими, знову рушив у мандри. Цілих дев'ять років я нічим іншим не займався, як вештався світом у намаганні бути радше глядачем, ніж актором у всіх комедіях, що розігрувалися там. Розмірковуючи з приводу кожного предмета, і особливо про те, що може зробити його сумнівним і дати привід для непорозумінь, я, між тим, викорінював з мого розуму всі хибні думки, які раніше могли в нього

прокрастися. Проте я не наслідував тих скептиків, які сумніваються лише заради самого сумніву і вважають за краще перебувати завжди у нерішучості; навпаки, моє прагнення полягало в тому, щоб досягти впевненості і, відкинувши хистку землю і пісок, знайти граніт або твердий грунт. Це мені вдалося, здається, досить добре, тим паче, що при намаганнях розкривати хибність чи непевність досліджуваних мною положень не за допомоги слабких здогадок, а за допомоги ясних і надійних міркувань, я зовсім не зустрічав жодного сумнівного положення, з якого не можна було б завжди видобути який-небудь достатньо надійний висновок, бодай такий, що це положення не містить нічого вірогідного. І подібно до того, як при зламі старої будівлі зазвичай зберігають її уламки, щоб використати їх для побудови нової, так і я, звільнившися від тих моїх опіній, які вважав погано обгрунтованими, робив різні спостереження і набував досвіду, який прислужився мені потім для встановлення більш надійних опіній. Водночас я продовжував вправлятись у методі, який я собі виробив; бо, не кажучи вже про те, що я намагався взагалі скеровувати всі мої думки згідно з його правилами, я час від часу приділяв кілька годин спеціально для того, щоб вправлятись у складних питаннях математики або інших наук, які я немовби вподібнював до математичних, звільняючи їх від вихідних положень інших наук, на мою думку недостатньо непохитних; приклади цього ви побачите в цілій низці питань, висвітлюваних у цьому томі. Саме таким чином, не відрізняючися на вигляд від тих, хто не має в житті ніякого іншого заняття, ніж проводити час приємно і безневинно, прагнучи відділяти задоволення від пороків і для уникнення нудьги при цілковитому дозвіллі кохатись у всіх пристойних розвагах, я жив у безнастанному переслідуванні своєї мети і, здається, мав успіх у пізнанні істини більший, ніж якби займався виключно читанням книжок та спілкуванням з освіченими особами…

(Декарт Р. Міркування про метод, щоб правильно спрямувати свій розум і відшукати істину в науках [Електронний ресурс].– Проект "Візія". Український часопис управлінських ідей. Режим доступу: http://www.management.com.ua/vision/vis010.html)

БЕНЕДИКТ СПІНОЗА
(1632 – 1677)



Бенеди́кт Спіно́за (Борух) *– голандський філософ, представник пантеїзму. Розвинув вчення про єдину, невичерпну, нескінченну субстанцію, яка є причиною самої себе. Основна проблема будь-якої філософії, вважав Спіноза, це проблема людини, її щастя і блаженства. Вищим виявленням людської сутності і вищим блаженством є адекватне пізнання, розуміння. Свобода – це пізнана необхідність.*

ЩО ТАКЕ ВІРА, ХТО ТАКІ ВІРНІ; ВИЗНАЧАЮТЬСЯ ОСНОВИ ВІРИ, І, НАРЕШТІ САМА ВОНА ВІДМЕЖОВУЄТЬСЯ ВІД ФІЛОСОФІЇ

Всякий, хто хоч трохи вдумається, може бачити, що для істинного пізнання віри вельми необхідно знати, що Письмо було пристосовуване не тільки до розуміння пророків, але також і до розуміння змінного і непостійного юдейського простолюду. Бо хто приймає без розбору все, що є в Письмі, за універсальне і абсолютне вчення про Бога і ретельно не розпізнає, що саме було пристосовано до понять простолюду, той не зуміє не змішувати міркування простолюду з божественним ученням, і не трактувати людські вигадки й погляди як божественні правила, і не зловживати авторитетом Письма. Хто, кажу, не бачить, що в цьому полягає найголовніша причина, чому сектанти вчать стількох і таких різних міркувань як правил віри і потверджують їх багатьма прикладами з Письма, внаслідок чого у голандців давно ввійшло у вжиток прислів'я: "Нема єретика без Письма". І справді, священні книги були написані не одною-єдиною людиною і не для народу однієї епохи, але багатьма мужами різного таланту, які жили в різні епохи. Коли б ми захотіли обрахувати час, який вони всі охоплюють, то вийшло б майже дві тисячі років, а може, й набагато більше.

Однак ми не хочемо звинувачувати сектантів у безчесті за те, що вони пристосовують слова Письма до своїх міркувань. Адже подібно до того, як колись воно було пристосоване до понять простолюду, точнісінько так само кожному дозволено пристосовати його до своїх міркувань, якщо він бачить, що таким чином він може з найповнішою душевною гармонією слухатися Бога в тому, що стосується справедливості й любові. Але ми звинувачуємо сектантів за те, що вони не хочуть надати цієї самої свободи іншим, а всіх, хто не згоджується з ними, переслідують як ворогів Бога, хоча б ті були цілком чесні й віддані істинній доброчесності. І навпаки, сектанти люблять, як обранців Бога, тих, хто з ними погоджується, хоча б вони й були вельми слабкі душею. Нічого злочиннішого і згубнішого для держави, звичайно, не можна було б і вигадати. Отже, щоб було очевидно, до яких меж простягається з погляду віри свобода кожного думати те, що хоче, і кого саме ми зобов'язані визнавати все-таки за вірних, хоча б і інакодумців, необхідно визначити віру та її основні положення. Це я й вирішив зробити в цьому розділі і в той же час відмежувати віру од філософії, що й було головною метою всієї праці.

Отож, щоб показати це по порядку, повернімося до найголовнішої мети всього Письма, бо це вкаже нам істинну норму для визначення віри. Ми сказали в попередньому розділі, що мета Письма полягає тільки в тому, щоб навчати послуху. Цього, звичайно, ніхто не може заперечувати. Бо хто не бачить, що обидва Заповіти — це не що інше, як учення про послух, що ні той, ні другий не переслідують іншої мети, крім тієї, щоб люди слухалися від щирого серця? Бо (не будемо повторювати вже показаного в попередньому розділі) Мойсей намагався не переконати ізраїльтян розумом, а зобов'язати їх договором, клятвами і благодіяннями. Згодом він під страхом покари змусив народ слухатися законів і заохочував його до цього нагородами.

Всі ці засоби ведуть не до знання, а тільки до послуху. Євангельське ж учення не містить нічого, крім простої віри, а саме: воно вчить вірити в Бога і шанувати його, чи, що те ж саме, слухатися Бога. Щоб довести це цілком чітке положення, мені немає потреби добирати тексти з Письма, які рекомендують послух і які зустрічаються у великій кількості в тому й другому Заповітах. Далі, Письмо також у дуже багатьох місцях вельми переконливо вчить, що саме кожен повинен виконувати, щоб догодити

Богові, а саме: що весь Закон тільки в тому й полягає, що в любові до ближнього. Тому ніхто й не може заперечувати, що той, хто, згідно з наказом Бога, любить ближнього, як самого себе, насправді слухняний і, згідно з Законом, блаженний, а хто, навпаки, ненавидить чи нехтує ближнім, той бунтівник і супротивник.

Нарешті, всіма визнається, що Письмо написане й оприлюднене не для одних тільки вчених, але для всіх людей, будь-якого віку й стану. А з одного цього вельми виразно випливає, що ми за велінням Письма зобов'язуємося вірити тільки тому, що безумовно необхідне для виконання цієї заповіді. А тому ця сама заповідь є єдиною нормою загальної віри (fides catholika), і за допомогою однієї цієї заповіді повинні визначатися всі догмати віри, які справді кожний зобов'язаний прийняти. Оскільки це цілком очевидно і оскільки одного цього фундаменту за допомогою одного розуму можна законно вивести все, то хай кожен судить про те, як могло трапитися, що в церкві виникло стільки розбіжностей, і чи могли бути для того інші причини, крім тих, про які було сказано на початку 7-го розділу. Отож ці самі причини змушують мене показати тут спосіб визначення догматів віри із цього знайденого фундаменту. Бо, якщо я цього не зроблю і не визначу речі за відомими правилами, тоді справедливо подумати, що я досі мало просунувся вперед, оскільки всякий буде у змозі внести все, що хоче, також під цим приводом, тобто що саме це і є засобом, необхідним для послуху, особливо (це важливо) коли питання буде про божественні атрибути.

Так от, щоб послідовно показати весь предмет, я почну з визначення віри. Вона на основі цього фундаменту повинна бути визначена так: віра означає не що інше, як відчуття про Бога (de Deo sentire) того, без знання чого припиняється послух Богові і що за наявності цього послуху з необхідністю постає. Це визначення настільки чітке і настільки очевидно випливає із щойно доведеного, що не потребує жодного пояснення. А що з нього випливає, я зараз коротко покажу, а саме: 1) що віра рятівна не сама собою, а тільки разом із послухом, чи, як говорить Яків (2:17), віра сама по собі, без справи мертва; дивись про це всю вказану главу цього апостола; 2) що той, хто істинно слухається, з необхідністю має істинну і рятівну віру, адже ми сказали, що при наявності послуху з необхідністю постає і віра. Про це також той же апостол (2: 18) виразно говорить такими словами: *"Покажи мені віру свою без діл твоїх, а я покажу тобі*

віру свою від діл моїх". І Йоан у "1-му Посланні" (4: 7, 8): *"Кожен, хто любить* (тобто ближнього), *родився від Бога та відає Бога! Хто не любить, той Бога не пізнав, бо Бог є любов!"* Із цього знову випливає, що ми можемо вважати кожного вірним або невірним тільки на підставі їхніх справ. А саме: якщо справи добрі, то хоча б людина в догматах і не погоджувалася з іншими вірними, однак вона є вірною. І навпаки, якщо справи її лихі, то хоча б людина на словах і погоджувалася, однак вона є невірною. Адже при наявності послуху віра з необхідністю постає, а без справ віра мертва. Цього також виразно вчить той же Йоан у вірші 13-му тієї ж глави. *"Що ми пробуваємо в ньому, а він у нас, пізнаємо це тим, що він дав нам від Духа свого",* — тобто любов. Адже раніше він говорив, що Бог є любов, звідки (на основі саме його принципів, засвоєних у той час) робить висновок, що той справді має Дух Божий, хто має любов.

Більше того, оскільки Бога ніхто не бачив, то він звідси робить висновок, що кожен відчуває або усвідомлює Бога тільки завдяки любові до ближнього, а відтак ніхто й не може знати іншого атрибута Бога, крім цієї любові, оскільки ми причетні до неї. Хоча ці докази й не вирішальні, вони, однак, досить виразно розкривають думку Йоана. Але набагато ясніші думки того ж "Послання" (2: 3, 4), де він у вельми чітких виразах вчить того ж, що й ми хочемо тут [довести]. *"А що ми,* — говорить він, — *пізнали його, пізнаємо це з того, коли заповідей його додержуємо. Хто говорить: "Пізнав я його", але не додержує його заповідей, той неправдомовець, і немає в нім правди".* А з цього знову випливає, що антихристи — насправді ті, хто переслідує чесних мужів і тих, які люблять справедливість, за те, що ті не згодні з ними і не захищають з ними тих же догматів віри. Адже ми знаємо, що, хто любить справедливість і любов, ті через це одне є вірні, а хто переслідує вірних, той антихрист. Нарешті, із викладеного випливає, що віра вимагає не так істинних, як благочесних догматів, тобто таких, які спонукають душу до послуху, нехай навіть між ними вельми багато таких, які не мають ані тіні істини, — тільки б той, хто їх приймає, не знав, що вони брехливі. Інакше він неодмінно вчинив би спротив. Адже яким чином могло б трапитися, аби той, хто прагне любити справедливість і догоджати Богові, вшанував божественним те, про що він знає, що воно чуже божественній природі?

Але люди через простоту душевну можуть помилятися, і Письмо, як ми показали, засуджує не незнання, а тільки впертість. Це навіть із

необхідністю випливає з одного визначення віри, всі елементи якої повинні виводитися з універсального, вказаного тут фундаменту і єдиної мети всього Письма, якщо тільки ми не бажаємо домішувати до нього наших міркувань. Але дане нами визначення виразно вимагає не справжніх догматів, а лише таких, які необхідні для послуху, тобто таких, які здатні зміцнити душу в любові до ближнього. Адже тільки у стосунку до неї кожний перебуває (говорячи за Йоаном) у Богові і Бог у кожному.

А відтак, оскільки віра кожного повинна вважатися благочесною тільки стосовно послуху чи впертості, а не стосовно істини чи брехні, і оскільки ніхто не має сумніву щодо того, що звичайний людський характер дуже різноманітний і не всі приходять у всьому до однакових висновків, а думки різним чином спрямовують людей, — то те, що одного схиляє до побожності, те іншого спонукає до сміху та презирства. Звідси випливає, що ніякі догмати, стосовно яких поміж чесними людьми може існувати суперечка, не стосуються католицької віри. [Догмати-бо] за природою такі, що стосовно однієї людини можуть бути благочесні, а стосовно іншої нечестиві, оскільки про них треба судити тільки на підставі справ. А відтак до загальної віри відносяться тільки ті догмати, яким притаманний безумовно послух Богові і без знання яких послух рішуче неможливий. Про решту ж кожний повинен думати так, як він визнає для себе кращим, щоб зміцнитися в любові до справедливості, тому що кожний себе самого краще знає. І таким чином, я думаю, не залишається жодного приводу для суперечок у церкві.

Тепер я не побоюся перелічити догмати універсальної віри (fides universalis), чи основну мету всього Письма. Все (як це вельми очевидно випливає з показаного в цих двох розділах) повинно зводитися ось до чого: що є верховна істота (Епз зиргепгат), яка любить справедливість і любов; її всі зобов'язані слухатися, щоб бути порятованими; мають ставитись до неї з пошаною, шанувати справедливість і любов до ближнього. А звідси легко визначаються і всі догмати, яких, відтак, небагато: 1) що існує Бог, тобто верховна істота, найвищою мірою справедлива й милостива, чи зразок істинного життя. Адже хто не знає чи не вірить, що він існує, той не може його слухатися і визнавати його суддею; 2) що він єдиний (ипісшп); бо ніхто не може сумніватися, що це також потрібне для вельми великого пошанування, подиву й любові до Бога. Бо пошанування, подив і любов походять тільки з переваги одного

над рештою; 3) що він усюди присутній, або що все для нього відкрите; якби люди думали, що якісь речі від нього приховані, чи не знали б, що він усе бачить, то виявляли б сумнів щодо рівномірності його справедливості, з якою він усім керує, а то й не знали б про неї; 4) що він має верховне право і панування над усім і все робить не за примусом права, але за абсолютним благоволінням і з особливої ласки; адже всі безумовно зобов'язані його слухатися, сам же він — нікого; 5) що пошанування Бога і послух йому полягають лише у справедливості й благості чи любові до ближнього; 6) що тільки всі ті порятовані, хто слухається Бога, провадячи цей спосіб життя; решта ж, які живуть, дослухаючись лише до чуттєвих насолод, є такими, що згинули; якби люди не вірили твердо в це, то не було б жодної підстави, чому вони з більшою охотою коряться Богові, аніж чуттєвим насолодам; 7) нарешті, що Бог вибачає гріхи тим, хто кається. Адже нема нікого, хто б не грішив.

Таким чином, коли цього не визнавати, то можна впасти у відчай щодо свого спасіння і втратити всі підстави вірити, що Бог милосердний. Але хто твердо вірить у це, а саме: що Бог з милосердя і благодаті (з якими він усім править) вибачає гріхи людям, — і хто з цієї причини більше запалюється любов'ю до Бога, той справді знає Христа за духом, і Христос є в ньому. І ніхто не може не бачити, що все це вельми необхідно знати для того, щоб [усі] люди, без жодного винятку, могли слухатися Бога за приписом Закону, вище поясненого. Бо зі скасуванням якихось із цих догматів припиняється й послух. Але що таке Бог, чи зразок справжнього життя, чи є він вогонь, дух, світло, думка тощо? Стосовно віри це неістотне, зарівно як і те, на якій підставі він є зразком справжнього життя, – чи тому саме, що він має дух справедливий і милосердний, чи тому, що всі речі існують і діють через нього; а отже, і ми через нього розуміємо й через нього бачимо те, що істинне, справедливе і добре. Що б не твердили про це окремі люди, – все однаково. Потім, не має ніякого значення стосовно віри, якщо хто думає, що Бог всюдисутній за сутністю чи за могутністю; що він править речами вільно чи з необхідності природи; що він приписує закони як правитель чи навчає їх як вічних істин; що людина слухається Бога внаслідок свободи волі чи внаслідок необхідності божественного рішення; і що, нарешті, нагорода добрим і покара злим природна чи надприродна.

Як кожний розуміє ці та їм подібні питання, анітрохи, кажу, не важливо стосовно віри, аби лише тільки він нічого не снував із них з тією метою, щоб дати собі більшу свободу грішити або щоб стати менш слухняним Богові. Більше того, всякий, як ми вже говорили вище, зобов'язаний пристосовувати ці догмати віри до свого розуміння і тлумачити їх собі таким чином, щоб легше міг прийняти їх без якоїсь нерішучості, не порушуючи гармонії душі, а отже, так, щоб він слухався Бога за повної душевної гармонії. Бо, як ми вже згадували, подібно до того як колись вірабула відкрита й записана згідно з розумінням і міркуваннями
пророків і народу того часу, так і тепер кожний зобов'язаний пристосовувати її до своїх міркувань, щоб таким чином прийняти її без усякого спротиву з боку душі й без усякого хитання. Адже ми показали, чому віра вимагає не так істини, як благочестя, і тільки в сенсі послуху вона буває благочесною і рятівною і, отже, всяка людина буває вірною тільки стосовно послуху. Тому не той, хто виявляє найкращі міркування, виявляє неодмінно і най- кращу віру, але той, хто показує найкращі справи справедливості й любові.

Пропоную всім поміркувати, яким рятівним і яким необхідним є це вчення в державі для того, щоб люди жили мирно й у згоді, і як багато і наскільки серйозних, скажу я, приводів до обурення та злочинів воно заздалегідь попереджає. І тут, перш ніж продовжувати далі, треба зауважити, що ми на підставі щойно показаного легко можемо відповісти на заперечення, наведені нами в розділі 1-му, коли вели мову про Бога, який говорить до ізраїльтян з Синайської гори. Бо, хоча той голос, який чули ізраїльтяни, не міг дати тим людям ніякої філософської чи математичної достовірності стосовно існування Бога, однак його було досить, аби викликати в них подив перед Богом відповідно до того, як вони раніше його знали, і спонукати до послуху. Це й було метою того явища. Адже Бог хотів не ознайомити ізраїльтян із абсолютними атрибутами сутності (essentiae) своєї (бо він не відкрив у той час жодних атрибутів), а зламати їхній непокірний дух і схилити до послуху. Тому він прийшов до них не з доказами, а *"під громи та полум'я, і голос сурми"* ("Вихід", 20: 18).

Тепер залишається показати, нарешті, що між вірою, чи теологією, і філософією немає жодного зв'язку чи жодної спорідненості. Цього тепер

не може заперечити ніхто, спізнавши і мету, й основи цих двох сил, які розрізняються, звичайно, у всіх сенсах. Адже метою філософії є тільки істина, а віра, як ми докладно показали, — це тільки послух і благочестя. Крім того, основами філософії є загальні поняття, і сама вона повинна запозичуватися тільки з природи. Основами ж віри є історія і мова, а запозичувати її треба тільки з Письма й одкровення, як ми показали в 7-му розділі. Отож віра надає кожному цілковиту свободу філософування, так що він може думати про які завгодно речі все, що він хоче, не впадаючи в злочин, і вона засуджує як єретиків і відщепенців тільки тих, які навчають міркувань з метою викликати непокору, зненависть, суперечки та гнів, і навпаки, тільки тих вважає за вірних, які силою свого розуму і здібностей схиляються до справедливості й любові…

(Спіноза Б. Теолого-політичний трактат / Пер. З лат. В.Литвинов. – К. : Вид-во Соломії Павличко "Основи", 2003. – С. 153-159)

КЛОД АДРІАН ГЕЛЬВЕЦІЙ

(1715 – 1771)

Гельвецій К. А. – французький філософ-матеріаліст. Як і інші просвітителі, вважав освіченність підгрунтям добробуту держави й окремих громадян. Доказував досвідне походження моральних уявлень, їх обумовленість інтересами індивіда. Гельвецій був прихильником вчення про вирішальну роль середовища у формуванні особистості. "Я відчуваю, отже, я живу" – наголошував мислитель.

ПРО ЛЮДИНУ, ЇЇ РОЗУМОВІ ЗДІБНОСТІ ТА ЇЇ ВИХОВАННЯ[58]

ВСТУП

Про різні погляди, під якими можна розглядати людину; про те, яку силу має над нею виховання

Наука про людину, взята в цілому її обсязі, незмірна: вивчати її довго і трудно. Людина – це модель, виставлена перед очі різних митців – кожен розглядає тільки якусь сторону її; ніхто не обіймає її всебічно.

Знають людину маляр і музика, але з погляду діяння кольорів і звуків на очі та вуха.

[58] Переклад здійснено В.Підмогильним в 1932 році – Т.О.

Вивчали її Корнель, Расін і Вольтер. але з погляду вражінь, що викликають у ній величні, ніжні, милосердні, шалені й т. ін. вчинки.

Під іншими поглядами розглядали людей Мольєри й Ляфонтени.

В студії, яку робить філософ, його предмет є щастя їхнє. Це щастя залежить і від законів, під якими живуть вони, і від освіти, що вони дістають.

Удосконалення тих законів і тої освіти має передумовою попереднє знання людського серця і розуму, різного діяння їх, нарешті, перешкод, що протистають поступові наук, моралі, політики а виховання.

Без цього знання немає способу зробити людей кращими й щасливішими. Тож філософ мусить піднестися до простого й витвірного принципу їхніх розумових здібностів та пристрастів; тільки цей принцип може виявити йому, якого ступеня досконалости можуть дійти їхні закони й освіта, та відкрити йому, яку силу має над ними виховання.

Я розглядав у людині розум, чесноту й геній як витвір освіти. Ця думка, висловлена в книзі “Про розум”, і досі здається мені вірною; але її, може бути, не досить доведено. Зо мною погодилися, що виховання має на дух, на характер людей і народів більший вплив, ніж то гадали; це й усе, що мені визнали.

Ця думка буде передусім розглянута в цій праці. Щоб піднести людину, навчити її і зробити щасливою, треба знати, до якої освіти й до якого щастя вона здатна.

Перше ніж починати посутньо, скажу коротко:

1. Про важливість цього питання;
2. Про лженауку, яку називають вихованням;
3. Про сухість предмету й трудність трактувати його.

Важливість цього питання

Коли правда, що таланти й чесноти народу забезпечують йому і могутність і щастя, немає жадного важливішого питання, як – знати, чи таланти й чесноти кожного індивіда є наслідок його організації чи освіти, яку дають йому.

Я тримаюся цієї останньої думки й наміряюся довести тут те, що в книзі ”Про розум” я, може, тільки твердив.

Якщо я доведу, що людина справді є витвір свого виховання, то, певно, виявлю націям велику істину. Вони знатимуть, що мають у руках знаряддя своєї величі й благоденства і що йдеться тільки про вдосконалення науки виховання для того, щоб бути щасливими й могутніми.

Яким способом дійти, чи справді людина є витвір своєї освіти? Поглибленим розглядом цього питання. Хай цей розгляд і не дасть розв'язання, однаково треба зробити його – він буде корисний, він змусить нас вивчити самих себе.

Людина надто часто буває невідома тому, хто нею керує. Проте, щоб орудувати рухами людської ляльки, треба знати нитки, які рухають її. Хай же не дивуються, цього знання не маючи, що рухи бувають часто такі протилежні тим, яких сподівається законодавець.

Праця, де трактується про людину, хоч би й закралися в неї якісь помилки, завжди є праця цінна.

Яким то ясним світлом засяє знання людини над різними ділянками врядування!

Вправність їздця полягає в знанні всього того, що можна вимагати від тварини, яку він муштрує; а міністрова вправність – у пізнанні всього того, що можна вимагати від народів, якими він керує. Наука про людину[59] становить частину науки про врядування. Міністер повинен долучити до неї науку про справи[60]. Отоді й зможе він установити добрі закони.

Хай же дістаються філософи дедалі глибше в безодню людського серця; хай шукають у ньому всіх принципів його рухів і хай міністер,

---

[59] Наука про людину – це наука мудреців. Інтригани вважають себе з цього погляду за геть вищих від філософа. Справді, вони краще від нього знають котерію міністра – тому й складають надзвичайно високу думку про свою вартість. Цікаво їм ту вартість оцінити? Хай пишуть про людину; хай публікують свої думки, і та шана, якої зароблять їхні думки в публіки, навчить їх, як вони самі ті думки повинні шанувати.

[60] Міністер краще від філософа знається на подробицях справ. Його знання в цій галузі ширші, але той останній має більше дозвілля, щоб вивчати людське серце, і знає його краще за міністра. Через різнорідність своїх студій, вони, той і той, призначені обопільно одне одного освічувати. Хай же буде приятелем і заступником письменства урядова людина, яка хоче добра! Перед тим, як у Парижі заборонили друкувати будь-що, крім катехизисів та календарів, Франція якраз численним брошурам освічених людей завдячувала, кажуть, благо експорту збіжжя. Учені довели його вигоди. З їхніх вказівок і скористувався міністер, що стояв тоді на чолі фінансів.

користуючися з їхніх відкриттів, застосовує ті відкриття на добре, як до часу, місця та обставин.

Чи вважається знання людини за абсолютно доконечне для законодавця? Розглянути проблему, яка становить собою те знання, – річ над усе важливіша.

Якщо люди, байдужі особисто до цього питання, обмірковуватимуть його тільки з погляду громадського інтересу, вони зрозуміють, що найбільша з усіх перешкод до вдосконалення виховання – та, що на таланти й чесноти дивляться як на вислід організації. Жадна думка не сприяє так лінощам та недбальству вихователів. Якщо організація робить нас майже цілком такими, які ми є, то з якої ж речі дорікати вчителеві неуцтвом і дурістю його учнів? Нащо, скажуть, складати на освіту хиби природи. Що таким відповісти? І коли припускаєш принцип, як тоді заперечувати його безпосередні наслідки?

Навпаки, коли довести, що таланти й чесноти є набуток, то це збудить діяльність того самого вчителя й запобіжить його недбальству,– це зробить його пильнішим і в поборенні вад, і в розвиненні чеснот його учнів.

Геній, що поверне ввесь запал свій на вдосконалення знаряддів виховання, постереже, мабуть, у безлічі дріб'язкової допитливости, яку вважають тепер за нікчемну, сховані зародки наших пороків, чеснот, талантів і нашої дурости. І хто знає, чого досягне тоді геній у своїх відкриттях[61]? Річ певна, в усякому разі, що справжні принципи виховання тепер невідомі й що досі воно майже цілком зводилося до вивчення кількох лженаук, гірших за саме неуцтво.

Про лженауку, або про набуте неуцтво

Людина родиться нетямущою,– дурною вона не родиться, і навіть не без труду нею робиться. Щоб бути такою і погасити в собі навіть природне світло, треба вміння й методи – треба, щоб освіта накопичувала в нас помилку на помилку, треба читанням багатьох книжок побільшити свої забобони.

---

[61] Хоч би до якого удосконалення доведено виховання, хай не уявляють, проте, що кожен, кому буде воно приступне, зробиться генієм. За допомогою виховання можна збудити змагання між громадянами, призвичаїти їх до уважности, відкрити їхні серця для людяности, їхні розуми для істини, нарешті, зробити з усіх громадян якщо не геніяльних, то хоч розумних і чулих людей. Але, як доведу я далі в цій праці, це й усе, на що спроможна наука про виховання, і цього досить. Нація, яка складатиметься загалом з таких людей, буде найперша у світі.

Якщо серед упорядкованих народів дурість є звичайний стан людей, то це є наслідок заразливої освіти – це тому, що лжеучені в них за вихователів, це тому, що читають у них дурні книжки. А з книжками, як і з людьми – добре й лихе буває товариство. Добра книжка, то майже всюди книжка заборонена[62]. Розум і розсудок домагаються її видання, священництво ж на те повстає – воно хоче керувати всесвітом, тому в поширенні дурости зацікавлене. Його гадка – засліпити людину, заплутати її в лябіринті лженауки. Того замало, щоб людина неуком була. Неуцтво – це серединна точка між правдивим і хибним знанням. Неук стільки ж вищий від лжеученого, скільки сам він нижчий від освіченого. Чого бажає марновір – це щоб людина була безглузда; чого боїться він – це щоб людина не просвітилась. Кому ж доручає він спантеличити її? Схоластикам. З усіх дітей Адамових то найдурніші й найбундючніші[63]. "Сутий схоластик, за Рабле, серед людей посідає те місце, як серед тварин та, що не працює як віл, не носить в'юків як мул, не бреше на злодіїв як пес, але, мов та мавпа, все паскудить, все ламає, кусає перехожих і всім шкодить".

Схоластик словами могутній, а міркуваннями кволий – кого ж здатен він виховувати? Людей учено-безглуздих[64] і бундючно-дурних.

---

[62] У Відні, Парижі, Лісбоні й по всіх католицьких країнах дозволяють продавати опери, комедії, романи й навіть деякі добрі математичні й медичні книжки. Видатний або визнаний за такий від решти Европи твір з іншої якої галузі – це твір засуджений. Такі є твори Вольтера, Мармонтеля, Руссо, Монтеск'є тощо. Схвалення цензора у Франції майже завжди буває для автора свідоцтвом дурости. Вона показує, що книга не має ворогів, що про неї спочатку говоритимуть добре, бо ніхто про неї не думатиме, бо нічиїх заздрощів вона не збудить, нічиїх гордощів не вразить і повторюватиме тільки те, що всі вже знають. Загальна й негайна похвала майже завжди виключає похвалу майбутню.

[63] Схоластик, каже англійська приказка, це сущий осел, який, не маючи ні справжньої християнської лагідности, ні філософського розуму, ні лестунської привітносте, виглядає смішним, та й годі.

[64] Яка наука в схоластиків? Наука зловживати словами та затьмарювати значення їх. Колись чаклуни за допомогою певних барбарських слів споруджали й руйнували чарівні замки чи хоч подобу їх. Схоластики, що успадкували могутність давніх чаклунів, так само, за допомогою певних невтямних слів, надають подобу науки найбезглуздішій маячні. Єдиний спосіб знищити їхнє чарування – це спитати в них точне значення слів, що вони вживають. Скоро доводиться їм пов'язувати ті слова з визначеними поняттями, чарам кінець, і подоба науки зникає. Тож треба стерегтися всякого писання, де надто часто вживається шкільної мови. Звичайної мови майже завжди вистачає для ясних поняттів. Хто хоче навчати, а не задурювати людей, той мусить говорити їхньою мовою.

Щодо дурости, то я вже казав, що вона буває двох гатунків – одна природня, друга набута, одна є наслідок неуцтва, друга ж наслідок освіти. Котрий з цих видів неуцтва чи дурости невигойніший? Останній. Людина, що не знає нічого, може навчитися; йдеться тільки про те, щоб запалити в ній до того бажання. Але хто знає кепсько й поступово збувся глузду, гадаючи його розвинути, той за свою, дурість заплатив надто дорого, аби коли-небудь відмовитися від неї[65]. Розум, пригнічений тягарем вченого неуцтва, ніколи не підноситься до істини. Він утратив нахил, що поривав його до неї. Поновлення колишнього знання зв'язане почасти з забуттям знання теперішнього. Щоб запровадити до пам'яти певне число істин, незрідка потрібно буває замінити ними таке саме число помилок. А така заміна потребує часу, і коли вона, зрештою, відбувається, надто пізно стаєш людиною. Дивує той вік, коли ставали людиною греки та римляни. Які то різні таланти виявляли вони зовсім молодими! Олександер, на той час уже письменник і великий полководець, у двадцять років розпочинав завоювання Сходу. В цьому ж віці Сціпіони й Ганнібали укладали великі проекти й доконували великі заходи. Ще не дійшовши змужнілости, Помпей, переможець у Европі, Азії і Африці, окривав своєю славою світ. То як же ті греки й римляни, заразом письменники, промовці, полководці й державні діячі, робилися здатними до всіх найрізніших урядів своєї республіки, виконували їх і часто навіть зрікалися їх у такому віці, коли жаден громадянин не спроможен був би тепер їх відбувати? Може, колишні люди відрізнялися від теперішніх? Може, організація їхня була довершеніша? Безперечно, ні; бо в науках і мистецтвах мореплавства, фізики, годинникарства, математики тощо новітні люди, відома річ, переважають давніх.

Отож ту вищість у моралі, політиці й законодавстві, яку ці останні так довго зберігали, слід розглядати як наслідок їхнього виховання. Тоді ж не схоластикам, а філософам звіряли освічувати молодь. Завдання тих філософів було творити героїв і великих громадян. Учнева слава осявала й учителя; то була його винагорода.

---

[65] Один молодий художник змалював у кепській манері свого вчителя картину й показав її Рафаелеві. “Якої ви думки про цю картину?” – спитав він. – “Що ви незабаром тямили б що-небудь, якби не навчилися нічого”, – відповів Рафаель.

Не те вже тепер завдання у вихователя. Чи зацікавлений він запалювати душу і розум своїх учнів? Аж ніяк. Що він хоче? Послабити їх характер, поробити їх марновірами, приборкати крила їхнього духу, подушити в їхньому розумі всяке правдиве знання[66], а в серці їхньому – всяку патріотичну чесноту.

Золотий вік схоластики був віком неуцтва, що вкривала темрявою землю перед Лютером і Кальвіном. Тоді, каже один англійський філософ, марновірство обладувало всіма народами. "Люди, обернуті, як Навуходоносор, на худобу й на мулів, були осідлані, загнуздані й навантажені важкою ношею. Вони стогнали під тягарем марновірства, але, зрештою, деякі з мулів таки стали цапа й скинули заразом і вантаж, і вершника".

Годі сподіватися будь-якої реформи у вихованні, поки його звірено схоластикам. При таких вихователях викладова наука буде завжди лише наукою помилок, і давні зберігатимуть над новітніми людьми як у моралі, так і в політиці та законодавстві вищість, якою вони завдячують не вищості організації, а, казав я вже, вищості своєї освіти.

Я показав порожнечу лженаук.

Я дав відчути важливість цієї праці.

Мені лишається сказати про її сухість.

Про сухість цього предмету та про трудність трактувати його

Розгляд питання, яке я собі поставив, потребує докладного й поглибленого обговорення. Всяке ж обговорення такого роду нудне.

---

[66] Мало є країн, де вивчають науку моралі й політики. Рідко коли дозволяють юнакам вправляти свій розум на такого роду предметах. Священство не хоче, щоб вони набули звички мислити. Слово "розумний" зробилося тепер синонімом "безвірного". Духівництво здогадується, що підвалини віри, мов ті крильцята в Меркурія,
надто хисткі для того, щоб її підтримувати. "Щоб бути філософом, – каже Мальбранш, – треба виразно бачити, а щоб бути релігійним, треба сліпо вірити". Мальбранш і не помічає, що з свого релігійного він робить дурня. Справді, в чому полягає дурість? У вірі без достатньої підстави для віри. З цього приводу мені вкажуть на "вугляреву віру". Але вугляр був у осібних обставинах – він говорив з Богом; Бог осявав його внутрішньо. Отже всякий, хто, не будучи цим вуглярем, хвалиться сліпою вірою та релігійністю "з поговору", той пишається своєю дурістю.

Французький вислів "вуглярева віра" означує, власне, непохитну наївну віру й походить з легенди про вугляра, на якого напосівся диявол і який незмінно відповідав: "Я вірю у все, в що вірить церква". ***Прим, перекл.***

Коли людина, справді прихильна до людськости й призвичаєна вже до втомної уважности, прочитає цю книгу без відрази – яз того не здивуюся. Її пошани, безперечно, мені вистачить, якщо вже я, дбаючи про корисність цієї праці, не подумав спочатку про те, щоб зробити її приємною. І якими квітами можна прибрати таке поважне та серйозне питання? Я хотів би просвітити звичайну людину, але майже в усіх націях ця людина нездібна до уважности – до того, що вимагає від неї пильности, в неї пропадає смак. І саме цей відмінок людей у Франції найпоширеніший.

Я прожив у Парижі десять років; тоді в ньому не панував ще дух святенництва й фанатизму. А тепер, коли вірити людському поговору, це у Франції дух доби. Щодо людей світських, то вони дедалі байдужіші до творів міркування. Ніщо не вражає їх, крім малюнків смішного[67], яке задовольняє їхню злостивість, не порушуючи їхніх лінощів. Тож відмовляюся від надії сподобатись їм. Хоч би якого завдавав я собі клопоту, а ніколи не зміг би повити достатньою приємністю такий сухий і поважний предмет.

Зауважу, проте, що, коли судити про французів по їхніх творах, то народ цей або менш легковажний та суєтний[68], ніж то гадають, *або* ж дух

---

[67] Потішитися хвилинку з малюнків смішного – то річ хороша. Всяка добірна картина такого роду являє собою великий розум у художника, що змальовує її. Що йому повинне суспільство? – знак подяки та слави, відповідний до лиха, від якого його звільняє смішне, скероване на ті чи ті хиби. Але нація, що надала б важливости цій послузі, себе саму зробила б смішною. “Що важить,– каже один англієць,– що в якогось буржуа звичай несвітський, що якийсь чепурун вишуканий у вбранні, а якась кокетка, зрештою, маніжна? Вона може червоніти, бліднути, ставити мушки на обличчя і жити із своїм коханцем, не загарбуючи моїх достатків і не зменшуючи моєї торгівлі. Нудне шуршання віяла, що розгортається і складається без упину, аж ніяк не похитує наших конституцій”. Нація, що надто клопочеться жіночим кокетством та чепурунським фатівством, то безперечно нація суєтна.

[68] Всі нації закидали французам суєтність. “Якщо француз, – казав колись де Савіль, – такий суєтний, еспанець – такий поважний і підозрілий, англієць – такий серйозний і глибокий, то це наслідок різних форм їхнього врядування. Людина,цікава до коштовностів та беззмістовних розмов, оселитися мусить у Парижі; той же, хто любить бичувати себе й бачити, як спалюють його подоб, мешкати мусить у Мадріді та Лісбоні; а хто хоче мислити й послугуватися здібністю, яка головно відрізняє людину від звіря, жити мусить у Лондоні”. За паном де Савілем, “є тільки три, гідні міркування, речі, - природа, релігія та уряд. А француз, – додає він, – про ці речі незважується мислити. Отже його безглузді для чоловіків книги можуть розважити тільки жінок. Свобода єдина підносить розум нації, а розум нації – розум її письменників. Душі у Франції позбавлені енергії. Єдиний шановний автор, якого я в

його вчених геть відрізняється від духу нації. Ідеї цих останніх видалися мені великими й піднесеними. Хай же вони пишуть і будуть певні, попри національні сторонності, що скрізь (найдуть справедливих цінувачів їхньої заслуги. Тільки одне їм раджу – щоб зважувались іноді зневажати пошану однієї нації і незабували, що справді широкий розум спиняється тільки на речах, усім народам цікавих.

До таких належить і річ, що я трактую. Я нагадуватиму засади "Розуму" тільки затим, щоб їх ще поглибити, показати їх з нового погляду та добути з них нові наслідки. […]

(Гельвецій К.А. Про людину, її розумові здібності та її виховання / Перекл. З французької Валер'яна Підмогильного. – К.: Основи, 1994. – С.23-29)

БЛЕЗ ПАСКАЛЬ

(1623–1662)

***Блез Паскаль** – французький філософ, думки якого формували принципово нове бачення людини та світу; богослов, апологет християнства; геніальний вчений; літератор. "Самий характер апеляції філософа до людського раціо, до мислення не як до засобів панування…, а як до моральних орієнтирів, незамінних дороговказів людяності" – наголошує В.Малахов – передусім робить філософію Паскаля актуальною для сьогодення.*

VI. ВЕЛИЧ

105-342 Якби тварина чинила з уму те, що чинить з інстинкту, і якби говорила з уму те, що говорить з інстинкту, – щодо ловів і задля остереження товаришів, що здобич знайшлася чи загубилася, вона говорила б, звісно ж, і про речі, що викликають у неї ще більше емоцій, наприклад, сказала б: "перегрезіть цей мотуз, який мене стискає, до якого не можу дотягнутися[69]"

110-282 Ми пізнаємо істину не лише через раціо, а ще й через серце. У цей останній спосіб ми пізнаємо перші принципи, і даремно раціональне міркування, не беручи в цьому участі, силкується їх подолати…

них люблю, це Монтань. Мало хто з його співгромадян годен захоплюватися з нього, – щоб почувати його, треба мислити, а щоб мислити, треба вільним бути".

[69] Паскаль тут розвиває тези Декарта про тварин-автоматів, що не мають душі.

Ось чому ті, кому Бог дарував релігію через почуття серця, блаженні й переконані вельми законно, тим же, хто її не має, ми можемо її дати лише через раціональне міркування[70], очикуючи, доки Бог дасть їм її через почуття серця, без чого віра є тільки людською і безкористовною для спасіння.

113-348 Тростина, що мислить.

Не у просторі повинен я шукати своєї гідності, а в упорядкуванні власного мислення. Я не матиму переваги, посідаючи на землі. Простором усесвіт осягає і поглинає мене як точку; мисленням я осягаю його.

118-402 Велич людини в самій її пожадливості, в умінні видбути з неї гідну захоплення впорядкованість і змалювати через неї картину милосердної любові.

XV. ПЕРЕХІД

193-98 Упередженість уводить в заблуд.

Прикро бачити, що всі люди мають у голові лише засоби, а зовсім не мету. Кожний гадає, як йому бути на рівні свого <суспільного> становища; але щодо вибору становища і вітчизни вирішує доля.

Шкода бачити, що стільки турків, єретиків, невірних дотримуються штибу <життя> своїх батьків з тієї лише підстави, що їх налаштували, що він найкращий; саме так кожному призначається його становище <в суспільстві> – слюсаря, солдата тощо…

194-208 Чому обмежене моє пізнання, мій зріст, чому моє життя триває до ста років, а не до тисячі? Яка підстава у природи дати мені саме таку тривалість і обрати саме це середовище у нескінченності, а не інше, бо немає підстави, щоби вибрати одне <з-поміж них>, а не інше, ніщо не принаджує більше за інше.

[70] Теза про можливість переконати невірних лише через раціональне міркування є спільною для Паскаля й Декарта., який вважав, “що два питання – про Бога і душу –… слід доводити радше за допомогою філософії, ніж теології”.

195-37 *{Про все потроху.}*

{Скоро не можна бути універсальним і знати все, що можна знати про все, треба знати про все потроху, бо куди ліпше знати бодай щось про все, ніж знати все про щось одне[1]*. Така універсальність найкраща. Якби можна було мати те і те, ще краще; але якщо треба вибирати, треба вибрати оте перше <становище>. І світ знає це і так робить, адже світ часто добрий суддя.}*

196-86 *{Моя фантазія змушує мене ненавидіти того, хто харчить, або того, хто сопе під час трапези. Фантазія – річ вельми вагома. Як же ми з цього скористаємося? Піддамося її вагомості, бо вона природна?Ні, вчинимо їй опір...}*

198-693 Н.5[71].

Бачачи засліплення і мізерію людини, споглядаючи увесь безмовний всесвіт і людину без світла, полишену на саму себе, заблукану в цьому закапелкові всесвіту, без знання про те, хто її сюди закинув, і про те, що вона тут робить, що з нею станеться по смерті, нездібну до будь-якого пізнання, я жахаюся, мов людина, яку сонною перенесли на пустельний жахливий острів і яка, прокинувшись, не знає, *{де вона}* і як їй вибратися звідси. Й у зв'язку з цим у мене викликає захоплення те, яким чином може хтось не впасти у безнадію в такому мізерному становищі. Бачу інших осіб біля себе, подібної природи. Питаю їх, чи вони обізнані більше за мене. Вони відповідають, що ні; й одразу по тому ці заблукані нікчеми, розглянувшись довкола і побачивши якісь приємні <для них> предмети, віддаються їм і прив'язуються до них. Я ж не зумів здобутися на таке прив'язання і, зваживши, наскільки ймовірніше, що існує щось інше, ніж те, що бачу, шукав, чи Бог не зоставив якоїсь ознаки Себе.

Бачу численні релігії, <одна одній> супротивні, і отже, всі хибні, за винятком однієї. Кожна хоче, щоби в неї увірували з її власного авторитету і погрожує недовіркам. Відтак я їм не вірю. Кожен може це сказати. Кожний може сказати, що він пророк, але я бачу релігію християнську, в якій знаходжу пророцтва, а це не кожен може зробити.

[71] Це скорочення зазвичай розшифровують як “розділ про людину, параграф 5 “

199-72 Н. 9.

(2)Несумірність людини.

(3){Ось *куди приводить нас природне пізнання.}*

(4){Якщо воно не істинне, то нема істини в людині, якщо ж істинне, вона знаходить у ньому великий привід для упокорювання, відтак> змушена принижувати себе в той чи інший спосіб.}

(5){І скоро вона не може <постійно> продовжувати існувати,не вірячи йому, я хочу, щоби, перед початком глибших досліджень природи, вона якось на дозвіллі серйозно розглянула її та подивилася б ще й на саму себе і, порівнявши ці два об'єкти, склала судження, чи є між нею і природою якась сумірність...}

(6) Хай же людина спогляне всю природу у її високій і зуповній величі, хай відведе зір від низьких предметів, що її оточують. Хай подивиться на те осяйне світло, як вічна лампада, поставлене освітлювати всесвіт; нехай земля здасться їй тоді цяткою проти величезного обводу, який та зірка описує, і хай подивує тому, що цей величезний обвід сам є тільки дрібненькою цяткою проти описуваного зірками, що котяться небесною тверддю. Але коли наш погляд зупиниться тут, хай виображення йде далі: радше воно втомиться збагати, ніж природа вичерпається постачати <для нього поживу>. Весь цей видимий світ є лише непомітною дробинкою на розлогому лоні природи. Жодна ідея не наблизиться до нього; дарма ми надимали б наші збагання понад усі виображувані простори; ми надмемо тільки атоми у порівнянні з реальністю речей. Це нескінченна сфера, центр якої скрізь, а кружина ніде. Зрештою, це найбільший з почуттєвих проявів усемогутності Бога, так, що наше виображення губиться в цій думці.

(7) Хай людина, повернувшись до себе, розгляне, хто вона проти того, що є, нехай подивиться на себе як на того, хто є тут <випадковим> забродою, і хай з цієї маленької темниці, в яку її вміщено, я маю на увазі всесвіт, навчиться оцінювати землю, царства, міста і себе саму, складати собі справедливу ціну.

(8) Що таке людина у нескінченності?

(9) Але покажемо їй інше, диво, таке ж дивовне: хай дослідить вона речі найдрібніші з відомого їй, хай кліщик покаже їй на своєму

крихітному тільці частини незрівнянно менші, ноги з суглобами, вени на цих ногах, кров у цих жилках, гумори у цій крові, краплі в цих гуморах, пару в цих краплях; хай, поділяючи далі ці останні, вичерпає вона свої сили у цих збаганнях і хай останній предмет, до якого зможе дійти, стане предметом нашої дискурси. Мабуть, вона думатиме, що це вже гранична малість у природі.

(10) Я ж хочу показати їй там нову безодню. Я хочу змалювати їй не лише видимий усесвіт, а й незмірність, яку можна природно збагнути в обрубі цієї часточки атому; нехай побачить у ній нескінченну <кількість> світів, кожен з яких, у тій самій пропорції, що й світ видимий, має свою небесну твердь, свої планети, свою землю, а на цій землі – тварин і, нарешті, кліщів, у яких вона віднайде те саме, що знайшла в тих перших; і так далі без кінця і спочинку, хай загубиться в цих дивах, таких же дивовижних у своїй малості, як інші у своєму <неозорому> обширі. Бо як не здивуватися, що наше тіло, яке допіру було несприйманною цяткою у світі, непомітнім своєю чергою на лоні всього, стає тепер колосом, снігом або радше всім у стосунку до недосяжного для нас ніщо? Хто розглядатиме себе отак, злякається самого себе і, розглядаючи себе зведеним до наданої йому природою <тілесної> маси, <розмішеної> між двома безоднями, нескінченністю і нічим, затремтить на вид цих див, і я гадаю, що, змінивши цікавість свою на подив, він буде схильніший споглядати їх у мовчанні, ніж зарозуміло досліджувати.

(11) Бо що ж таке, врешті, людина у природі? Ніщо проти нескінченності, все проти ніщо, середина між нічим і всім, нескінченно віддалена від осягнення країв; мета речей і їхні принципи для неї неприступно сховані у непроникній таємниці.

(12) Однаково з цим – нездібна бачити і те ніщо, з якого її вирвано, і ту нескінченність, яка її поглинає.

(13) Що їй тепер робити, як не постерігати якусь позірність середини речей, навіки втративши надію пізнати як її принцип, так і її мету. Всі речі вийшли з ніщо і прямують у нескінченність. Хто простежить цю дивовижну ходу? Тільки Творець цих див осягає їх. Ніхто інший не спроможеться на це.

(14) Але за браком споглядання цих нескінченностей, люди зухвало схильні досліджувати природу, ніби вони мають бодай якусь сумірність із нею.

(15) Дивна річ: вони захотіли осягнути принципи речей і від них дійти до пізнання всього – у зарозумілості такій же нескінченній, як і їхній предмет. Поза сумнівом, такий намір неможливий без зарозумілості або без здібності такої ж нескінченної, як і природа.

(16) Освічений осягає, що скоро природа вибила образ свій і свого Творця на всіх речах, вони майже всі мають щось від її подвійної нескінченності. Так, ми бачимо, що всі науки нескінченні за обширом своїх досліджень, бо хто ж сумнівається, що геометрія, наприклад, містить нескінченну нескінченність теорем для доведення. Вони однаково нескінченні у многості, як і у витонченості своїх принципів: хто ж бо не бачить, що ті, яких вважають останніми, не тримаються самі собою, а спираються на інші, ті ж, маючи ще якісь за опертя, не дадуть ніколи <з'явитись> останньому принципові?

(17) Але ми робимо останніми ті, що видаються <такими> раціо, тим же робом, що й у матеріальних речах, де називаємо неподільною ту точку, поза якою вже почуття наші нічого не постерігають, хоча вона подільна до нескінченності за своєю природою.

(18) З цих двох нескінченностей у науках куди відчутнішою є нескінченність великого, ось чому небагато хто наважується запевняти, що знає всі речі. Я говоритиму про все, – сказав Демокріт.

(19) Натомість нескінченність у малому видима куди менше. Філософи значно частіше зазіхали досягнуть її, але всі спіткнулися саме на цьому. Звідси виникли такі звичні назви: “Про принцип речей”, “Про принципи філософії” та подібні до них, насправді такі ж пишномовні, хоча менш показні, як оця, що <відверто> муляє очі: De omni scribili.[72]

(20) Ми, природно, вважаємо себе за здібніших дістатись центру речей, аніж охопити їхню кружину бо видимий обшир світу видимо перевищує нас. А що малі речі перевищуємо ми, то і вважаємо себе за здібніших опанувати їх, проте щоб дійти до ніщо не менше здібностей треба, ніж щоби дійти до всього. І до того, і до того потрібна

[72] Про все, що піддається описові (лат.)

нескінченна здібність, й мені здається, що хто б осягнув останні принципи речей, міг би дійти і до пізнання нескінченності. Одне залежить від другого і одне приводить до другого. Крайнощі, віддаляючись одна від одної, сходяться і єднаються, і віднаходять одна одну в Бозі й тільки в Бозі.

(21) Пізнаймо ж свої можливості. Ми є чимось, але не всім. Те, чим ми маємо бути, застує нам пізнання перших принципів, які родяться з ніщо, а та миттєвість, протягом якої ми маємо бути, приховує від нас вигляд нескінченності.

(22) Наш інтелект займає в порядку речей інтелігібельних те саме місце, що наше тіло у обширі природи.

(23) Ми обмежені на будь-який копил; цей стан якраз посередині між двома крайнощами віднаходиться в усіх наших спроможностях. Наші почуття не помічають нічого крайнього; надмірний шум нас оглушує, надмірне світло засліплює, надто далека і надто близька одлеглість перешкоджає зорові. Як надто повільна, так і надто шпарка промова затьмарює почуття; забагато правди дивує нас. Я знаю тих, хто не може зрозуміти, що, як від нуля відняти чотири, залишиться нуль[73]. Перші принципи для нас надто очевидні; надмірна втіха знуджує; надмірне співзвуччя немиле разить у музиці; надмірна благодія дратує. Ми хочемо мати з чого заплатити борг з надвишкою. Beneficia eo usque laeta sunt dum videntur exsolvi posse. Ubi multrum antevenere pro gratia odium redditur[74]. Ми не відчуваємо ані крайнього тепла, ані крайнього холоду. Надлишкові якості – вороги наші, і то невідчутні, не відчуваючи їх більше, ми страждаємо від них. Надмірна молодість і надмірна старість, надмірне і надміру мале навчання – завади розумові.

(24) Нарешті, крайні речі для нас ніби не існують, і ми ніби не існуємо щодо них: вони тікають від нас, або ми від них.

(25) Такий наш істинний стан: ось що робить нас нездібними і знати напевне, і не знати абсолютно <нічого>. Ми пливемо широким

[73] Йдеться про нуль не в алгебраїчному, а так би мовити, в абсолютному значенні, коли він постає як синонім ніщо. В цьому сенсі віднімання нуля неможливе, віднявши будь-яке число від ніщо, отримуємо ніщо.

[74] Тацит, Аннали IV, 18: “Благодіяння приємні лише тоді, коли бачиш, що спроможний за них заплатити; коли ж справа стоїть інакше, то замість удячності віддаєш за них ненависть” (лат.).

простором, завжди непевні й нерішучі, кидані з краю в край; за яку б межу не думали ми вчепитися, вона враз хитається і віддаляється від нас; якщо поженемося за нею, вона уникає наших спроб її схопити, вислизає від нас і пускається у вічну втечу; нічого для нас не зупиняється. Такий стан природний для нас, і однак – найсупротивніший нашим схильностям. Ми палаємо жагою знайти тверду опору[25] і останній несхитний базис, щоби збудувати на них вежу, що здіймається в нескінченність, але весь наш підмурок тріскається і земля розверзається проваллям.

(26) Не шукаймо ж упевненості й сталості; наше раціо завжди розчаровується <у сподіваннях> непостійністю позірностей: ніщо не в змозі утвердити скінченне між двома нескінченностями, які обіймають його і тікають від нього.

(27) Добре осягнувши це, гадаю, кожен з нас спокійно триматиметься за той стан, в якому вмістила його природа.

(28) А що та середина, яка припала нам в уділ, завжди відлегла від країв, то чи важливо, що хтось <із нас> має трохи більше розуміння речей, якщо дивиться на них і схоплює їх з трохи вищого <пункту>: чи не буде він завжди нескінченно віддаленим від краю і чи тривалість нашого життя не так само нескінченно жалюгідніша від вічності, хоч би й була на десять років більшою?

(29) З погляду цих нескінченностей, всі скінченності рівні між собою; і я не бачу, чому радше застановлювати своє виображення на тій з них, ніж на іншій. Саме порівняння між нами і скінченністю, завдає нам прикрості.

(30) Якби людина вивчала себе, то побачила б, наскільки вона нездібна просунутися далі. Як могла б частина пізнати ціле? Але вона, мабуть, сподіватиметься пізнати бодай ті частини, яким сумірна? Проте всі частини світу так співвіднесені та зчеплені одна з одною, що неможливо, як на мене, пізнати одну без іншої і без цілого...

(31) Людина, скажімо, має якийсь стосунок до всього, що знає. Вона потребує місця, щоби в ньому перебувати, часу, щоби тривати, руху, щоби жити, елементів, що її утворювали б, тепла і їжі, щоби харчуватися, повітря, щоби дихати. Вона бачить світло, відчуває тіла, все, зрештою, якимось чином поєднане з нею. Отже, щоб пізнати

людину, треба знати, звідки випливає, що вона потребує повітря, щоби зберігати існування, а щоб пізнати повітря, треба знати, чим воно пов'язане з життям людини тощо.

(32) Полум'я не збереже існування без повітря; отож для пізнання одного треба пізнати інше.

(33) Отож, скоро всі речі є спричиненими і такими, що спричиняють, зазнають допомоги і вділяють її, є опосередкованими і неопосередкованими, і все взаємно підтримується природним і невідчутним зв'язком, який пов'язує найвіддаленіше і найвідмінніше, то неможливо, як на мене, пізнати частини, не знаючи цілого, так само як пізнати ціле, не пізнавши окремих частин.

(34) *{Вічність речей у самих собі або в Богові теж мусить дивувати наш куций вік. }*

(35) {Стала і постійна непорушність природи у порівнянні з безперервністю зміни, яка відбувається в нас, мусить призводити до того ж наслідку. }

(36) А нашу неспроможність у пізнанні речей завершує те, що вони прості в самих собі, ми ж складені з двох протилежних і різнорідних природ: з душі й тіла. Бо неможливо, щоб та частина, яка у нас раціонально розмірковує, була іншої природи, ніж умової, а якби хтось твердив, що ми просто тілесні, це відсунуло б нас набагато більше від пізнання речей, бо нема нічого незбагненнішого, ніж казати, що матерія пізнає сама себе. Неможливим для нас є пізнання того, як вона себе пізнавала б.

(37) Таким чином, якщо ми є просто матеріальними, то не можемо зовсім нічого пізнати; якщо ж нас складено з уму і матерії, то не можемо досконало пізнати прості – умові чи тілесні – речі.

(38) Ось чому майже всі філософи плутають ідеї <цих> речей і мовлять про речі тілесні як про умові, а про умові як про тілесні; адже вони сміливо кажуть, що тіла прагнуть униз, тяжіють до свого центру, утікають від руйнації, бояться порожнечі, мають схильності, симпатії, антипатії, тобто все те, що притаманне лише умам. Кажучи ж про уми, вони розглядають їх так, ніби ті <перебувають> в якомусь місці, та ще й приписують їм рух від одного місця до іншого, а це притаманне тільки тілам.

(39) Замість сприймати ідеї цих речей, як чистих, ми обарвлюємо їх нашими якостями і відбиваємо нашу складену істоту на всіх простих речах, які споглядаємо[75].

(40) Хто не вважав би, бачачи нас складеними з уму і тіла, що ця суміш легко осягненна для нас? А проте це річ, яку ми осягаємо найменше; людина для себе самої найдивовижніший предмет у природі, бо, не в змозі пізнати, що таке тіло, ще менше – що таке ум, а менше, ніж будь-що – у який спосіб тіло може бути поєднане з умом. Це вершина її труднощів і, тим не менш, то її власна істота: modus quo corporibus adhaerent spiritus comprehendi ab homine non potest, et hoc tamen homo est.[76]

(41) *{Ось частина з-поміж тих причин, що роблять людину настільки немічною щодо пізнання природи. Остання є нескінченною у подвійний спосіб, перша скінченна і обмежена, друга триває і вічно зберігається у своєму бутті, перша минуща і смертна. Речі у їхній окремішності псуються і змінюються щомиті. Вона ж бачить їх лише мимохідь. Кожна з них має свій принцип і свою ціль. Вона ж не збагае ані того, ані того. Вони прості, вона ж складається з двох різних природ. }*

(42) Зрештою, аби довершити цей доказ нашої слабкості, я закінчу такими двома заувагами...

200-347 Н. 3.

Людина є тільки тростина, найслабша у природі, але це тростина, що мислить. Щоб її розчавити, не треба озброюватися цілому всесвітові: одного випару, однієї краплі води досить, щоб її вбити. Але якби навіть усесвіт її розчавив, людина була б усе ж чимсь значно шляхетнішим ніж те, що її вбиває, бо вона знає, що вмирає, і знає про ту перевагу, яку всесвіт має над нею. Всесвіт же про це не знає нічого.

Отже, вся наша гідність полягає в мисленні. З цього треба нам виходити, а не з простору і часу, яких нам не наповнити. Намагаймося ж добре мислити: ото <перший> принцип моралі.

(Блез Паскаль. Думки. – Київ: Дух і Літера, 2009. С.40-43, 72-80)

---

[75] Цю тезу можна сприймати як провісницю не лише Кантового вчення про принципову непізнаванність “речей в собі” , а й “філософії підозри”, що набула класичного вигляду в 19 ст. (Маркс, Ніцше, Фройд)…

[76] Аврелій Августин. Про місто Боже XXI, 10: “Спосіб, яким єднається тіло з духом, неосягненний для людини, хоча саме цим єднанням і є людина” (лат.)

2. 6. ІЗ НІМЕЦЬКОЇ КЛАСИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ

ІММАНУЇЛ КАНТ

(1724 – 1804)

Іммануїл Кант *– німецький філософ, засновник німецької класичної філософії. Проголосив, що пізнання і знання постають результатом людської (насамперед – розумової) активності. Наголошував на відносності знання. У сфері моралі Кант сформулював "категоричний імператив" ("остаточне повеління"): "Чини завжди так, щоб максима (тобто вираз у формі принципу) твоєї волі могла мати також і силу... всезагального закону".*

КРИТИКА ПРАКТИЧНОГО РОЗУМУ[77]

IV. Безсмертя душі як постулат чистого практичного розуму

Здійснення найвищого добра у світі є необхідний об'єкт волі, визначуваної моральним законом. А в ній [у волі] повна відповідність налаштувань з моральним законом є найголовніша умова найвищого добра. Вона, отже, має бути так само можлива, як і її об'єкт, бо міститься в тій самій заповіді – сприяти тому [добру]. Повна ж відповідність волі моральному законові є святість – досконалість, на яку не здатна жодна

[77] У запропонованих фрагментах відсутні примітки перекладача та слова мовою оригіналу. – О.Т.

розумна істота чуттєвого світу в жодний часовий момент свого існування. А позаяк вона все ж таки потрібна як практично необхідна, то вона може виступати тільки в прогресі, що йде в нескінченність до тієї повної відповідності, і за принципами чистого практичного розуму необхідно визнавати такий практичний поступ як реальний об'єкт нашої волі.

Але цей нескінченний прогрес можливий тільки за передумови нескінченно триваючого існування й [збереження] особистості [однієї й] тієї самої розумної істоти (того, що називається безсмертям душі). Отже, найвище добро є практично можливим тільки за передумови безсмертя душі, отже, це [безсмертя] як нерозривно сполучене з моральним законом є постулат чистого практичного розуму (під чим я розумію теоретичне, але, як таке, недовідне положення, оскільки воно невід'ємно притаманне практичному закону, а ргіогі безумовно чинному).

Положення про моральне призначення нашої природи, що тільки в прогресі, який іде в нескінченність, можна досягти повної відповідності з моральним законом, вельми корисне не лише з огляду на теперішню [прижиттєву] компенсацію неспроможності спекулятивного розуму, а й у тому, що стосується релігії. Без цього положення або моральний закон цілковито позбавляється своєї святості, – тим, що його перетворюють на поблажливий (вибачливий) і таким чином пристосований до нашої зручності, або ж вивищують своє покликання і водночас очікування до недосяжного призначення, тобто сподіваючися повного набуття святості волі, і губляться в фантастичних, цілком суперечних самопізнанню теософських мареннях, те й інше тільки заважає безупинному прагненню до точного й суцільного дотримання строгого, незворушного, та проте не зреалізованого, а істинного веління розуму. Для розумної, але скінченної істоти можливий тільки прогрес до нескінченності від нижчих до вищих ступенів моральної досконалості. Нескінченний, для якого умова часу є ніщо, бачить у цьому нескінченному для нас ряді цілість відповідності моральному законові, і святість, якої невідступно вимагає його веління,

щоб бути відповідним його справедливості в тій частці від найвищого добра, яку він кожному призначає, має виступати цілком в одиничному інтелектуальному спогляданні існування розумних істот. [Усе те,] що тільки й може припадати створеній істоті в тому, що стосується надії на таку частку, було б свідомістю своєї випробуваної налаштованості [на те], щоб на підставі свого дотеперішнього прогресу від гіршого до морально кращого й на підставі пізнаного завдяки цьому незмінного задуму сподіватися[78] подальшого безперервного продовження зазначеного [прогресу], хай хоч доки б тривало її існування, навіть після цього життя, і таким чином бути сповна адекватною волі Бога (без поблажливості або прощення, несумісного зі справедливістю), щоправда, в жодному разі не тут і не в якийсь передбачальний прийдешній часовий момент свого існування, а лише в нескінченності (оглядальної тільки для Бога) свого тривання.

V. Існування Бога як постулат чистого практичного розуму

У попередньому аналізі моральний закон ввів до практичної задачі, приписуваної самим лише чистим розумом, без жодного долучення чуттєвих спонук, а саме до необхідної повноти першої й найголовнішої частини найвищого добра – моральності, і, позаяк ця задача може бути повністю розв'язана лише у вічності, – до постулату безсмертя. Цей самий закон мусить вести й до можливості другого елемента найвищого добра –

---

[78] Переконання в незмінності своєї налаштованості в поступі до добра здається немовби самим по собі неможливим для створеної істоти. Тим-то й християнське віровчення виводить його походження тільки від того самого духу, який спричинює освячення, себто цей твердий задум, а разом з ним свідомість тривкості в моральному прогресі. Але, природно, і тому, хто усвідомлює, що значну частину свого життя, аж до його кінця, він неухильно прогресував до кращого, і то зі справжніх моральних мотивів, — вільно плекати хоч і не впевненість, але втішну надію, що й в існуванні, продовжуваному після цього життя, він триматиметься цих принципів; і хоча він тут у своїх власних очах ніколи не буває виправданий, і не може сподіватися на це коли-небудь при сподіваному майбутньому прирощенні своєї природної досконалості, а разом з нею й своїх обов'язків, та попри те він у цьому поступі, який хоча й стосується відсунутої в нескінченність мети, проте для Бога означає те саме, що [актуальне] володіння, може мати перспективу на блаженне майбутнє; адже саме цим словом послуговується розум, щоб позначати цілковите благо, незалежне від усіх випадкових причин світу, — воно, так само, як і святість, є ідея, яка може міститися тільки в нескінченному прогресі та його тотальності, отже, створеною істотою ніколи сповна не досягається.

до відповідного з тією моральністю щастя, так само безкорисливо, як і раніше, з самого лише безстороннього розуму, тобто [вести] до передумови існування причини, адекватної цій дії, а це означає – постулювати існування Бога як необхідно належне до можливості найвищого добра (а цей об'єкт нашої волі необхідно пов'язаний з моральним законодавством чистого розуму). Ми хочемо переконливо продемонструвати цей зв'язок.

Щастя – це такий стан розумної істоти у світі, коли в цілості її існування все діється згідно з [її] побажанням та волею, отже, [воно] ґрунтується на узгодженості природи з усією метою цієї розумної істоти, як і з суттєвою підставою визначення її волі. Моральний же закон як закон свободи повеліває через визначальні підстави, які повинні бути цілковито незалежні від природи та її узгодженості з нашою спроможністю бажання (як спонуки); але ж діюча розумна істота у світі не є водночас причина самого світу й самої природи. Отже, в моральному законі немає ні найменшої підстави для якогось необхідного зв'язку між моральністю й пропорційним їй щастям істоти, що належить до світу як частина [його] і тому залежна від нього, – саме тому причиною цієї природи через свою волю ця істота не може бути і, що стосується її щастя, не може власними силами зробити природу всуціль узгодженою зі своїми практичними засадами. Проте в практичному завданні чистого розуму, себто в необхідному опрацюванні, скерованому на найвище добро, такий зв'язок постулюється як необхідний: ми повинні намагатися сприяти найвищому добру (яке, отже, усе-таки мусить бути можливим). Отже, постулюється також існування якоїсь причини цілої природи, відмінної від неї [самої], що містить підставу цього зв'язку, а саме точної узгодженості щастя з моральністю. Ця найголовніша причина, однак, повинна містити підставу узгодженості природи не тільки з законом волі розумних істот, а й з уявленням цього закону, оскільки вони покладають його собі за найголовнішу підставу визначення волі, отже, не тільки зі звичаями, за формою, а й [з] їх звичаєвістю як їх мотивом, себто з їх моральною налаштованістю. Отже, найвище добро у світі є можливим лише оскільки визнається найголовніша причина природи, яка має каузальність, згідну з моральною налаштованістю. А істота, здатна до вчинків за уявленням законів, є інтелігенція (розумна істота), і причиновість такої істоти за цим уявленням законів є її воля. Отже,

найголовніша причина природи, оскільки вона мусить передбачатися для найвищого добра, є істота, яка завдяки розсуду й волі є причина (отже, і спричинник) природи, себто Бог. Отже, постулат можливості похідного найвищого добра (найкращого світу) є водночас постулат дійсності первинного найвищого добра, а саме існування Бога. А нашим обов'язком було сприяти найвищому добру, отже, ми мали не тільки право, а й пов'язану з обов'язком як потребою необхідність передбачати можливість цього найвищого добра, яке, маючи місце тільки за умови існування Бога, через те нерозривно пов'язує припущення цього [існування] з обов'язком, себто морально необхідним є визнавати існування Бога.

Тут слід зауважити, що ця моральна необхідність — суб'єктивна, себто є потребою, а не об'єктивна, себто сама не є обов'язком; адже не може бути такого обов'язку – визнавати існування якоїсь речі (це ж бо стосується лише теоретичного вживання розуму). Це також не означає, що визнавати існування Бога, як підстави всякої обов'язковості взагалі, є необхідним (адже вона [ця підстава], як [уже] було достатньо доведено, базується виключно на автономії самого розуму). До обов'язку належить тут лише праця для здійснення й підтримки найвищого добра у світі, добра, що його можливість, отже, можна постулювати, але наш розум вважає її за мислиму не інакше як за передумови найвищої інтелігенції, визнання існування якої, отже, пов'язане зі свідомістю нашого обов'язку, хоча само це визнання належить до теоретичного розуму, єдино з погляду якого воно, розглядане як підстава пояснення, може зватися гіпотезою, а у відношенні до зрозумілості заданого нам моральним законом об'єкта (найвищого добра), відтак потреби в практичному аспекті – вірою, і притому чистою раціональною вірою, бо тільки чистий розум (як за своїм теоретичним, так і за практичним вживанням) є тим джерелом, звідки вона виникає.

З цієї дедукції відтепер стає зрозуміло, чому [давньогрецькі школи ніколи не могли досягти розв'язання своєї проблеми практичної можливості найвищого добра: тільки через те, що правило вживання людською волею своєї свободи вони завжди робили єдиною й самодостатньою підставою тієї [можливості], не потребуючи для цього, на їхню думку, [визнавати] існування Бога. Щоправда, вони мали рацію в тому, що принцип звичаїв встановлювали незалежно від цього постулату, сам для себе, лише з відношення розуму до волі, і, отже, робили з нього

найголовнішу практичну умову найвищого добра; але від того він ще не був цілою умовою його можливості. Епікурейці ж хоча й прийняли цілковито хибний принцип звичаїв — принцип щастя – за найголовніший, а максиму довільного вибору відповідно до схильності кожного видавали за закон, але чинили достатньо послідовно в тому, що так само, – пропорційно до ницості своєї засади, знецінювали своє найвище добро й не очікували більшого щастя, ніж можна здобути завдяки людській кмітливості (до якої належить також стриманість і погамування схильностей), а це щастя, як відомо, досить жалюгідне і, залежно від обставин, має випадати вельми по різному, не рахуючи вже винятків, які їх максими мусили ненастанно допускати й які робили їх непридатними на закони. Стоїки натомість цілком правильно вибрали свій головний практичний принцип, а саме чесноту, як умову найвищого добра, але, уявляючи її [чесноти] ступінь, вимаганий для її чистого закону, повністю досяжним у цьому житті, вони не тільки вивищували моральну спроможність людини під ім'ям мудреця понад усі межі людської природи й визнавали щось таке, що суперечить усякому [нашому] знанню людей, а й передовсім геть не хотіли надавати другому належному до найвищого добра складникові, щастю, значущості окремого предмета людської спроможності бажання, а замість того цілковито унезалежнили свого мудреця, немов якесь божество, свідомого надзвичайності своєї особи, від природи (у тому, що стосується його задоволеності), хоча й піддаючи його життєвим знегодам, але не підкоряючи [їм] (водночас зображуючи його й вільним від зла); і таким чином вони насправді поминали другий елемент найвищого добра – власне щастя, вміщуючи його тільки в діяльності та задоволеності своєю особистою вартістю і, отже, включаючи його у свідомість морального способу мислення, хоча в цьому їх міг би достатньою мірою спростувати голос їхньої власної природи. Вчення християнства[79], якщо його навіть ще не розглядають як віровчення, дає в

[79] Зазвичай вважається, що християнський етичний припис з погляду його чистоти нічим не перевершує морального поняття стоїків; проте відмінність між ними все ж таки вельми помітна. Стоїчна система робила свідомість душевної сили стрижнем, довкола якого повинні були обертатися всі моральні налаштування, і хоча її прихильники й говорили про обов'язки, навіть цілком добре їх визначали, але спонуку та властиву підставу визначення волі вони покладали в піднесенні способу мислення над ни цими спонуками чуттів, [які бувають] панівними лише через душевну слабкість [індивіда]. Чеснота, отже, була в них своєрідним героїзмом мудреця, який підноситься

цьому пункті [таке] поняття найвищого добра (царства божого), що єдино задовольняє найстрогішу вимогу практичного розуму. Моральний закон є священний (непохитний) і вимагає святості звичаїв, хоча вся моральна досконалість, якої може досягти людина, завжди є тільки чеснота, себто відповідна законові налаштованість із поваги до закону, отже, свідомість перманентного нахилу до переступу [його], принаймні браку чистоти, себто домішки багатьох несправжніх (не моральних) мотивів дотримання закону, отже, пов'язана з упокоренням самооцінка, і, значить, стосовно святості, якої вимагає християнський закон, залишає створеній істоті тільки поступ у нескінченність, але саме через те й дає їй право сподіватися нескінченного свого тривання. Цінність налаштованості, сповна відповідної моральному законові, нескінченна, бо всяке можливе щастя в судженні мудрого й усемогутнього розподілювача його не має інших обмежень, окрім браку відповідності розумних істот їхньому обов'язку. Але ж моральний закон сам по собі не обіцяє щастя, адже воно, за поняттями про природний порядок взагалі, не доконечно пов'язане з дотриманням того [закону]. А християнська етика заповнює цю прогалину (відсутність другого необхідного складника найвищого добра)

над тваринною природою людини і який є самодостатнім, хоча й навчаючи обов'язків інших, але сам будучи піднесений над ними і не підвладний жодній спокусі переступити моральний закон. Проте всього цього вони не могли б зробити, якби уявляли собі цей закон в тій чистоті й строгості, як це чинить припис Євангелія. Якщо під ідеєю я розумію таку досконалість, що нічого адекватного їй не може бути дано в досвіді, то моральні ідеї від цього не є чимось позамежним, себто таким, навіть поняття про що ми ніколи не можемо визначити достатньо або про що невідомо, чи відповідає йому взагалі якийсь предмет, — як [у випадку, коли йдеться про] ідеї спекулятивного розуму, — навпаки, як прообрази практичної досконалості [моральні ідеї] слугують за необхідну провідну нитку для моральної поведінки й водночас за мірило порівняння. Якщо ж я розглядатиму християнську мораль з її філософського боку, то, порівнювана з ідеями грецьких шкіл, вона бачитиметься так: ідеї кініків, епікурейців, стоїків і християн суть [відповідно] природна простота, кмітливість, мудрість і святість. Що стосується шляху досягнення цього, то грецькі філософи так відрізнялися одні від одних, що кініки [обирали] для цього посполитий людський розсуд, інші — лише шлях науки, одначе ті й ті, отже, вважали достатнім для цього саме лише вживання природних сил. Християнська мораль, через те, що вона встановлює свій припис (як то й має бути) таким чистим і непоблажливим, віднімає в людини впевненість, принаймні в тутешньому житті, бути повністю адекватною йому, але ж, із другого боку, й підбадьорює її: якщо ми чинимо так добре, як це є в нашій спроможності, ми можемо сподіватися, що те, що не є в нашій спроможності, прийде нам на допомогу десь-інде, нехай ми й не знаємо, яким чином. Арістотель і Платон розходилися тільки в тому, що стосується походження наших етичних понять.

демонстрацією світу, у якому розумні істоти цілою душею присвячують себе моральному законові, як божого царства, де природа й звичаї приходять у чужу для кожного з них зосібна гармонію завдяки святому спричинникові, який вможливлює похідне найвище добро. Святість звичаїв указується їм [розумним істотам] як провідна нитка вже в цьому житті, але пропорційне їй благо, блаженство, презентується як досяжне тільки у вічності, бо та [святість] завжди має бути прообразом їх поведінки в кожному стані, і просування до неї є можливим і необхідним уже в цьому житті, але блаженства під ім'ям щастя у цьому світі досягти аж ніяк не можна оскільки йдеться про нашу спроможність), і тому воно робиться лише предметом надії. Незважаючи на це, сам християнський принцип моралі є не теологічний – отже, [він є] не гетерономія, а автономія чистого практичного розуму самого по собі, бо пізнання Бога та його волі вона робить не підставою цих законі, а тільки [підставою] досягнення найвищого добра за умови дотримання їх, і навіть властиву спонуку дотримання зазначених законів покладає не в побажаних вислідах цього [дотримання], а лише в уявленні обов'язку як такого, що то єдино в незрадливому виконанні його полягає гідність здобуття останніх.

У такий спосіб моральний закон через поняття найвищого добра як об'єкт і кінцеву мету чистого практичного розуму веде до релігії, себто до визнання всіх обов'язків як божих велінь, не як санкцій, себто свавільних, самих по собі випадкових розпоряджень чужої волі, а як самих по собі сутнісних законів кожної вільної волі, які, одначе, попри те мусять розглядатися як веління найвищої істоти, бо досягти найвищого добра, яке моральний закон нас зобов'язує встановлювати як предмет наших прагнень, ми можемо сподіватися тільки від [сприяння] морально досконалої (святої й милостивої) і воднораз всевладної волі, і, отже, завдяки узгодженості з цією волею. Тут також усе залишається через те безкорисливим і заснованим суто на обов'язку; і не потрібно класти в основу, як спонуки, страх або надію, котрі, якщо вони стають принципами, цілковито знищують усю моральну цінність вчинків. Моральний закон повеліває мені робити кінцевою метою всякої поведінки найвище можливе в певному світі добро. Але я можу сподіватися на здійснення цього [добра] не інакше як завдяки відповідності моєї волі з волею святого й милостивого спричинника світу; і хоча в понятті найвищого добра як понятті певного Цілого, у якому найбільше щастя

уявляється пов'язаним з найбільшою мірою етичної (можливої в створених істотах) досконалості в найточнішій пропорції, міститься й моє власне щастя, та все ж таки не воно, а моральний закон (який, навпаки, строго обмежує умовами моє необмежене бажання щастя) є підставою визначення волі, яка призначена до сприяння найвищому добру.

Тим-то й мораль, власне, є вчення не про те, як ми повинні робити себе щасливими, а про те, як ми повинні стати гідними щастя. Тільки тоді, коли до неї долучається релігія, з'являється й надія коли-небудь зазнати щастя тією мірою, якою ми турбувалися про те, щоб не бути негідними його.

Гідним володіння якоюсь річчю або станом хтось є в тому разі, коли факт цього його володіння узгоджується з найвищим добром. Тепер можна легко збагнути, що всяка [така] гідність зумовлюється етичною поведінкою, бо в понятті найвищого добра вона становить умову [всього] позосталого (що належить до стану [людини]), а саме причетності до щастя. А звідси випливає, що мораль саму по собі ніколи не слід трактувати як учення про щастя, себто як настанову щодо того, як зазнати щастя; адже вона має справу виключно з раціональною умовою останнього, а не з засобом Його досягнення. Але коли вона (тільки накладаючи обов'язки, а не даючи корисливим бажанням вказівок [для їх здійснення]) викладається повністю, — щойно тоді, після того, як пробуджено засноване на законі моральне бажання сприяти найвищому добру (спровадити до нас царство боже), [бажання,] яке раніше не могло постати в жодній корисливій душі, і ради цього бажання зроблено крок до релігії, – тоді цю етику можна назвати й вченням про щастя, бо надія на нього починається щойно тільки з релігією.

Звідси можна також виснувати, що коли хтось питає про кінцеву мету Бога в створенні світу, то [у відповідь] треба назвати не щастя розумних істот у ньому, а найвище добро, яке до того бажання цих істот додає ще одну умову, а саме бути гідним щастя, себто моральність цих самих розумних істот; що то єдино вона містить мірило, лише відповідно до якого вони можуть сподіватися зазнати щастя завдяки руці мудрого спричинника. Адже мудрість, розглядана теоретично, означає пізнання найвищого добра, а практично – відповідність волі найвищому добру, тож найвищій самостійній мудрості не можна приписувати мету, яка була б заснована тільки на милості. Адже результат останньої (стосовно щастя

розумних істот) можна мислити тільки за обмежувальних умов узгодженості зі святістю[80] його волі як співмірної з найвищим первинним добром. Тому ті, хто мету створення убачає в божій славі (за умови, якщо її мислять не антропоморфічно, як схильність стати уславлюваним), знайшли, либонь, най ліпший вираз. Адже ніщо не прославляє Бога більше, ніж те, що є найцінніше у світі, – повага до його веління, дотримання святого обов'язку, який покладає на нас його закон, коли до цього додається його [Бога] чудова диспозиція увінчати такий прекрасний порядок відповідним щастям. Якщо останнє (кажучи по-людському) робить Бога гідним любові, то завдяки першому він є предметом поклоніння. Самі люди можуть, щоправда, благодіяннями здобути собі любов, але тільки цим вони ніколи не можуть здобути повагу, тож найбільша доброчинність робить їм честь тільки тим, що во- на віддається відповідно до гідності.

Далі випливає само собою, що в порядку цілей людина (а з нею й кожна розумна істота) є мета сама по собі, себто ніколи ніким (навіть Богом) не може використовуватися тільки як засіб, не будучи при цьому водночас і метою, що, отже, людськість у нашій особі має бути для нас самих святою, – бо людина є суб'єкт морального закону, отже, того, що само по собі святе, з огляду на що й у згоді з чим взагалі щось тільки й може бути назване святим. Адже цей моральний закон ґрунтується на автономії її волі як вільної волі, яка за своїми загальними законами необхідно мусить водночас бути здатною узгоджуватися з [тією] волею, якій вона повинна підкорятися.

VI. Про постулати чистого практичного розуму взагалі

[80]Щоб увиразнити специфіку (йаз ЕідепШйтІісгіе) цих понять, я тут ще зауважу лише, що, позаяк Богові приписують різні властивості, якість котрих бачиться співмірною й для створеного, — тільки що там вони підносяться до найвищого ступеня, як, наприклад, могутність, знання, присутність, доброта і т.д. під назвами всемогутності, усезнання, усюдисущості, усеблагості й т. д., — то все ж та ки є три такі, які виключно й притому без додання [характеристики] величини приписуються Богові, і всі три суть моральні: він є єдино святий, єдино блаженний, єдино мудрий, бо ці поняття вже несуть із собою необмеженість. Відповідно до порядку їх він є, отже, і святий законодавець (і творець), милостивий правитель (і охоронець) і справедливий суддя: три властивості, що містять у собі все, завдяки чому Бог стає предметом релігії, і відповідні їм метафізичні досконалості додаються в розумі самі собою.

Усі вони виходять із засади моральності — засади, що є не постулат, а закон, яким розум безпосередньо визначає волю, яка саме завдяки тому, що вона визначається так – як чиста воля, вимагає для виконання свого припису цих необхідних умов. Ці постулати суть не теоретичні догми, а передумови в необхідно практичному плані, отже, хоча вони й не розширюють спекулятивного пізнання, але загалом дають ідеям спекулятивного розуму (за посередництвом їх відношення до [царини] Практичного) об'єктивну реальність і управнюють розум на такі поняття, що й тільки стверджувати їх можливість він інакше не міг би собі дозволити.

Це – постулати безсмертя, свободи, розгляданої позитивно (як причиновості істоти, оскільки вона належить до нтелігібельного світу), та існування Бога. Перший випливає практично необхідної умови відповідності тривалості [життя] з повнотою виконання морального закону; другий – з необхідної передумови незалежності від чуттєвого світу й зі спроможності визначення своєї волі за законом якогось інтелігібельного світу, себто [зі] свободи; третій – з необхідності умови для такого інтелігібельного світу: щоб [він] був найвищим добром, [виконуваної] через передумову [існування] самостійного найвищого добра, себто існування Бога.

Необхідний через повагу до морального закону намір що-до [скерованості до] найвищого добра й передумова його б'єктивної реальності, що звідси випливає, веде, Отже, черезпостулати практичного розуму до понять, які спекулятивний розум міг, щоправда, викласти як проблеми, але не міг їх розв'язати. Отже, 1) до тієї [проблеми], при розв'язанні якої він не міг видавати нічого, крім паралогізмів (а саме до [проблеми] безсмертя), бо йому бракувало ознаки тривкості, щоб психологічне поняття останнього суб'єкта, яке необхідно приписується душі в самосвідомості, довершити до реального уявлення субстанції, чого практичний розум досягає через постулат тривалості [життя], потрібної для відповідності з моральним законом у найвищому добрі як [у] цілій меті практичного розуму. 2) Він веде до того [поняття], щодо якого спекулятивний розум не містить нічого, крім антиномії, розв'язання якої він міг засновувати тільки на понятті, проблематично хоча й мислимому, але за своєю об'єктивною реальністю для нього недовідному й не

визначуваному, а саме, [маються на увазі] космологічна ідея інтелігібельного світу та свідомість нашого існування в ньому [— він веде до них] за посередництвом постулату свободи (що її реальність практичний розум пояснює через моральний закон, а з ним водночас [через] закон інтелігібельного світу, на який спекулятивний [розум] міг лише вказати, але не міг визначити його поняття). 3) Він надає значення тому, що спекулятивний розум хоча й міг мислити, але мусив залишити невизначеним, тільки як трансцендентальний ідеал, – теологічному поняттю першосутності (в практичному аспекті, себто як умові можливості об'єкта волі, визначуваної тим законом) як найголовнішому принципу найвищого добра в інтелігібельному світі через владне моральне законодавство в ньому.

Але чи справді наше пізнання розширюється таким чином за допомогою чистого практичного розуму, і чи є іманентним у практичному розумі те, що для спекулятивного було трансцендентним? Без сумніву, але тільки в практичному аспекті. Адже цим ми не пізнаємо ані природи нашої душі, ані інтелігібельного світу, ані найвищої істоти відповідно до того, чим вони є самі по собі, – ми маємо лише поняття про них, поєднані в практичному понятті найвищого добра як ув об'єкті нашої волі, і цілковито а ргіогі через чистий розум, але тільки за допомогою морального закону, та й то лише у відношенні до нього, з погляду об'єкта, якому він повеліває. Але цим не осягається, яким же чином свобода є бодай можливою й як ми маємо уявляти собі цей вид причиновості теоретично й позитивно, – осягається лише, що така є, – постульована моральним законом і задля нього. Так само стоїть справа й із рештою ідей, яких жоден людський розсуд ніколи не зглибить за їх можливістю, хоча ніяка софістика ніколи не відбере навіть у найпосполитішої людини переконання, що вони суть істинні поняття.

(Кант І. Критика практичного розуму Пер. з нім. та післямова І.Бурковського. – К. : Юніверс, 2004. – С. 133-149)

ЙОГАНН ГОТЛІБ ФІХТЕ

(1762 – 1814)

Й.Г.Фі́хте *– представник німецької класичної філософії. Наголошував на активності Я, з якого можна вивести зміст пізнання. "Тільки через посередництво Я і разом з ним надається і поняття реальності" – наголошував філософ. Фіхте вважав діяльність людини першим і основним її визначенням: "Діяти! Діяти! – ось для чого ми існуємо".*

ПРИЗНАЧЕННЯ ЛЮДИНИ. СУМНІВ

…Те, що я приречений бути мудрецем і добрим або дурнем і злим, що я не можу нічого змінити в цій визначеності, що в першому випадку за мною немає жодної заслуги, а в останньому – жодної провини, – ось, що наповнило мене відразою і жахом. По за мною причина мого буття і всіх властивостей цього буття, прояви якої знову-таки визначаються іншими причинами, зовнішніми щодо цієї, – ось те, що відштовхнуло мене з такою силою. Та свобода, яка не є моєю власною свободою, а свободою сторонньої по відношенню до мене сили, яка і сама є лише зумовленою, лише половинною, – така свобода мене не задовольнила. Я сам, тобто те саме, про що я маю поняття як про себе самого, як про мою особистість, і що в цьому ученні представляється лише простим проявом чогось вищого, – я сам хочу самостійно бути чимось, сам по собі і для себе, а не при чомусь іншому і не через інше; і, як щось самостійне, – я хочу бути сам останньою основою, останньою причиною того, що мене визначає. Я сам хочу займати те місце, яке в цьому ученні займає будь-яка первинна природна сила, з тією лише відмінністю, що характер моїх проявів не повинен визначатися сторонніми мені силами. Я хочу мати внутрішню властиву мені силу; хочу – що проявляється нескінченно різноманітними способами, також – як ті природні сили природи, і притому таку, яка

проявлялася б саме так, як вона проявляється, без будь яких основ, – просто тому, що вона так проявляється, а не як сили природи, що проявляються під впливом відомих зовнішніх умов.

Але що ж тоді, згідно з таким моїм бажанням, має бути місцем і осередком цієї особливої сили, властивої моєму я? Очевидно, не моє тіло; його я визнаю проявом сил природи, принаймні, за його сутності, якщо не за подальшим його властивостях; так само і не мої чуттєві прагнення, які я вважаю відношенням цих сил природи до моєї свідомості; залишається моє мислення і бажання. Я хочу свобідно хотіти згідно зі свобідно вибраною метою; я хочу, щоб ця воля як остання причина, тобто, яка не визначається жодними іншими вищими причинами, могла б приводити в рух переедовсім моє тіло і спричиняти в ньому зміни. Моя діяльна природна сила повинна бути у владі волі і не приводитися в рух нічим іншим, окрім неї. Таким є дійсний стан речей; повинно існувати краще за законами духу; я повинен мати можливість свобідно шукати це краще, доки не знайду, і визнати його за таке, коли я знайду його; якщо я не знайду його, це повинно бути моєю провиною. Я повинен мати можливість бажати це краще, просто тому, що я його хочу; і якщо я замість нього хочу що-небудь інше, то в цьому має бути моя провина.

Із моєї волі повинні витікати мої вчинки, а без неї я не можу нічого чинити, тому що не повинно бути ніякої іншої можливої сили, що направляє мої вчинки, крім моєї волі. Тільки тоді моя сила, визначена волею, і яка у її владі, повинна брати участь в перебігу природних подій. Я хочу бути володарем природи, а вона повинна служити мені. Я хочу мати вплив на неї, співвідносний моїй силі; вона ж не повинна впливати на мене.

(Й.–Г. Фихте. Назначение человека. [Електронний ресурс]. Режим доступу: http://www.psylib.ukrweb.net/books/fihte02/index.htm – Переклад з рос. – О. Ткаченка)

ЙОГАНН ГОТЛІБ ФІХТЕ

НАУКОВЧЕННЯ NOVA METHODO: ПОПЕРЕДНЄ ЗАУВАЖЕННЯ

Сучасна критика першого засадового положення філософії концентрується у двох головних тезах:

1. Філософію не можна зводити до єдиного твору, в якому певна множина тверджень складає чітко визначену систему. Якщо такий твір і може існувати, то він радше буде деякою сукупністю не завжди доведених тверджень, які через свою невизначеність не можуть складати чітко впорядковану систему. Іншими словами, філософію можна уявити у вигляді агрегату певною мірою відособлених і не пов'язаних між собою тверджень. Отже, філософію завжди пов'язують з розмірковуваннями.

2. Все, що є доведеним, випливає з чогось такого, що не може бути доведеним. Отже, все те, що вважається доведеним, водночас ним не є.

Істинність одного твердження випливає з якогось іншого. Відповідно до цієї логіки будь-яке твердження поступово, крок за кроком доходить до такого пункту, коли наступне твердження вже не тільки не може, а навіть більше того – не повинне далі доводитися. Звідси випливає висновок, що істина у жодному разі не може бути досяжною.

Пан професор Бек[81] відкинув сам термін “засадове положення” і вважає, що його треба замінити терміном “постулат”. Сам по собі постулат відрізняється від засадового положення тим, що не може і не повинен у подальшому бути доведеним. Він вважає, що засадове положення — це те, що є даним, або встановленим у свідомості, шляхом аналізу. Філософ, який хоче його зрозуміти, повинен мислити аналітично. Але разом з тим він повинен бути деяким Я, яке у свою чергу мислить синтетично і водночас ним усвідомлюється. Іншими словами, спочатку буде встановленим Я, яке буде спостерігати власну діяльність, відповідно до певних правил, і завдяки їй буде конституюватися деякий світ. Цілком

[81] Бек Йоган Сигізмунд — один з послідовників і видавців І.Канта — опублікував в альманаху "Аннали філософії", який виходив у Галлє, статтю "Єдино можливий погляд з боку критичної філософії", на яку різко відреагував Й.Фіхте і не раз її критикував. — *Прим, перекладача.*

очевидно, що такий процес у жодному разі не можна назвати аналізом, у філософії його заведено називати синтезом.

Таким чином, безсумнівним є те, що постулати філософії грунтуються не на деякому факті, а на діяльності (Tathandlung)[82]. Діяльність (Tathandlung) же, в свою чергу, означає: діяльність Я всередині мого Я і водночас споглядання ним цього процесу.

Факт, навпаки, – це те, що постає у свідомості як дещо вже задане, знайдене, те, що будуть аналізувати, так би мовити, після.

З того, що Я або моє Я може діяти і так, і так, випливає його свавільна природа. [...]

Не викликає жодних сумнівів, що мисляче (das Denkende) і помислене (das Gedachte) будуть відрізнятися одне від одного. При цьому ми є тими, хто активно діє в обох різновидах уявлень, оскільки жодна думка не може існувати поза діяльністю нашого мислення. Це є те, що їх об'єднує.

В уявленні мого Я мислиме і помислене збігаються у понятті Я. Я є водночас і мислимим, і помисленим. Ця діяльність не підлягає поняттєвому визначенню, вона може лише безпосередньо споглядатися. Сутність її полягає в тому, що моє Я безпосередньо усвідомлюється мною. Таким чином, Я сам дію щодо становлення самого себе, моя діяльність повертається до мене, Я мислю моє Я і навпаки. Вирази “Я є Я” і “Я постаю собі як Я” означають одне й те ж саме.

Наразі необхідно зробити істотне застереження.

Йдеться лише про Я для мене або, іншими словами, про його поняття для мене – стосовно цього Я витворює його через безпосереднє усвідомлення. Про деяке інше буття Я, як то субстанція, душа і таке інше, тут не йдеться, а отже, воно повинно бути виключеним з розгляду. Ми розглядаємо тільки виключно поняття Я.

Зауваження: Перед тим як Я зміг би діяти стосовно себе, повинен бути припущений сам суб'єкт діяльності, або деяке вже наявне існування.

---

[82] Tathandlung – німецькомовний вираз, який не має відповідника в українській мові. Він складається з двох близьких за змістом слів "вчинок" та "діяння" або "діло". У російськомовній традиції перекладів Й.Фіхте цей вираз перекладають як "дело-действие". Виходячи із змісту міркувань Й.Фіхте у цьому реченні, тут мається на увазі безперервний результативний процес активності, і ми вибрали у цьому випадку слово "діяльність". — *Прим. перекладача.*

Або: Якщо Я буду діяти стосовно себе, то у цьому випадку повинен бути вже наперед заданий об'єкт, на який спрямована дія як на вже існуючий.

Таким чином, якщо хтось указує мені на дещо, то цим він уже припускає існування того, хто це припущення робить, ним є Я, яке саме себе припускає власною діяльністю. Суб'єкт одночасно є об'єктом…

Раніше вважалося, що будь-які речі або зовнішні об'єкти ми не можемо усвідомлювати без того, щоб водночас усвідомлювати самих себе, або, іншими словами, без того, щоб робити самих себе об'єктом. В акті нашої свідомості, в якому ми себе усвідомлюватимемо, що ми мислимо себе як об'єкт, свідомість досягає нашої свідомості. Усвідомлення нашої свідомості ми будемо усвідомлювати таким чином, що будемо робити його об'єктом вдруге, і знову, цього разу вже усвідомлення усвідомленості, досягає нашої свідомості. Такий процес може продовжуватися до безконечності. Звідси наслідком буде те, що залишається непроясненою сама наша свідомість, або, іншими словами, через це неможливо досягти взагалі ніякої свідомості, у розумінні деякого стану душі, або у вигляді об'єкта, а тому суб'єкт завжди лише припускають і ніколи не знаходять. Цей софізм був засадовим для всіх дотеперішніх систем, у тому числі й кантівської.

Критика попередніх поглядів має на меті знайти таку структуру, в якій свідомість водночас є і об'єктом, і суб'єктом, коли свідомість досягає власної безпосередності. Цього можливо досягнути, звернувши увагу на те, що відбувається, коли Я буде мислити, оскільки тут одночасно з мислимим буде усвідомлюватися мисляче. Діяльне Я буде одночасно усвідомлювати себе як діюче. У спогляданні Я постає як те, що вже існувало, Я уявляє себе тим, що вже уявлялося – Я діє й усвідомлює свою дію – це одне й те ж саме. Всі уявлення є продуктом Я. Це буде ідентичність того, що постає, та вже посталого. Ця ідентичність є абсолютною, тільки вона уможливлює всі уявлення. Я постає як просте або, іншими словами, без будь-якого посередництва. Воно є водночас суб'єктом і об'єктом. Я поставатиме тільки через самостановлення – воно не є вже готова субстанція – його сутність полягає у становленні самого себе як уже посталого, воно є одним і тим самим; відповідно воно є те, що *безпосередньо усвідомлює саме себе.*

Спробуємо ще раз задатися питанням, як ми дійшли таких висновків. Очевидно, ми самі споглядаємо в собі споглядання діяльного Я. Отже, можливо, це результат споглядання в собі діяльного Я. Таке споглядання є інтелектуальним. Це не суперечить кантівській системі. Кант визнає чуттєве інтелектуальне споглядання. Споглядання Я не є чимось фіксованим, нерухомим, навпаки, воно є діяльним Я. Проте Кант у своїй системі не рефлектував про такого роду інтелектуальне споглядання, результатом якого є те, що уявлення виглядають продуктами нашої самостійної натури (душі). Кант лише вказує на результати цього інтелектуального споглядання. Для того, щоб Я могло мислити те ж саме, на що спрямована його діяльність, воно повинне розумітися як те, що вже існувало до того; я повинен припускати буття посталого свого становлення. Про це протиріччя раніше вже йшлося, але зараз воно повинно бути зняте. Коротко кажучи, постає питання, як прийти до поняття Я. У нас самих закладена здатність до споглядання, а отже, ми спроможні вийти із стану спокою й перейти до усвідомлення нашої діяльності. Тільки виходячи з протилежного, нам стає зрозумілим, що діяльність (яку ми власне й не могли визначити) поставатиме через деяке фіксоване буття. Отже, тільки через спокій ми могли б мислити активність, і навпаки, тільки через активність ми могли б мислити спокій.

Це стосується становлення у собі діяльного Я. У ньому ми досягаємо внутрішнього споглядання спокою й водночас його активності — того, що вже сталося, і того, що ще діється – вони обидва збігаються в одному. У цьому спокої відбувається становлення активності стосовно вже існуючого – предмета чи поняття, або, іншими словами, якщо мислити собі діяльність спочатку як недіяльність, то діяльності надається вигляд спокою. Аналогічно до цього виникає поняття чистого Я, але воно у жодному разі не може споглядатися, оскільки споглядання – це діяльність. Разом з тим вона неможлива без своєї протилежності, яка мислиться спочатку як спокій і якою є поняття. Обидва будуть таким чином завжди одночасно пов'язані між собою – поняття та споглядання збігаються в єдиному. [...]

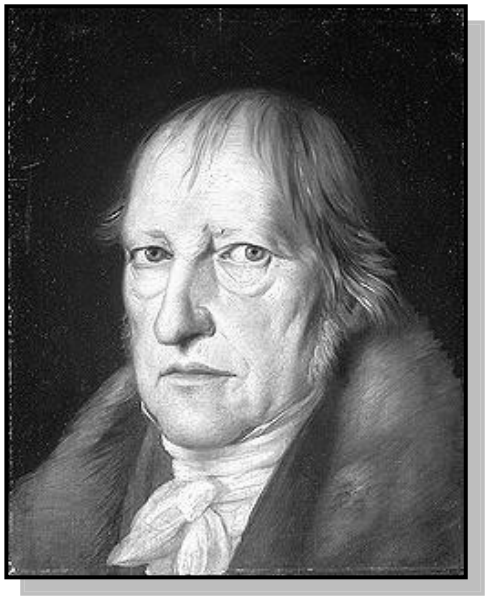
(Філософська думка. – 2000. – № 1. – С. 105–109. – Переклад з німецької К.Покотила)

ГЕОРГ ВІЛЬГЕЛЬМ ФРІДРІХ ГЕГЕЛЬ

(1770—1831)

Г.В.Ф. Гегель *– представник німецької класичної філософії. Основою філософії Гегеля є прагненням охопити увесь універсум, весь природний і духовний світ єдиним поняттям. Таким поняттям гегелівської системи є "Абсолютна ідея". Вищою формою самореалізації Абсолютної ідеї є Абсолютний дух. Гегель розумів розвиток як процес, в основі якого лежить діалектична суперечність одночасної зміни й збереження, перетворення та єдності.*

ХТО МИСЛИТЬ АБСТРАКТНО?



Мислити? Абстрактно? Sauve qui peut! – “Рятуйся, хто може!” – напевно заволає який-небудь найманий інформатор, застерігаючи публіку від читання статті, у якій мова піде про “метафізику”. Адже “метафізика” – як і “абстрактне” (і навіть, як і “мислення”) – слово, яке у кожного викликає бажання втекти якомога далі, як від чуми.

Поспішаю заспокоїти: у мене зовсім немає наміру пояснювати, що таке “абстрактне” і що означає “мислити”. Пояснення взагалі вважаються в порядному суспільстві ознакою поганого тону. Мені і самому стає якось ніяково, коли хтось починає щось пояснювати, – коли буде потреба я і сам зможу все зрозуміти. А тут будь-які пояснення стосовно “мислення” і “абстрактного” є зайвими; порядне суспільство власне тому і уникає спілкування з “абстрактним”, що дуже добре з ним ознайомлене. Те ж, про що нічого не знаєш, не можна ні любити, ні ненавидіти. Я також далекий від наміру примирити суспільство з “абстрактним” або з “мисленням”, вдаючись до хитрощів – спочатку протягнувши їх туди тайкома під маскою світської розмови, так щоб вони прокралися в суспільство не впізнаними і не викликавши незадоволення, “втерлися” в нього, як кажуть в народі, а автор інтриги потім зміг би оголосити, що новий гість, якого тепер приймають під

чужим ім'ям як давнього знайомого, – це і є те саме "абстрактне", яке раніше на поріг не пускали. У таких "сценах впізнання", які повчають світ проти його бажання, є та неприпустима помилка, що вони водночас призводять публіку до осоромлення, тоді як театральний машиніст хотів би своїм мистецтвом здобути славу. Його гонор в поєднанні із збентеженістю всіх інших, здатний зіпсувати весь ефект і призвести до того, що повчання, куплене такою ціною, буде не прийняте.

Зрештою, здійснити навіть такий план не пощастило б: для цього у жодному випадку не можна наперед розголошувати розгадку. А вона вже міститься у заголовку. Якщо вже й задумав описану вище хитрість, то бажано тримати язик за зубами і діяти, беручи приклад з того міністра в комедії, який всю виставу виконує роль одягненим в пальто і тільки у фінальній сцені розстібує його, щоб вихвалятися Орденом Мудрості. Але розстібування ґудзиків метафізичного пальто не досягло б такого ефекту… – адже публіка не дізнається тут нічого, окрім декількох слів, – і вся витівка звелась би, власне, тільки до визначення того факту, що суспільство давним давно цією річчю володіє; знайдено було б, таким чином, тільки назву речі, в той час як орден міністра означає дещо реальне, гаманець з грошима. Ми у порядному суспільстві, де прийнято вважати, що кожен із присутніх точно знає, що таке "мислення" і що таке "абстрактне". Отже, залишається тільки з'ясувати, хто мислить абстрактно.

Як вже було зазначено, ми не прагнемо а ні помирити суспільство з цими речами, а ні примусити його порпатися з чимось складним і незрозумілим, а ні докоряти за зневагу до того, що кожній, наділеній розумом істоті за її рангом і положенням годиться цінувати.

Навпаки, наш намір полягає в тому, щоб примирити суспільство з самим собою, оскільки воно, з одного боку, нехтує абстрактним мисленням, не зазнаючи при цьому мук совісті (докорів сумління), а з іншого – все таки має в душі повагу до нього, як до чогось піднесеного, і уникає його не тому, що зневажає, а тому, що звеличує, не тому, що воно видається чимось непристойним, а тому, що його сприймають за дещо вельможне або ж, навпаки, за дещо особливе, що французи називають "espece"[83], чим в суспільстві відрізнятися не пристойно, і що не стільки

[83] Espece (фр.) — людина, яка варта зневаги.

відрізняє, скільки віддаляє від суспільства або робить смішним, подібно до лахміття або надмірно розкішного одягу, прикрашеного дорогоцінним камінням і старомодним мереживом.

Хто мислить абстрактно? – Неук (невіглас), але аж ніяк неосвічена людина. У порядному суспільстві не мислять абстрактно тому, що це надто просто, надто нешляхетно (нещляхетно не у значенні належності до нижчого стану), і зовсім не через чванливе бажання задирати носа перед тим, що самі робити не можуть, а в силу внутрішньої пустоти цього заняття. Повага до абстрактного мислення, яка має силу передсуду, укорінилася настільки глибоко, що ті, у кого тонкий нюх, наперед відчують тут сатиру або іронію, а оскільки вони читають ранкові газети і знають, що за сатиру назначена премія, то вони вирішать, що мені краще постаратися заслужити цю премію в змаганні з іншими, чим викладати тут все прямо. В обґрунтуванні своєї думки я наведу тільки декілька прикладів, на яких кожен зможе переконатися, що стан справи саме такий. Ведуть на страту вбивцю. Для натовпу він убивця і тільки. Може статися, що дами помітять його силу, красу, привабливість. Таке зауваження обурить натовп: як так? Убивця – красень? Чи можна думати настільки примітивно, чи можна називати вбивцю – красивим? Самі, певно, не кращі!

Це свідчить про моральний розпад панства, додасть, можливо, священик, який звик дивитися в глибину речей і сердець. А знавець людської душі розгляне перебіг подій, які сформували злочинця, виявить у його житті, у його вихованні вплив дурних стосунків між його батьком і матір'ю, побачить, що ця людина певного часу була покарана за незначну провину з надмірною суворістю, яка зробила його жорстоким проти громадського порядку, і викликала супротив, який і призвів до того, що злочин став для нього єдиним засобом самозбереження. Напевне в натовпі знайдуться люди, які – почувши такі міркування – скажуть: він хоче виправдати вбивцю! Я пригадую, як якийсь бургомістр скаржився у дні моєї молодості на письменників, які підривали основи християнства і правопорядку; один із них навіть насмілився виправдати самогубство – подумати страшно! Із подальших міркувань вияснилося, що бургомістр мав на увазі "Страждання молодого Вертера". Це і називається "мислити абстрактно" – бачити у вбивці тільки одне абстрактне – що він вбивця і, називаючи таку рису, знищувати в ньому все інше, що складає людську

істоту. Інша справа – витончено-сентиментальна світська публіка Лейпцига. Ця, навпаки, посипала квітами колесованого злочинця і вплітала вінки в колесо. Проте це знову ж таки абстракція, хоча й протилежна. Християни зазвичай викладають хрест розами або, скоріш за все, троянди хрестом, поєднуючи троянди і хрест. Хрест – це колись перетворена в святиню шибениця або колесо. Він втратив своє однобічне значення знаряддя ганебної страти і глибоку самопожертву з радісним блаженством і божественною честю. А ось лейпцігський хрест, який обвитий маками й фіялками – це утихомирення в стилі Коцебу[84].

Мені довелось одного разу почути, як зовсім інакше розправилась з абстракцією "вбивці" і виправдала його одна наївна старенька жінка з божого дому. Відрубана голова лежала на ешафоті, і в цей час засяяло сонце. Як це чудово, сказала вона, сонце милосердя господнього благословило голову Бандера! Ти не вартуєш того, щоб тобі світило сонце, – так часто говорять, бажаючи когось осудити. А та жінка побачила, що голова вбивці осяяна сонцем і, отже, того заслуговує. Вона піднесла її з колоди ешафоту в лоно сонячного милосердя бога і здійснила утихомирення не за допомогою фіялок і сентиментальної чванливості, а тим, що побачила вбивцю долученим до небесної благодаті сонячним променем.

– Гей, стара, ти торгуєш тухлими яйцями! – говорить покупець перекупниці. – Що? – кричить та. – Мої яйця тухлі? Сама ти тухла! Ти смієш говорити мені таке про мій товар! Ти! А чи не твого батька воші в канаві заїли, чи не твоя мати з французами загулювала, чи не твоя бабка сконала у шпиталі! Бач, ціле простирало на хустину використала! Знаємо, певне, звідки всі ці "тряпки да шляпки"! Якби не офіцери, не хизуватися б тобі в такому убранні! Порядні за своєю домівкою слідкують, а таким – місце у буцегарні! Ти б краще панчохи заштопала! – Коротко кажучи, вона і крихти доброго у кривднику не помічає. Вона мислить абстрактно і все – від капелюшка до панчохи, з голови до п'ят, укупі з батьком і рештою рідні – підводить винятково під той злочин, що та вирішила, що її яйця тухлі. Все забарвлюється у її голові в колір цих яєць, тоді як ті

[84] Коцебу, Август, фон (1761—1819) – німецький драматург і російський дипломат, який займався видавничою і політичною діяльністю, противник ліберальних ідей, приклад розпутного примиренства – чуттєвого і дурного.

офіцери, яких вона згадала, – якщо вони і насправді мають до цього яке-небудь відношення, що є дуже сумнівним, – напевне помітили у цій жінці зовсім інші риси.

Але залишимо в спокої жінок; візьмемо, наприклад, слугу – ніде йому не живеться гірше, ніж у людини низького стану і незначного достатку; і, навпаки, тим краще, чим благороднішим є його господар. Проста людина і тут мислить абстрактно, вона величається перед слугою і ставиться до нього тільки як до прислуги; вона міцно тримається за цей єдиний предикат. Найкраще живеться служнику у француза. Аристократ панібратствує з ним, а француз – добрий йому приятель. Слуга, коли вони залишаються удвох, казна-що базікає – дивись "Jacques et son maitre" Дідро, – а господар попихкує собі люльку і поглядає на годинник, не заважаючи йому. Аристократ, крім усього іншого, знає, що слуга є не тільки слугою, що йому відомі всі міські новини і дівчата і що в його голову приходять непогані ідеї, – про все це він розпитує слугу, і слуга може вільно говорити про те, що цікавить господаря. У пана-француза слуга навіть може розмірковувати, мати і відстоювати власну думку, а коли господарю що-небудь від нього потрібно, наказу буде замало, а спочатку доведеться втокмачити свою думку і потім ще дякувати за те, що ця думка буде сприйнята слугою. Така ж сама відмінність і серед військових; у прусаків установлено бити солдата, і тому солдат – каналія; дійсно, той, хто зобов'язаний пасивно зносити биття, і є каналією. Тому рядовий солдат і виглядає в очах офіцера як певна абстракція суб'єкта побиття, з яким змушений морочитися добродій в мундирі з портупеєю, хоча для нього ця справа є дуже неприємною.

(Гегель. Хто мыслит абстрактно. // Гегель Работы разных лет. В двух томах. Т. 1. Сост., общая ред. и вступит, статья А. В. Гулыги. М. : «Мысль», 1972. 668 с.; С. 388–394. – Переклад з рос. О.Ткаченка)

ГЕОРГ ВІЛЬГЕЛЬМ ФРІДРІХ ГЕГЕЛЬ

ФЕНОМЕНОЛОГІЯ ДУХУ

Передмова

Утвердження освіти та культури й боротьбу за вихід із безпосередності субстанційного життя завжди слід починати з формулювання *універсальних* принципів та позицій, намагаючись спершу виробити якісь *загальні думки* про предмет, і водночас знаходити аргументи, які підтримують чи спростовують їх, сприймати конкретну й багату повноту його визначальних рис, уміти послідовно розповісти про цей предмет і висловити про нього поважне судження. Такий початок освіти та культури одразу відкриє шлях серйозному життю в усій його повноті, і це дасть змогу набути досвіду і про сам предмет, а коли крім того, поняття сягне найдальших глибин серйозності, таке пізнання й такі судження знайдуть своє належне місце у міркуваннях та розмовах.

Справжньою формою, в якій існує істина, може бути тільки наукова система цієї істини. Посприяти наближенню філософії до форми науки, щоб філософія позбулася своєї назви *любові* до *знань* і стала *справжнім знанням,* – ось та мета, яку я ставив перед собою. Внутрішня необхідність, щоб знання стало наукою, полягає в самій його природі, а задовільне пояснення цієї необхідності полягає лиш у викладі самої філософії. Але *зовнішня* необхідність, тією мірою, якою її розуміють загальним способом незалежно від таких випадкових чинників, як індивід та спонуки, які впливають на нього, – те саме, що і *внутрішня,* й полягає у формі, в якій час репрезентує буття своїх моментів. Довести, що вже на часі піднести філософію до науки, було б єдиним справжнім виправданням спроби поставити перед собою таку мету, бо саме час мав би засвідчити необхідність цієї мети, ба більше: водночас і досягнути її.

Якщо справжня форма істини полягає в її науковості або, що означає те саме, якщо ми стверджуємо, що елементом, стихією її екзистенції є тільки *поняття,* то я знаю, що це твердження нібито суперечить одній ідеї з усіма її наслідками, яка нині має великі претензії на те, щоб стати загальновизнаним переконанням доби. Тому пояснення цієї суперечності аж ніяк не видається зайвим, навіть якщо тепер воно буде не чим іншим, як запевненням, не менш голослівним, ніж

твердження, проти якого воно спрямоване. А якщо істина існує лиш у тому, чи, радше, тільки як те, що називають то спогляданням, то безпосереднім знанням абсолюту, релігії, буття – не в центрі божественної любові, а буття самого того центру, – то з цього погляду виклад філософії потребуватиме не форми поняття, а радше чогось протилежного. Адже в такому разі абсолют не треба розуміти на основі понять, – його слід відчувати і споглядати; не поняття абсолюту, а відчуття і споглядання абсолюту мають отримати слово і знайти собі вираження.

Якщо розглядати появу цієї вимоги в її набагато загальнішому контексті й дивитися на рівень, на якому *тепер* перебуває *самоусвідомлений дух,* ми побачимо, що цей дух виходить за межі субстанційного життя, яке за інших обставин він здійснює в елементі мислення, виходить за межі безпосередності своєї віри, за межі задоволення й безпеки, що 'їх дає впевненість, властива свідомості, примиреній із сутністю та її повсюдною, внутрішньою і зовнішньою, присутністю. Самоусвідомлений дух вийшов не тільки за ці межі, перейшовши до протилежної крайності свого несубстанційного відображення в собі, а й за її межі. Він не тільки втратив своє істотне життя, а й усвідомлює цю втрату і минущість, яка становить його зміст. Відвертаючись від покидьків, признаючись, що стоїть у багні, й ганячи себе за це, він тепер вимагає від філософії не так *знань* про те, чим він *є,* як допомоги у відновленні тієї субстанційності і статечності буття, які він утратив. Цю потребу філософія має задовольняти не так завдяки тому, що розкриває замкнутість субстанції та підносить її до самоусвідомлення, не так завдяки тому, що повертає хаотичну свідомість до впорядкованого мислення і простоти поняття, як радше завдяки тому, що поєднує вже поділене думкою, притлумлює уявлення, яке визначає відмінність, і відновлює *чуття* сутності; філософія має забезпечити не так *розуміння* [Еішіспс], як *повчання.* Гарне, святе, вічне, релігія і любов – ось зваби, необхідні, щоб пробудити бажання скуштувати; не поняття, а екстаз, не рух холодної необхідності в речі, а шумливе натхнення – саме це має бути способом зберегти й дедалі збільшувати багатство субстанції.

Цій вимозі відповідають напружені, ревні і майже дратливі у своїх виявах намагання витягти людину з зануреності в чуттєве, нице та одиничне і спрямувати її погляд до зірок, бо людина, неначе зовсім

забувши про божественне, вже підступає до миті, коли, немов хробак, почне задовольнятися порохом і водою. А колись люди мали небо, всіяне безмежним багатством думок і образів. Значення всього, що є, полягає в тій ниточці світла, якою воно пов'язане з небесами; замість дивитися на *це* теперішнє, погляд ковзає понад ним, линучи до божественної суті, до, так би мовити, потойбічної теперішності. А очі духу вимушено мають бути спрямовані на земне й пильно зосереджуватися на ньому, і духові знадобиться чимало часу, щоб у заплутаність і глупоту, які приховують значення цьогобічних, земних речей, запровадити ту ясність, що властива лише неземному, й надати цікавості та слушності увазі до присутнього як такого, названого *досвідом.* Але тепер, здається, ми потребуємо чогось протилежного, бо чуття та інтереси людини так міцно закоренилися в земному, що потрібна не менша сила, щоб піднести їх угору. Дух засвідчує таку свою виснаженість, що, немов мандрівник у пустелі, спраглий звичайної води, прагне, здається, аби відсвіжитися, бодай убогого чуття божественності. Цією дрібкою, якою задовольняється дух, можна виміряти розмір його втрат.

Така невибагливість при отримуванні та ощадливість при даванні аж ніяк не личать науці. Той, хто прагне тільки повчати й огорнути туманом земне розмаїття свого існування та мислення, прагне непевної насолоди тією непевною божественністю, цілком може добачити, де можна задовольнити це прагнення: адже йому дуже легко знайти спосіб захоплено, аж розпинаючись, базікати про щось. Але філософія повинна стерегтися прагнення повчати.

Ще меншою мірою ця невибагливість, яка зрікається науки, повинна претендувати на те, що такий захват і каламутність становлять щось вище за науку. Ті пророчі балачки претендують, що вони є центром та основою, зневажливо поглядають на визначеність (boros) і зумисне утримуються від міркувань, заснованих на понятті та необхідності, – як від рефлексії, що, на їхню думку, може перебувати лиш у сфері скінченного. Але, як є порожня широта, так є й порожня глибина; як є протяжність субстанції, що виливається в скінченне розмаїття, не маючи сили підтримувати його єдність, так є і позбавлена змісту інтенсивність дискурсу, що, підтримуючи себе як чисту силу, яка не має вияву, стає тим самим, що й поверховість. Сила духу велика тією мірою, якою він виявляє себе, його глибина глибока тією мірою, якою він, розкладаючи себе,

спроможний поширюватись і втрачати себе. Водночас, коли це позбавлене понять субстанційне знання вдає, ніби занурило своє власне Я в сутність і, дотримуючись святості та істинності, філософує, воно приховує від себе, що, замість відданості Богові, воно, зневажаючи міру та визначеність, радше то засвідчує випадковий характер свого змісту, то приписує Богові власну свавільність. Віддавшись нескутому шумуванню субстанції, такі люди гадають, ніби, закутавши самоусвідомлення та зрікшись усякої тями, вони стануть Божими обранцями і Господь надасть їм мудрості уві сні, але саме з цієї причини те, що вони отримують і створюють уві сні, – теж лише мрії.

А втім, неважко добачити, що наша доба перехідна, народжується новий період. Дух розірвав із дотеперішнім світом свого буття та поняттями і намірився занурити їх у минувшину і взятися до праці свого перетворення. Дух ніколи не перебуває у спокої, а завжди бере участь у поступовому русі. Але, як і у випадку дитини, коли після довгого періоду спокійного живлення перший віддих уриває всю поступовість неперервного процесу розвитку, – відбувається якісний стрибок і народжується дитина, – так і дух, що формує сам себе, повільно і спокійно доростає до своєї нової постаті, один за одним втрачає елементи конструкції свого попереднього *світу,* і те, що він уже заточується, виказують лише поодинокі симптоми; легковажність, а водночас нудьга, які охоплюють сутнє, непевні здогади про щось невідоме – все це провісники наближення чогось іншого. Це поступове розкришування, що не змінює зовнішнього вигляду цілого, уриває схід сонця, що, наче блискавка, миттю висвітлює всю структуру нового світу.

Але цей новий світ має завершену реальність не більшою мірою, ніж новонароджена дитина, і про це дуже важливо пам'ятати. Уперше він виходить на сцену у своїй безпосередності, лише як поняття. Будівля аж ніяк не завершена, коли є тільки підвалини, і так само й досягнене уявлення про ціле не тотожне всьому цілому. Там, де ми хочемо побачити дуб із його могутнім стовбуром, розлогим гіллям і буйним листям, нас аж ніяк не задовольнить, коли замість нього нам покажуть жолудь. Так само й наука, ця крона духовного світу, аж ніяк не завершена на своєму початку. Початок нового духу – це результат масштабного перетворення різноманітних форм культури, винагорода за звивисті, плутані шляхи й численні спроби та зусилля. Це ціле, що, пройшовши всі етапи

послідовності, з протяжності знову повернулось у себе, тобто в утворене в результаті цього процесу *просте поняття* цілого. Але реальність цього простого цілого полягає в тому, що попередні форми, ставши моментами цілого, знову розвиваються і формуються, проте вже у своєму новому елементі, маючи ново набуте значення й нову конфігурацію.

Новий світ постає спершу лише як ціле, приховане у своїй *простоті,* як загальні контури, натомість багатство колишнього існування у вигляді спогадів і далі зберігається в свідомості. В новій формі, що з'явилася, свідомості бракує широти та докладності змісту, але ще більшою мірою бракує розвитку форми, завдяки якому можна ясно виявити відмінності та впорядкувати їх у точно визначені відносини. Без цього розвитку наука не матиме загальної *збагненності* і зберігатиме подобу якогось езотеричного скарбу, доступного лише поодиноким: езотеричного скарбу, бо наука дана тут лише як поняття, як своє внутрішнє; лише поодиноким, бо при першій, нерозгорнутій появі науки її існування перетворюється на щось одиничне. Тільки те, що цілком визначене, є ще й екзотеричним, збагненним, тим, що може опанувати і зробити своїм набутком кожен. Збагненність – це та форма, в якій наука пропонує себе всім, і той шлях, яким може дійти до неї кожен, і дійти з допомогою тями до раціональних знань — цілком слушна вимога свідомості, що підступає до науки: адже тяма – це мислення, взагалі чисте Я, а збагненне – це вже знайоме і спільне як для науки, так і для ненаукової свідомості, і саме завдяки цьому ненаукова свідомість спромагається безпосередньо підступити до науки. […]

На мою думку, – думку, яку може виправдати тільки виклад самої системи, – все залежить від того, щоб розуміти й виражати істину не тільки як *субстанцію,* а і як *суб'єкт.* Водночас слід зауважити, що субстанційність містить у собі універсальне, або *безпосередність* самого *знання,* так і ту безпосередність, що є *буттям,* або безпосередністю, *для* знання. Якщо уявлення про Бога як про субстанцію обурювало представників доби, за якої Богові дали таке визначення, то, по-перше, причина цього обурення полягає в інстинктивному відчутті, що в такому уявленні самоусвідомлення лише гине, але не зберігається; по-друге, протилежний погляд, згідно з яким мислення є тільки мисленням, а *загальність* – загальністю, – це та сама простота, тобто недиференційована, непорушна субстанційність; по-третє, якщо мислення

поєднує з собою буття субстанції і розуміє безпосередність, або споглядання, як мислення, то й тут усе залежить від того, чи це інтелектуальне споглядання часом не занурюється знову в інертну простоту і не репрезентує саму реальність нереальним способом.

Крім того, жива субстанція – це буття, що справді є *суб'єктом,* або, що означає те саме, реальне насправді тією мірою, якою є процесом самоутвердження або опосередкування з самим собою свого переходу в інший стан. Як суб'єкт вона є чистою *простою негативністю* і саме завдяки цьому – процесом роздвоєння простого, процесом дуплікації, що утворює протилежність, і цей процес – знову-таки заперечення цього байдужого розмаїття та зумовленої ним протилежності: істиною є тільки тотожність, що *знову відновлюється,* або відображення свого відображення в іншому в собі, а не *початкова* єдність як така і не *безпосередня* єдність як така. Ця істина – процес її власного становлення, коло, яке припускає свій кінець як свою мету і має цей кінець за свій початок, а реальним стає лише завдяки своєму здійсненню і своєму кінцю.

Можна, звичайно, говорити про життя Бога й божественне пізнання як про гру, до якої вдається любов сама з собою, але ця ідея опускається до повчань, а то й до піснятини, якщо їй бракує поважності, страждань, терпіння і праці негативного. *У собі* це божественне життя безперечно є непорушною тотожністю і єдністю з собою, яка не бачить ніякого клопоту ні в іншості та відчуженні, ні в подоланні цього відчуження. Але це *в-собі* – абстрактна універсальність, у якій ми абстрагуємося від його природи, яка полягає в тому, щоб *існувати для себе,* а отже, взагалі від саморуху форми. Якщо сказано, що форма тотожна сутності, то саме через це буде непорозумінням стверджувати, що пізнання задовольняється отим у-собі, сутністю, і могло б обійтися без форми, і що абсолютний принцип, або абсолютне споглядання, робить непотрібним реалізацію сутності й розвиток форми. Саме тому, що форма не менш необхідна сутності, ніж сутність сама собі, сутність слід розуміти й виражати не просто як сутність, тобто як безпосередню субстанцію або як чисте самоспоглядання божественного, а і як *форму,* і то в усьому багатстві розвиненої форми; тільки завдяки цьому вона буде сприйнята й виражена як реальна.

Істина – це ціле. А ціле – це сутність, що досягнула завершеності тільки завдяки своєму розвиткові. Про абсолют слід сказати, що він, по

суті, – *результат* і лише *наприкінці* є тим, чим є насправді, і саме в цьому полягає його природа – бути реальним, суб'єктом або самостановленням. Хоч яким суперечливим може видатися твердження, ніби абсолют, по суті, слід розуміти як результат, одне невеличке міркування усуває цю ілюзію суперечності. Початок, принцип або абсолют, виражений спершу та безпосередньо, – це лиш загальне. Слова *"всі* тварини" аж ніяк не можуть правити за всю зоологію, і так само й слова "божественне", "абсолютне", "вічне" і т. ін. не виражають того, що міститься в них, але фактично лише такі слова виражають споглядання як щось безпосереднє. Те, що є чимсь більшим, ніж одне таке слово, є бодай просто переходом до речення, містить *процес переходу до іншості,* який треба скасувати, є опосередкуванням. Саме це опосередкування гидливо відкидають, і то начебто через те, що від абсолютного пізнання відмовляються, коли з опосередкування роблять щось більше, ніж просто твердження, що воно не абсолютне і не існує в абсолюті.

Оце гидливе відкидання породжене, власне, незнайомством із природою опосередкування і самого абсолютного пізнання. Адже опосередкування – не що інше, як самототожність, що сама себе рухає, або ж відображення в собі, момент Я, що існує для себе, чиста негативність, або, коли звести її до чистої абстракції, *просте становлення.* Я, або становлення взагалі, опосередкування, саме завдяки своїй простоті є безпосередністю у процесі становлення і самою безпосередністю. Ми, отже, неправильно розуміємо природу розуму, коли виводимо відображення за межі істини і не вважаємо його за позитивний момент абсолюту. Саме відображення робить істину результатом, але водночас скасовує протилежність між результатом і його становленням, бо це становлення теж просте, а отже, не дуже відрізняється від форми істини, що в результаті видається *простою;* це радше повернення до простоти. Якщо ембріон *у собі* цілком є людиною, це аж ніяк не людина *для себе.* Людина стає людиною для себе лиш у формі розвиненого розуму, що *зробив* себе тим, чим він є *в собі.* Тільки це становить її реальність. Але й сам цей результат – проста безпосередність, бо є самоусвідомленою свободою, що полягає сама в собі й не відсуває вбік і не лишає там суперечності, а примирюється з нею.

Сказане можна висловити й по-іншому, сказавши, що розум – це *доцільна діяльність.* Піднесення так званої природи над

хибно сприйнятим мисленням, а передусім відкидання зовнішньої доцільності позбавили довіри форму *мети* взагалі. Але, бо й *Аристотель* визначав природу як доцільну діяльність, мета – це безпосереднє, *непорушне,* нерухоме, *саморушійне;* отже, це суб'єкт. Коли взяти абстрактно, сила, яка спонукає його рухатися, – це *буття для себе,* або чиста негативність. Результат лише тому такий самий, що й початок, бо *початок* – це *мета;* або: реальне лише тому таке саме, як і його поняття, бо безпосереднє містить у собі (як мету) самість або чисту реальність. Досягнена мета, або сутнє реальне, – це рух і розгорнене становлення; але саме цей неспокій – це самість, і вона через те тотожна безпосередності та простоті, властивими початку, що є результатом, поверненням до себе, а це повернення до себе якраз і є самістю, а самість – це тотожність і простота, пов'язані між собою.

Потреба уявляти абсолют як *суб'єкт* виявляється в таких твердженнях, як *"Бог* – це любов", або "моральний світовий лад", "любов" і т. ін. У таких твердженнях істину просто проголошують суб'єктом, а не репрезентують як процес самовідображення в собі. Такі твердженім починаються зі слова "Бог". Сам по собі це позбавлений значення звук, проста назва; тільки предикат сповіщає, *що* це, є його змістом і значенням; пустий початок стає реальним знанням лише тоді, коли твердження має такий кінець. Тією мірою, якою ми дотримуємося такої думки, чому б і справді не говорити тільки про вічне, моральний світовий лад і т. ін., або, як чинили давні, про такі чисті уявлення, як буття, єдине тощо, тобто про те, що має значення, не додаючи *позбавленого значення* звуку. Але це слово вказує, що утверджене не буття, чи сутність, чи взагалі щось загальне, а щось відображене в собі, певний суб'єкт. Проте водночас тут не стверджено, а тільки припущено, що абсолют виступає як суб'єкт. Суб'єкт вважано за непорушну точку, до котрої як до своєї опори кріпляться предикати – завдяки процесові, що належить індивідові, який пізнає їх, але не можна вважати, ніби він належить самій тій точці; тільки завдяки цьому процесові зміст можна було б репрезентувати як суб'єкт. Конституйований саме таким способом, цей процес не може належати суб'єктові, але, якщо ми припустили ту точку опори, цей процес не може бути конституйований інакше і може бути тільки зовнішнім. Отже, припущення, що абсолют – це суб'єкт, не тільки не є реальністю цього

поняття, а навіть робить цю реальність неможливою: адже припущення постулює поняття як непорушну точку, тоді як реальність – саморух.

Серед багатьох висновків, що випливають зі сказаного, можна наголосити ось на якому: знання має реальність тільки як наука, і його можна репрезентувати тільки як науку, або як *систему;* крім того, так зване фундаментальне твердження, або принцип філософії, навіть якщо воно слушне, хибне вже тією мірою, якою є лиш основним твердженням, або принципом. Тому його легко спростувати. Спростування полягає в тому, щоб показати його недостатність; він недостатній через те, що є просто універсальним, принципом, початком. Якщо спростування цілковите, воно походить і розвивається з самого цього принципу, а не здійснюється з допомогою взятих іззовні контртверджень і випадкових думок. Власне, воно було б розвитком цього принципу, а отже, доповненням його недостатності, якби не хибило в тому, що бере до уваги тільки *неґативний* аспект його дії і не усвідомлює *позитивного* аспекту його процесу й результату. Власне, *позитивне* здійснення початку – це водночас не меншою мірою і щось зворотне, негативне ставлення до цього початкового принципу, а саме: до його однобічності, яка полягає в тому, щоб бути передусім *безпосереднім,* або *метою.* Отже, його водночас можна вважати за спростування того, що становить *основу* системи, але набагато правильніше було б трактувати його як доведення, що *основа* (або принцип) системи – це насправді лише її *початок.*

Те, що істина реальна лише як система, або те, що субстанція – це, по суті, суб'єкт, виражене в ідеї, яка репрезентує абсолют як *дух,* і це найвеличніше поняття, що належить новітній добі та її релігії. *Реальним* є тільки духовне. Духовне – це сутність, або *те, що існує в собі,* – те, що *вступає у відносини* з собою і *визначає себе, іншість* і *буття-для-себе;* те, що в цій своїй визначеності, тобто у своєму бутті поза собою лишається в собі; те, що існує *в собі* і *для себе.* Цим буттям у собі і для себе воно є передусім для нас або *в собі;* це духовна *субстанція.* Але воно має бути й *для себе самого,* має бути знанням про духовне та усвідомленням себе як духу, тобто має стати для себе немов об'єктом, а водночас і безпосередньо скасованим, відображеним у собі об'єктом. Об'єкт є *для себе* тільки для нас – тією мірою, якою сам виробляє свій духовний зміст; але тією мірою, якою він є для себе і для себе самого, оце самовиробництво, чисте поняття, є для нього водночас і об'єктивним елементом, у якому він веде

своє існування, і саме таким способом він у своєму існуванні є для себе об'єктом, відображеним у собі. Дух, що, розвинувшись так, усвідомлює себе як дух, є *наукою.* Наука – це реальність і царство духу, яке він збудував для себе у своєму власному елементі…

Якраз становлення *науки загалом,* або *знання,* й репрезентує *"Феноменологія* духу". Знання, яким воно є спочатку, або *безпосередній дух* – це щось позбавлене духу, *чуттєва свідомість.* Щоб стати справжнім знанням, або створити елемент науки, що є чистим поняттям самої науки, треба здолати важкий і довгий шлях. Це становлення, яким воно виявляється у своєму змісті і формах, набраних у своєму процесі, не буде тим, що одразу уявляють собі, ведучи ненаукову свідомість до науки; крім того, воно буде чимсь іншим, ніж обґрунтуванням науки, і, звісно, іншим, ніж натхнення, що безпосередньо починається з абсолютним знанням, немов спалахнувши від пістолетного пострілу, і швиденько впорується з іншими поглядами, просто оголосивши, що на них не слід звертати уваги.

Завдання вести індивіда від його неосвіченості до знання треба сприймати в загальному значенні, тобто спостерігати формування універсального індивіда, самоусвідомленого духу. Що стосується відносин між окремим індивідом та універсальним, то в універсальному індивіді виявляється кожен момент, тільки-но набувши конкретної форми і своєї конфігурації. Окремий індивід – це неповний дух, конкретна постать, в усьому існуванні якої переважає *одна* визначена особливість, тоді як решта особливостей затерті. В духові, що стоїть вище від іншого духу, нижче конкретне існування опускається до рівня непомітного моменту; те, що раніше було самим предметом [Sache], тепер – тільки слід, його форма завуальована, ставши простою тінню. Індивід, чиєю субстанцією є дух, що стоїть на вищому рівні, пронизує цю минущість, і то способом, близьким до того, коли хтось, беручись до вищої науки, проходить ті попередні стадії пізнання, які він уже давно опанував, аби пригадати собі їхній зміст; він згадує про них, але не зосереджує на них свою цікавість. А в аспекті змісту індивід мусить пройти й етапи формування універсального духу, але пройти як форми, що їх уже скинув дух, як етапи вже прокладеного й вирівняного шляху; таким чином, коли йдеться про пізнання, ми бачимо: те, що в попередні історичні періоди давало роботу зрілому духові людей, тепер опустилося до рівня

інформації, вправ і навіть дитячих ігор, і в цьому педагогічному поступі можна добачити немов контурно зображену історію світової цивілізації. Це минуле буття вже стало набутою власністю універсального духу, що становить субстанцію індивіда, а отже, з'являючись йому зовні, його неорганічну природу. З погляду індивіда, освіта в цій ретроспективі полягає в тому, що він здобуває вже готове, вбирає в себе свою неорганічну природу й починає володіти нею для себе. А з погляду універсального духу як субстанції, розвиток освіти означає не що інше, як те, що ця субстанція дає собі своє самоусвідомлення, породжує своє становлення і своє відображення в собі.

Наука репрезентує перед нами цей розвиток освіти та культури з усією його докладністю та необхідністю водночас і як те, що вже опустилося до рівня моменту і власності духу. І тут мета – це прозирання духу в те, що таке знання. Нетерпіння вимагає неможливого, прагне досягнути мети, не маючи засобів. З одного боку, треба терпляче пройти ввесь цей *довгий* шлях, бо необхідний кожен момент, а з другого – *зупинятися* на кожному моменті, бо кожен сам по собі є повною окремою формою, і його вважають за щось абсолютне лише тією мірою, якою його визначеність трактують як щось ціле й конкретне, якою ціле розглядають у тій своєрідності, якої їй надає ця визначеність. Оскільки субстанція індивіда, ба навіть оскільки світовий дух мав терпіння проходити крізь ці форми протягом тривалого часу і брати на себе величезну працю світової історії, де він у кожній постаті подавав увесь свій зміст тією мірою, якою спромагався його репрезентувати, і оскільки цей дух ніяким меншим коштом ніколи не спромагався досягти самоусвідомлення, то, відповідно до ситуації, індивід потребує не менших зусиль, щоб осягнути свою субстанцію, а водночас йому треба докладати менших зусиль, бо це вже відбувалося *в собі,* бо зміст уже такий, де реальність скасовано до можливостей, де безпосередність присилувана, а формування зведене до своєї абревіатури – до простого визначення думок. Будучи вже *думкою,* зміст – це *власність* субстанції; тепер уже треба змінювати не існування у форму *буття-в-собі,* а *в-собі* (не як щось початкове і не як занурене в буття, а радше як *пригадане)* у форму *буття-для-себе.* До того, як це діється, треба придивитися докладніше.

На позиції, з якої ми починаємо цей рух, нам не треба, коли брати до уваги ціле, касувати саме існування, однак треба (і це потребує якогось

вищого виду перетворення) скасувати форми в тому вигляді, як вони репрезентовані нам *в уявленні* і *знайомі* нам. Лише завдяки цьому першому запереченню існування, увібране в субстанцію, безпосередньо переходить в елемент самості. Властивість, якої набуває таким чином самість, має той самий характер незрозумілої безпосередності і незворушної байдужості, що й саме існування; отож існування переходить у форму *уявлення.* Водночас воно стає таким чином чимсь *знайомим,* таким, із чим дух, що існує, вже впорався, і тому його діяльність і його інтереси вже не зосереджуються в ньому. Якщо діяльність, яка впоралася з існуванням, і сама є тільки рухом окремого духу, що не розуміє себе, знання натомість спрямоване проти уявлення, що виникло таким чином, проти тієї знайомості; це дія *універсального Я,* інтерес *мислення.*

А знайоме саме тому, що воно "знайоме", є *непізнаним.* У процесі пізнання це найпоширеніша самоомана, а також обман інших людей, коли щось вважають за знайоме і саме тому задовольняються цим. Таке знання з усіма його балачками ніколи не сходить з місця, навіть не усвідомлюючи цього. Суб'єкт і об'єкт і т. ін., Бога, природу, тяму, чуттєвість і т. ін. без перевірки вважають за знайоме й беруть за основу як те, що має певне значення, вважають за непорушну точку, яку можна зробити вихідною і до якої можна повернутися. Процес пізнання відбувається тільки між цими непорушними точками, а отже, ковзає по поверхні. Розуміння й доведення також полягають у тому, щоб побачити, чи кожен індивід знаходить у своїй уяві те, що йому сказано, чи воно видається йому знайомим і саме таким чи ні.

Аналіз певного уявлення, як його провадили давніше, був уже не чим іншим, як касуванням форми знайомства з ним. Розкласти якесь уявлення на його початкові елементи означає повернутися до тих моментів, які принаймні не мають форми наявного уявлення, а становлять безпосередню властивість Я. Такий аналіз доходить тільки до *думок,* що й самі є знайомими, несхитними й усталеними визначеннями. Проте істотним моментом є й те, що лишилося *відсепарованим,* нереальним, бо вже тільки тому, що конкретне поділяється і стає нереальним, відсепароване стає тим, що рухається саме. Здійснення поділу – це вияв зусиль і праці *тями,* цієї найдивовижнішої і найвеличнішої, чи, радше, абсолютної сили. Коло, що замкнене в собі і як субстанція утримує свої моменти, – це безпосередні й тому аж ніяк не дивні відносини. Але те, що

відокремлене від свого середовища-кола акцидентне – як пов'язане та реальне лиш у своєму взаємозв'язку з іншим, – набуває власного буття і окремої свободи, є виявом могутньої сили негативного; це енергія мислення, чистого Я. Смерть, якщо ми так захочемо називати ту нереальність, – це найжахливіше, тож для того, щоб утримати мертве, потрібні якнайбільші зусилля. Безпорадна краса ненавидить тяму, бо вона вимагає від неї того, на що краса не спроможна. Але життя духу – це не життя, що цурається смерті і стережеться будь-яких спустошень; воно витримує смерть і зберігається в смерті. Дух здобуває свою істину, тільки ставши абсолютно розірваним. Він є цією могутньою силою не як щось позитивне, що відвертається від негативного, як-от коли ми кажемо про що-небудь, мовляв, воно ніщо або оманливе, і тоді, впоравшись із ним, переходимо до чогось іншого; навпаки, дух є цією силою, тільки дивлячись у вічі негативному, перебуваючи біля нього. Це перебування – чарівна сила, що перетворює негативне в буття. Це та сама сила, яку вище ми називали суб'єктом, яка, надавши у своєму елементі існування визначеності, касує абстрактну, тобто лише просто *сутню* безпосередність, і завдяки цьому стає справжньою субстанцією, буттям, або безпосередністю, що не має опосередкування за своїми межами, а саме є цим опосередкуванням. […]

У природі отак описаного буття, що у своєму бутті є водночас поняттям, і полягає загалом *логічна необхідність;* тільки вона є розумною, ритмом органічного цілого, є *знанням* змісту такою самою мірою, якою зміст є поняттям і сутністю; одне слово, тільки вона належить до сфери *умоглядного* мислення. Конкретна форма внаслідок свого внутрішнього процесу руху постає як проста визначеність і завдяки цьому підноситься до рівня логічної форми та існує у своїй сутності; її конкретне буття — це лише цей рух і є безпосереднім логічним буттям. Через те немає потреби прикладати зовні до конкретного змісту якусь формальну схему: зміст за самою своєю природою є переходом у форму, яка, проте, припиняє бути цим зовнішнім формалізмом, бо форма – це найпритаманніше становлення конкретного змісту.

Ця природа наукового методу, що почасти невіддільний від змісту, а почасти сам визначає свій ритм, репрезентована, як уже зазначено вище, в умоглядній філософії. Сказане тут хоч і виражає поняття, проте не може бути чимсь більшим, ніж передбачу вальним запевненням. Істина, яку

воно містить, полягає не в цьому почасти вже викладеному матеріалі, і саме з цієї причини її анітрохи не спростують, якщо хтось натомість запевнятиме, що це не так, що насправді відбувається таке і таке, або якщо нам пригадають і перекажуть поширені ідеї, видаючи їх за усталені та відомі кожному істини, або якщо зі скарбниці божественної інтуїції дістануть щось нове й запевнятимуть у його безперечній слушності. Таке ставлення звичайно становить першу реакцію знання, яке зіткнулося з чимось невідомим, бо воно намагатиметься зберегти свою свободу і свій власний погляд, свій власний авторитет супроти чужого авторитету (бо саме в такій подобі вперше з'являється щось сприйняте), а також прагнутиме уникнути отієї начебто ганьби, яка нібито полягає в тому, що довелося щось вивчити; а коли щось невідоме приймають зі схваленням, аналогічна реакція полягає в тому, що в якійсь іншій сфері мало б назву ультрареволюційних промов і дій.

Саме через те при *опануванні науки* дуже бажано, щоб студент не цурався зусиль, пов'язаних з поняттям. Ця вимога потребує зосередження на понятті як такому, на простих визначеностях, як-от *буття-в-собі, буття-для-себе, самототожність* і т. ін., бо це чисті саморушійні елементи, які можна було б назвати душами, якби поняття душі не означало чогось вищого за те, що міститься в цьому слові. Для звички подумки йти за своїми уявленнями переривання цього мислення мисленням, зіпертим на поняття, не менш набридливе, ніж для формального мислення, що вдається до різних нереальних розважань. Цю звичку слід назвати матеріальним мисленням, випадковою свідомістю, яка занурена лише в матеріальне і якій через те украй прикро відривати себе від тієї матерії й водночас бути тільки при собі. Натомість формальне мислення, оті розважання – це свобода від змісту і марнославне піднесення над ним, а йому б годилося докласти зусиль і зректися цієї свободи, щоб ця свобода, замість бути свавільним принципом, що якось визначає зміст, занурилась у той зміст, дала йому змогу бути визначеним його власною природою, тобто Я як своїм власним Я, і спостерігала цей процес. Слід утримуватися від втручання в іманентний ритм мислення, зіпертого на поняття, свавільного накидання йому мудрості, здобутої десь-інде, і така стриманість сама по собі становить суттєвий момент поваги та уваги до поняття.

Слід звернути увагу на два аспекти, притаманні розважанням, бо ці аспекти відрізняють їх від мислення, зіпертого на поняття. Розважання, по-перше, займають негативну позицію щодо сприйнятого змісту, знають, як спростувати його і звести нанівець. Побачити, чим не є зміст, – це суто *негативний* процес, це крайній пункт, що сам собою не перейде через себе до якогось нового змісту; щоб мати якийсь зміст, розважання повинні розглядати щось інше, взявши його де-небудь. Це рефлексія в порожньому Я, марнославство його знання. Таке марнославство виявляється не тільки в тому, що зміст пустий і марний, а й у тому, що бачити це – теж вияв пихи: адже це негативний погляд, що не сприймає в собі нічого позитивного. А через те, що ця рефлексія не має за свій зміст навіть свою негативність, вона взагалі не зосереджена на предметі, а завжди перебуває за його межами. З такого приводу ця рефлексія уявляє собі, ніби утвердження порожнечі завжди дає набагато більше, ніж погляд, що сприймає повноту змісту. Натомість, як сказано вище, в мисленні, зіпертому на поняття, негативне становить сам зміст і стає *позитивним,* будучи як його *іманентним* принципом руху і визначенням, так і *цілим,* що охоплює їх. Коли дивитись як на результат, це *визначене* негативне, яке з'явилось унаслідок цього процесу, а отже, – теж позитивний зміст.

З огляду на те, що розважання мають зміст, який складається чи то з виображень, чи то з думок, чи то з суміші їх обох, вони мають ще один аспект, який ускладнює для них розуміння. Особлива природа цього аспекту тісно пов'язана зі схарактеризованою вище сутністю ідеї, чи, радше, виражає цю ідею так, наче вона постає як процес мисленнєвого сприйняття. Точнісінько так, як у своїх негативних відносинах, про які йшлося вище, самі розважання є Я, куди повертається зміст, тож у своєму позитивному пізнанні Я є уявленим *суб'єктом,* з яким зміст пов'язаний як акциденція і предикат. Цей суб'єкт становить основу, до якої прив'язаний зміст і на якій відбувається рух і туди, і сюди. Мислення, зіперте на поняття, поводиться по-іншому. Оскільки поняття – це власне Я об'єкта, що постає як *своє становлення,* це аж ніяк не нерухомий суб'єкт, що пасивно містить у собі акциденції, а поняття, що само себе визначає і вбирає в себе свої визначення. В цьому процесі сам пасивний суб'єкт зникає; він переходить у відмінність та пронизує зміст і радше становить визначеність, тобто й сам відмінний зміст, і процес, завдяки якому він

утворився, ніж лишається пасивною антитезою визначеності змісту. Отже, тверда основа, яку мали розважання у вигляді пасивного суб'єкта, захиталась, і єдиним об'єктом стає лише сам рух цього суб'єкта. Суб'єкт, що сам наповнює чимсь конкретним свій зміст, припиняє трансцендувати цей зміст і вже не може мати інших предикатів і акциденцій. І навпаки, розпорошеність змісту стає таким чином зв'язаною під контролем Я; зміст – це не щось універсальне, яке можна відокремити від суб'єкта і пристосувати до багатьох. Зміст, у такому разі, – це фактично вже не предикат суб'єкта, а субстанція, сутність того, про що йдеться, та його поняття. Мислення, яке уявляє і природа якого полягає в тому, щоб розглядати акциденції і предикати, а також у тому, щоб трансцендувати їх, бо вони – лише предикати та акциденції, натрапить на перешкоди, бо те, що в судженні має форму предиката, – це сама субстанція. Вона, так би мовити, зазнає поштовху в протилежний бік Починаючи з суб'єкта, неначе він має правити за основу, це мислення з'ясовує, оскільки предикат – це радше субстанція, що суб'єкт переходить у предикат і, таким чином, скасовується, а оскільки при цьому те, що видається предикатом, стає всією самостійною масою змісту, мислення вже не може вільно блукати, бо його обтяжує цей тягар змісту. А здебільшого суб'єкт розуміють спершу як фіксоване, *об'єктивне* Я; від цієї основи й відбувається необхідний рух до розмаїття визначень, або предикатів; тут уже місце того суб'єкта посідає саме Я, що знає й виконує функцію поєднання предикатів і є суб'єктом, що утримує їх. Але оскільки той перший суб'єкт сам входить у визначення і є їхньою душею, другий суб'єкт – той, що знає, – виявляє, що перший суб'єкт, з яким він начебто впорався і якого він хоче трансцендувати, щоб повернутися в себе, і досі є у предикаті, і, замість бути діяльним елементом у процесі руху предиката – як розважанням, чи той або той предикат слід додавати до першого суб'єкта, – він радше має перейматись Я, самістю змісту, йому немає змоги бути для себе, і він повинен існувати разом з цим змістом.

Щойно сказане формально можна виразити так, що природа судження (чи твердження взагалі) про відмінність між суб'єктом і предикатом зруйнована умоглядним судженням, а судження про тотожність, яким стає перше судження [поєднавши суб'єкт і предикат], зумовлює відкидання тих відносин між суб'єктом і предикатом. Цей конфлікт між формою судження взагалі і єдністю поняття, що руйнує цю

форму, подібний до того, що відбувається в ритмі між метром і акцентом. Ритм – це результат того, що ширяє між ними й поєднує їх. Так само й у філософському судженні тотожність суб'єкта і предиката не знищує відмінності між ними, вираженої у формі судження, а їхня єдність має поставати як гармонія елементів. Форма судження – це спосіб появи певного значення або акцент, що диференціює це значення; те, що предикат виражає субстанцію, а сам суб'єкт впадає в універсальне, – це *єдність,* у якій цей акцент відмирає.

Для ілюстрації сказаного якимсь прикладом, розгляньмо таке судження: *"Бог – це буття".* Тут предикат – "буття", він має субстанційне значення, в якому розпливається суб'єкт. Проте *буття* має бути тут не предикатом, а сутністю, і через те Бог, здається, припиняє бути тим, чим він був унаслідок сформульованого твердження, тобто утвердженим і стабільним суб'єктом. Мислення, замість і далі просуватись у процесі переходу від суб'єкта до предиката, почувається – внаслідок утрати суб'єкта – радше загальмованим і відкинутим назад до мислення про суб'єкт, бо суб'єкт відсутній. Або ж мислення з'ясовує, оскільки сам предикат був проголошений суб'єктом, буттям, *сутністю,* яка вичерпує всю природу суб'єкта, що суб'єкт безпосередньо є й у предикаті, і тепер, замість – у предикаті — повертатися в себе і зберегти свободу, характерну для розважань, воно ще глибше занурюється в зміст, або принаймні існує вимога занурюватись у нього. Так само й тоді, коли кажуть: *"Реальне — це загальне",* реальне як суб'єкт зникає у своєму предикаті. Загальне не тільки повинно мати значення предиката, як сформульовано в цьому судженні, мовляв, реальне – це загальне, а повинно виражати й сутність реального. Отже, мислення втрачає свою міцно утверджену об'єктивну основу, яку воно мало у вигляді суб'єкта, так само як і в предикаті воно відкинуте до суб'єкта і повертається в ньому не до себе, а до суб'єкта змісту.

Саме на ці незвичні перешкоди на шляху мислення здебільшого й покликаються нарікання на незрозумілість філософських праць, якщо в решті аспектів індивід має всі необхідні прищеплені освітою якості, щоб розуміти їх. У сказаному ми бачимо цілком слушну підставу для закиду, який часто висувають тим працям: адже чимало з них треба не раз перечитати, перше ніж вони стануть зрозумілими, – закиду, що має містити в собі щось украй непристойне, тож якщо цей закид

обґрунтований, він уже не допускає дальших заперечень. Зі сказаного вище стає очевидним, які тут обставини ситуації. Філософське судження, оскільки воно є судженням, породжує гадку про звичайні відносини суб'єкта і предиката і звичайну поведінку знання. Проте цю поведінку й гадку про неї руйнує філософський зміст судження; гадка з'ясовує, що судження слід розуміти інакше, ніж вона гадала, і ця корекція гадки, властивої знанню, змушує знання повертатися до судження й розуміти його тепер поіншому.

Труднощі, яких слід уникати, полягають у змішуванні умоглядного способу мислення та розважань, оскільки сказане про суб'єкт має одного разу значення уявлення про нього, а другого разу значення лише його предиката або акциденції. Один спосіб мислення перешкоджає іншому, і тільки той філософський виклад спромагається стати пластичним за своїм характером, що рішуче відкидає звичні відносини частин судження.

Насправді й неумоглядне мислення теж має свої права, і то цілком слушні, але в умоглядному способі формулювання суджень на них не зважають. Скасування форми судження має відбуватися не тільки *безпосереднім* способом, не тільки самим змістом судження. Навпаки, слід дати вираження й протилежному процесові, що має *репрезентувати* не тільки ті внутрішні перешкоди на шляху мислення, а й повернення поняття до себе. Цей процес, який становить те, що раніше мали здійснювати докази, є діалектичним рухом самого судження. Тільки він є *справді* умоглядним елементом, і тільки його вираження – умоглядна репрезентація. Як судження умоглядне – це тільки *внутрішня* перешкода на шляху мислення і повернення, якого ще не *існує,* сутності в себе. Отже, через те ми часто бачимо, що філософський виклад відсилає нас до *внутрішнього* споглядання, а отже, позбавляє нас репрезентації діалектичного руху судження, дарма що ми вимагали її. Судження повинно виражати, *що* є істиною, але істина, по суті, – суб'єкт; як суб'єкт істина – це тільки діалектичний рух, процес, що сам себе породжує, сам себе підтримує й повертається в себе. Коли йдеться про пізнання в інших сферах, то аспект формулювання внутрішньої суті забезпечують докази. Але відколи діалектика була відокремлена від доказів, поняття філософського доведення і справді зникло.

Тут іще можна пригадати, що діалектичний процес теж складається з частин та елементів, якими є судження; зазначені вище труднощі,

здається, завжди повертаються і є труднощами, притаманними самому предметові. Це подібне до того, що відбувається при звичайному процесі доведення, бо підстава, яку воно використовує, й сама потребує обґрунтування, і так далі аж до безкінечності. Проте ця форма обґрунтування та висування умов властива тим доведенням, від яких діалектичний рух відрізняється, а отже, властива зовнішньому пізнанню. Що стосується цього руху, то його елемент – чисте поняття; саме це забезпечує рухові зміст, що завдяки суб'єктові міститься в ньому самому. Отже, немає ніякого змісту, що був би в певних відносинах із суб'єктом, що лежить у його основі, і одержував би своє значення як його предикат; судження безпосередньо є тільки порожньою формою. Окрім чуттєво сприйнятого або виображеного в уяві Я, здебільшого саме назва як назва означає чистий суб'єкт, порожню, позбавлену понять одиницю. З цієї причини цілком може бути доречним уникати, скажімо, назви *"Бог",* бо це слово не є безпосередньо ще і поняттям, а є власне назвою, усталеним місцем перебування суб'єкта, що лежить у її основі; натомість, наприклад, такі слова, як "буття" або "одне", "одиничність", "суб'єкт" і т. ін., самі безпосередньо вказують на поняття. Навіть якщо про той суб'єкт [Бога] висловлено умоглядні істини, їхній зміст усе-таки позбавлений іманентного поняття, бо цей зміст наявний тільки у формі пасивного суб'єкта, і завдяки цій обставині ті умоглядні істини легко набувають форми простих напучень. Отже, і в цьому аспекті перешкоду, яка полягає у звичці розуміти умоглядний предикат у формі судження, а не як уявлення та сутність, можна або збільшити, або зменшити самим способом філософського викладу. Філософське пояснення, твердо дотримуючись свого погляду на природу умоглядної істини, повинно зберігати діалектичну форму й відкидати геть усе, що не стало збагненним на основі понять і не є поняттям.

Не меншою мірою, ніж у вигляді розважань, вивчення філософії натрапляє на перешкоди й у формі нерозважливої зарозумілості, що спирається на твердо усталені істини, до яких, вважає володар цих істин, немає потреби повертатися; на його думку, ті істини правлять за основу і їх можна висловлювати, а також можна завдяки їм формувати оцінки та оголошувати свій присуд. Тож і в цьому аспекті украй необхідно знову взятися до поважних філософувань. В усіх сферах науки, мистецтва, навичок та ремесла завжди була поширена думка, що, аби опанувати їх,

потрібно докласти чималих зусиль, вивчаючи їх та вправляючись у них. А коли йдеться про філософію, то тут, здається, панує упередження, що хоча, звичайно, не кожен, хто має очі та пальці й кому дадуть шкіру та приладдя, зможе пошити взуття, проте кожен безпосередньо розуміє, як треба філософувати й висловлювати судження про філософію, і то просто тому, що він має такий критерій, як свій природний розум [Vernuft], – немов він у формі своєї ноги не має такого самого критерію для пошиття черевиків. Здається, ніби володіння філософією якраз і полягає у бракові знань та освіти і що філософія закінчується там, де починаються знання та освіта. Філософію часто вважають за якийсь формальний, позбавлений змісту різновид знань, і дуже часто бракує розуміння, що те, що в якійсь сфері знання чи науки вважають за істину, навіть коли йдеться лише про зміст, може заслуговувати назви "істини" лиш у тому разі, коли в її виробництві брала участь філософія. Якщо інші науки можуть, відцуравшись філософії, скільки завгодно намагатись обійтися розважаннями, без філософії вони ніколи не зможуть мати в собі ні життя, ні духу, ні істини.

Що стосується власне філософії, то ми бачимо, що за досконалий еквівалент і цілком задовільний сурогат довгого шляху освіти, того глибокого й розмаїтого процесу, завдяки якому дух досягає знань, править безпосереднє божественне одкровення і здоровий людський глузд, що не переймається ні жодною іншою сферою пізнання, ні власне філософією і не був сформований ними. Вважають, що вони цілком замінюють філософію, як-от, скажімо, каву замінює так вихвалюваний цикорій. Аж ніяк не втішно бачити, як неосвіченість і нерозвиненість розуму, позбавленого і форми, і смаку, нездатного зосередитися думкою на якомусь абстрактному судженні, а ще меншою мірою — на взаємозв'язку багатьох суджень, зухвало претендують то на свободу й толерантність мислення, то на геніальність. Ця геніальність, як тепер у філософії, колись була, як відомо, страшенно популярною в поезії, проте замість поезії її зусилля, якщо вони взагалі мали якийсь сенс, продукували тривіальну прозу або, якщо виходили за її межі, божевільні казання. Тож так само й філософування в дусі природи, яке вважає себе надто піднесеним, щоб удаватися до мислення, зіпертого на поняття, і внаслідок браку такого мислення гадає, нібито йому властиве інтуїтивне та поетичне мислення, – таке філософування породжує тільки довільні

комбінації виображень, що їх мислення лише дезорганізує: витвори, що не є ні рибою, ні м'ясом, ні поезією, ні філософією.

Натомість коли філософія в дусі природи дотримується куди безпечнішого річища здорового людського глузду, вона дасть у щонайкращому разі лише риторику тривіальних істин. А коли їй закинути незначущість того, що вона пропонує, та філософія запевняє, що вся повнота значення лежить у її серці, і стверджує, що інші теж повинні відчувати цю повноту, бо такими фразами, як "невинність серця", "чистота сумління" й т. ін., вона нібито формулює щось остаточне і незмінне, що вже не припускає заперечень і від чого вже не можна вимагати чогось більшого. Але ж ішлося про те, щоб найкраще не лишалося десь захованим у глибинах, а вийшло з них і показалося на очі. Ця філософія давно б уже могла не завдавати собі клопоту виготовляти такі остаточні істини, бо їх віддавна можна знайти, скажімо, в катехізисі, в народних прислів'ях тощо. Неважко зрозуміти, що такі істини мають невизначену або перекручену форму, і часто можна вказати, що свідомість, яка дотримується їх, вбачає в них щось зовсім протилежне. Намагаючись вилізти з плутанини, в якій їй довелося опинитися, вона потрапить в іншу й цілком може прорватися гнівними словами, мовляв, усе вже зроблене, істина *така* і *така,* а все інше — просто софістика, те поширене назвисько, що ним пересічний людський глузд обзиває освічений розум, так само як словом "мрійництво" люди, які не знають філософії, характеризуютють її раз і назавжди. Якщо людина зі здоровим глуздом покликається на свої відчуття, на свого внутрішнього оракула, вона за іграшки упорається з кожним, хто не згоден із нею; вона просто пояснить, що нічого вже не може сказати тому, хто не знаходить і не відчуває в собі того самого; іншими словами, вона топче коріння людства. Адже природа людства полягає в тому, щоб спонукати людей згоджуватись одне з одним, і саме існування людства полягає в реалізованій спільності свідомості. Антилюдське, тваринне полягає в тому, щоб лишатись у сфері почуттів і спілкуватися між собою лише з їхньою допомогою.

Коли хтось питає про королівський шлях до науки, йому годі запропонувати якийсь затишніший шлях, крім поради просто покластися на здоровий людський глузд, а в усьому іншому – просто не відставати від часу й розвитку філософії, читати рецензії на філософські праці, а то

навіть і передмови та перші параграфи самих праць: адже ці праці подають загальні принципи, на яких тримається геть усе, а рецензії поряд з історичною інформацією – ще й судження, що, будучи судженнями про певний філософський твір, виходять за межі самого цього твору. На цей звичайний шлях можна ступити в хатньому халаті, проте високі почуття вічного, священного, нескінченного простують шляхом істини в шатах первосвященика, – шляхом, що, по суті, радше й сам є безпосереднім буттям, геніальністю глибоко оригінальних ідей і спалахами піднесеної думки. А проте ці глибини не відкривають джерел сутності, і так само й ті феєрверки – ще не емпіреї. Істинні думки й наукові погляди можна здобути тільки працею поняття [Begriff]. Тільки поняття може забезпечити універсальність знання, – універсальність, що не буде звичайною невизначеністю та вбогістю пересічного людського глузду, а стане розвиненим і довершеним пізнанням…

Оскільки те, завдяки чому існує наука, я вважаю за саморозвиток поняття, а в тих аспектах, які я розглядаю, так само як і в деяких інших, нинішні ідеї про природу і форму істини відрізняються від моїх поглядів, ба навіть суперечать їм, то спроба розвинути сисгему науки в цьому моєму розумінні, здається, не може сподіватися на прихильне ставлення. А тим часом я можу нагадати: якщо, наприклад, колись вважали, що найнеоціненніше у філософії Платона полягає в його безвартісних із погляду науки міфах, то були й часи, які можна було б навіть назвати часами мрійництва та ентузіазму, коли Аристотелеву філософію шанували за її прозірливість і глибину, а "Парменід" Платона, – можливо, найвидатніший художній твір старої *діалектики* – вважали за *справжній вияв божественного життя,* розкриття всієї його істини; незважаючи на всю туманність того, що було продуктом *екстазу,* цей хибно витлумачений екстаз мав бути, фактично, не чим іншим, як *чистим поняттям,* крім того, тепер вважають, що найнеоціненніше у філософії нашого часу полягає в її науковості, і навіть якщо дехто дотримується інших поглядів, то тільки завдяки цій науковості філософія має нині вартість і визнання. Таким чином, я теж можу сподіватися, що ця моя спроба подати науку як рух поняття й репрезентувати її в цьому її власному елементі, в її стихії, зможе домогтися визнання завдяки внутрішній істині досягнення результатів. Ми мусимо бути переконані, що природа істини полягає в тому, щоб, коли настав її час, пробиватися

до визнання, тож істина постає лише тоді, коли настає цей час, і тому істина ніколи не постає надто рано й ніколи не опиняється перед загалом, який ще не готовий сприйняти її; навіть індивідуальний філософ потребує цього результату, щоб перевірити те, що досі було його суто особистою справою, й пересвідчитися: те, що було лише чимсь окремим, стало загальним. Але при цьому часто з'являється потреба відрізняти загал від тих, хто видає себе за його представників та речників. Загал у багатьох аспектах поводиться зовсім по-іншому, ніж ці люди, ба навіть цілком протилежно. Якщо загал зичливо може взяти на себе провину, що якийсь філософський твір нічого йому не каже, то ці "представники", впевнені у своїй компетентності, звинувачують в усьому авторів. Вплив твору на загал набагато спокійніший, ніж його дія на цих "представників", що подібні до мертвих, які ховають своїх мерців. Якщо загальний рівень прозірливості думки нині загалом набагато вищий, її цікавість пильніша, а свої судження вона висловлює значно швидше, то ноги тих, хто вас винесе, уже стоять перед дверима; водночас від такого стану часто слід відрізняти набагато повільніший вплив, що виправляє напрям уваги, скерованої накинутими зовні запевненнями, корегує зневажливий докір і невдовзі забезпечує одній частині певну сучасну аудиторію, тоді як друга частина, побувши трохи модною, вже не має ніякої пам'яті в нащадків…

(Гегель. Феноменологія духу. З нім. Пер. П.Таращук – К: Вид–во Соломії Паличко "Основи", 2004. – 548 с. – С.17– 66)

2. 7. ІЗ ЗАРУБІЖНОЇ ФІЛОСОФІЇ XIX – XX СТ.

КАРЛ МАРКС

(1813-1883)

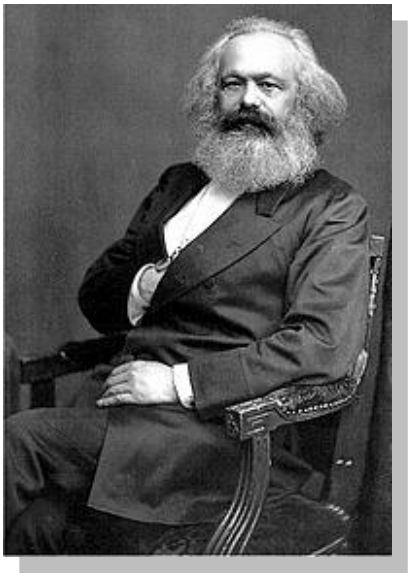
К. Маркс *– німецький філософ, після 40-х років XIX ст. економіст і політичний мислитель. Окреслив основні положення "діалектичного матеріалізму", згідно якого людина, соціальна історія і духовні процеси розглядалися як результат еволюції матерії, що існує вічно, ніким не створена і нікуди не зникає. Свою теорію К.Маркс розглядав як ідеологію і методологію робітничого руху.*

ЕКОНОМІЧНО-ФІЛОСОФСЬКІ РУКОПИСИ 1844РОКУ

Влада грошей у буржуазному суспільстві

Якщо відчуття людини, її пристрасті і т.д. є не тільки антропологічні визначення у вузькому розумінні, але й справді онтологічні утвердження сутності (природи) і якщо вони реально утверджують себе тільки тим, що їх предмет існує для них чуттєво, то цілком зрозуміло, 1) що спосіб їх утвердження аж ніяк не один і той самий і що, навпаки, різний спосіб утвердження утворює особливість їх буття, їх життя; яким чином предмет існує для них, це й становить своєрідність кожної специфічної насолоди; 2) там, де чуттєве

утвердження є безпосереднім знищенням предмета в його самостійній формі (їда, пиття, обробка предмета і т.д.), це і є утвердження предмета; 3) оскільки людина людяна, а значить і її відчуття і т.д. людяне, остільки утвердження даного предмета іншими людьми є також і її власною насолодою; 4) тільки за допомогою розвиненої промисловості, тобто через приватну власність. онтологічна сутність людської пристрасті здійснюється як у всій своїй цілісності, так і в своїй цілісності; таким



чином, сама наука про людину є продукт практичного самоздійснення людини; 5) смисл приватної власності, якщо її відокремити від її відчуженості, є наявність істотних предметів для людини як у вигляді предметів насолоди, так і у вигляді предметів діяльності.

Отже, гроші, що мають властивість усе купувати, усі предмети собі привласнювати, являють собою предмет у найвищому розумінні. Універсальність цієї їх властивості є всемогутність їх сутності; тому вони вважаються всемогутніми. Гроші – це звідник між потребою і предметом, між життям і життєвими засобами людини. Але те, що опосереднює мені моє життя, опосереднює мені й існування іншої людини для мене…

Шекспір у “Тимоні Афінському”:

“…Золото? Метал
Красивий, сяючий, дорогоцінний?
Та ні, боги! Я щиро вас молив…
Тут золота доволі є для того,
Щоб чорне все зробити найбільшим,
Усе гидке – прекрасним, гріх тяжкий –
Святою правдою, низьке – високим.
Страхополоха – лицарем одважним,
Усе старе – і молодим, і свіжим!
…Воно попроганяє з храмів наших слуг,
У хворих з-під голів подушки вирве.
Так, цей плутяга сяючий почне
Обітниці пов’язувать і рвати,

Благословляти прокляте, людей
Перед проказою ниць повертати,
Розбійників він шаною оточить,
Відзнаками, колінопреклонінням,
Садовлячи їх високо, на лави
Сенаторів; підтоптаній вдові
Дасть женихів; неначе день майовий
Прикрасять жертву болячок гидких,
Таку страшну, що навіть і шпиталь
Її від стін своїх геть проганяє! –
Іди назад, ти, земле проклята,
Наложнице всесвітня, зла причина
І чвар, і воєн між народів…”

… Те, що існує для мене завдяки грошам, то, що я можу оплатити, тобто те, що можуть купити гроші, це – я сам, власник грошей. Наскільки велика сила грошей, настільки велика і моя сила. Властивості грошей є мої – їх власника – властивості і сутнісні сили. Тому те, що я є і що я можу зробити. визначається аж ніяк не моєю індивідуальністю. Я потворний, але я можу купити собі найкрасивішу жінку. Отже, я не потворний, бо вплив потворності, його відстрашувальна сила, зводиться нанівець грошима. Хай я – за своєю індивідуальністю – кульгавий, але гроші добувають мені 24 ноги; отже, я не кульгавий. Я погана, нечесна, безсовісна, недоумкувата людина, але гроші в пошані, а значить у пошані і їх власник. Гроші є найвищим благом – значить, хороший і їх власник. Гроші, крім того, звільняють мене від клопоту бути нечесним, – тому заздалегідь вважається, що я чесний. Я недоумкуватий, але гроші – це реальний розум усіх речей, – як же може бути недоумкуватим їх власник? До того ж він може купити собі людей блискучого розуму, а той, хто має владу над людьми блискучого розуму, хіба не розумніший за них? І хіба я, який за допомогою грошей спроможний одержати все, чого жадає людське серце, хіба я не маю всіх людських здібностей? Отже, хіба мої гроші не перетворюють кожну мою неміч на її пряму протилежність?

Коли гроші є узами, які зв’язують мене з людським життям, суспільством, природою і людьми, то хіба вони не узи всіх уз? Хіба вони не можуть зав’язувати і розривати будь-які узи? Тому чи не є вони також і всезагальним засобом роз’єднання? Вони, дійсно, і роз’єднуюча людей

«розмінна монета», і справжній сполучний засіб; вони – всезагальна хімічна сила суспільства.

Шекспір особливо підкреслює в грошах дві їх властивості:

1) Вони – видиме божество, перетворення усіх людських і природних властивостей у їх протилежність, загальне змішання і перекручення речей; вони здійснюють братання неможливостей.

2) Вони – наложниця всесвітня, загальний звідник людей і народів.

Перекручення і змішання всіх людських і природних якостей, братання неможливостей, ця божественна сила грошей полягає в їх сутності, як відчуженій, відчужуючій і відчужуваній родовій сутності людини. Вони – відчужена могутність людства.

Те, чого я як людина неспроможний зробити, тобто чого не можуть забезпечити всі мої індивідуальні сутнісні сили, те я можу зробити за допомогою грошей. Таким чином, гроші перетворюють кожну з цих сутнісних сил у щось таке, чим вона сама по собі не є, тобто в її протилежність.

Коли мені хочеться якоїсь їжі або коли я хочу скористатися поштовою каретою, бо я не в силі пройти шлях пішки, то гроші дають мені і їжу і поштову карету, тобто вони перевтілюють і переводять мої бажання з чогось перебуваючого в уявленні, з їх мислимого, уявного, бажаного буття в їх чуттєве, дійсне буття, з уявлення в життя. з уявного буття в буття реальне. Як таке опосереднення гроші – це справжня творча сила.

Попит на ту чи іншу їжу або на поштову карету є, звичайно, і в того, у кого нема грошей, але такий попит є чимось перебуваючим тільки в уявленні, чимось таким, що ніяк не впливає на мене, на іншого, на третього, чимось позбавленим існування і, значить, таким, що залишається для мене самого чимось недійсним, безпредметним. Різниця між попитом ефективним, що грунтується на грошах, і попитом неефективним, що грунтується на моїй потребі, моїй пристрасті, моєму бажанні і т.д., є відмінність між буттям і мисленням, між уявленням, існуючим лише в мені, і таким уявленням, яке для мене існує поза мною як дійсний предмет.

Коли у мене нема грошей для подорожі, то у мене нема й потреби, тобто дійсної і перетворюваної в дійсність потреби в подорожі. Коли у мене є покликання до наукових занять, але нема для цього грошей, то у

мене нема й покликання, тобто дійового, справжнього покликання до цього. Навпаки, коли я насправді не маю ніякого покликання до наукових занять, але у мене є бажання і гроші, то в мене є до цього дійове покликання. Гроші – як зовнішній, виникаючий не з людини як людини і не з людського суспільства як суспільства всезагальний засіб і здатність перетворювати уявлення в дійсність, а дійсність у просте уявлення – в такій же мірі перетворюють дійсні людські і природні сутнісні сили в чисто абстрактні уявлення і тому в недосконалості, у болісні химери, в якій мірі вони, з другого боку, перетворюють дійсні недосконалості і химери, насправді немічні, лише в уяві індивіда існуючі сутнісні сили індивіда в дійсні сутнісні сили і здібності. Таким чином, уже за цим визначенням гроші є загальним перекрученням індивідуальностей, що їх вони перетворюють у їх протилежність і надають їм властивостей, які суперечать їх справжнім властивостям.

Як ця перекручуюча сила гроші виступають далі і щодо індивіда і щодо суспільних та інших зв'язків, які претендують на роль і значення самостійних сутностей. Вони перетворюють вірність на зраду, любов на ненависть, ненависть на любов, чесноту на порок, порок на чесноту, раба на пана, пана па раба, глупоту на розум, розум на глупоту.

Через те що гроші, як існуюче і діюче поняття вартості, змішують і обмінюють усі речі, то вони становлять загальне змішання і підміну всіх речей, тобто світ навиворіт, перетасовку і підміну всіх природних і людських якостей.

Хто може купити хоробрість, той хоробрий, хоча б він був боягузом. Через те що гроші обмінюються не на якусь одну певну якість, не на якусь одну певну річ або певні сутнісні сили людини, а на весь людський і природний предметний світ, то, з точки зору їх власника, вони обмінюють будь-яку властивість і будь-який предмет на будь-яку іншу властивість або предмет, хоча б вони і суперечили обмінюваному. Гроші здійснюють братання неможливостей; вони примушують до поцілунка те, що суперечить одне одному.

Уяви тепер людину як людину і її відношення до світу як людське відношення: в такому разі ти зможеш любов обмінювати тільки на любов, довір'я тільки на довір'я тощо. Коли ти хочеш одержувати насолоду від мистецтва, то ти повинен бути художньо освіченою людиною. Коли ти хочеш впливати па інших людей, то ти повинен бути людиною, яка

насправді стимулює і рухає вперед інших людей. Кожне з твоїх відношень до людини і до природи повинне бути визначеним, відповідним об'єктові твоєї волі проявом твого дійсного індивідуального життя. Коли ти любиш, не викликаючи взаємності, тобто коли твоя любов як любов не породжує взаємної любові, коли ти своїм життєвим проявом як любляча людина не робиш себе людиною, яку люблять, то твоя любов безсильна, і вона — нещастя.

(Маркс К. Економічно-філософські рукописи 1844 року. – Режим доступу: http://vpered.wordpress.com/2011/06/27/marx-okonomisch-philosophische-manuskripte/)

СЬОРЕН К'ЄРКЕГОР

(1813—1855)

С. К'єркегор *– датський філософ, представник ірраціоналізму. теолог, письменник. Наголошував на тому, що єдиним предметом філософії повинна бути людина, сутність якої можна пізнати не за допомогою науки, а через внутрішнє самозаглиблення. На цьому шляху людина може пройти три стадії: естетичну, етичну і релігійну. К'єркегор вважав, що єдиною абсолютною підставою для будь-чого є Бог.*

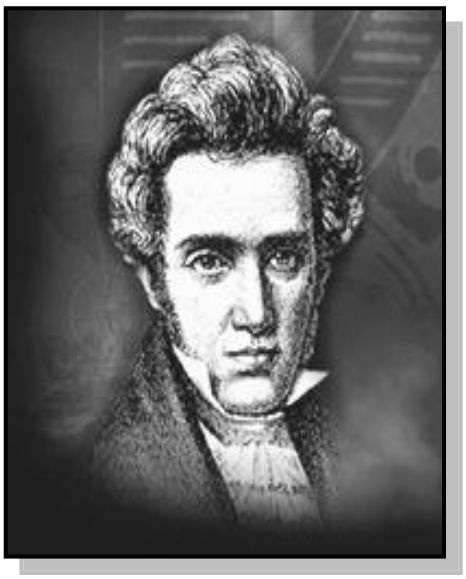
ХВОРОБА ДО СМЕРТІ

Розділ III. Відчай – це смертельна хвороба

В ідею "смертельної хвороби" потрібно вкладати певний зміст. Дослівно вона означає нещастя, границею і закінченням якої є смерть, і тому виступає синонімом хвороби, від якої помирають. Проте аж ніяк не в цьому значенні відчай дійсно може бути так названий, тому що для християнина сама смерть є переходом до іншого життя. У цьому сенсі ні одна фізична недуга не є для нього "смертельною хворобою". Смерть припиняє хвороби, однак сама по собі вона не є кінцевим результатом. Але "смертельна хвороба" у буквальному значенні слова означає хворобу, яка приводить до смерті, і крім того за нею вже більше нічого бути не може. Власне таким є відчай.

Але в іншому значенні, ще більш категоричному, відчай справді є "смертельною хворобою". На відміну від поширеної думки, нібито від відчаю помирають і сам він припиняється із фізичною смертю, головна його мука полягає в тому, що не можеш померти: нібито в агонії людина

яка помирала боролася зі смертю і не могла померти. Тому бути хворим до смерті – це неможливість померти, та й ще тоді, коли життя не залишає жодної надії, і ця безнадійність є відсутністю останньої надії, тобто відсутністю смерті. Оскільки життя є надзвичайним ризиком, сподіваєшся на життя, але коли зрозумієш нескінченність іншої небезпеки, сподіваєшся вже на смерть. А коли небезпека зростає, у міру того як смерть починає ставати надією, відчай – це безнадійність, яка полягає у неможливості навіть померти.



У граничному прийнятті відчаю і ув'язнена смертельна хвороба, це суперечливе моління, ця недуга Я: вічно помирати, помирати, і все ж не помираючи, помирати смертю. Тому що померти – означає закінчення будь-чого, але помирати смертю означає переживати свою смерть, а переживати її навіть одну-єдину мить – значить переживати її вічно. Для того щоб померти від відчаю як від хвороби, необхідно, щоб вічне у нас, у цьому Я, могло померти, як вмирає від хвороби тіло.

Жалюгідна химера! Постійно "помирати" у відчаї перетворюється у "жити". Той, хто зневірюється не може померти; "як лезо ножа, яке не придатне, щоб убити думку", так і відчай, цей безсмертний черв, вогонь незгасимий, не пожирає моєї вічності, яка саме його підтримує. Але таке самознищення, яким є відчай, безсильне і не досягає своєї мети. Воля його направлена якраз до того, щоб самого себе знищити, але власне це він і не може зробити, і це безсилля є іншим видом знищення самого себе, у якому відчай удруге не досягає своєї мети – знищення Я; навпаки, це є збиранням разом існування або ж сам закон такого збирання. Власне тут виявляється… рана відчаю, це благання, чиє лезо, направлене усередину, все більше занурює нас у безсиле самознищення. Зовсім не втішаючи зневіреного, неспроможність відчаю знишити його, навпаки, стає стражданням, що постійно відновлює свій біль…; тому що тільки безперестану збираючи в теперішньому минулий відчай, він зневірюється в тому, що зможе поглинути себе або ж звільнитися від свого Я, знищити себе. Такою є формула нагромадження відчаю, підвищення лихоманки в

цій хворобі Я. Людина, яка впадає у відчай, має причини відчаю – це те, у що вона повірила на мить, але не більше; тому що зараз же з'являється справжній відчай, справжнє обличчя відчаю. Зневірюючись у чомусь, у глибині душі зневірюєшся в собі, і тепер вже людина прагне позбутися власного Я. Так, коли честолюбець говорить: "Треба бути Цезарем або ніким", і йому не вдається стати Цезарем, він впадає в розпач. Але тут присутній і інший смисл – не ставши Цезарем, йому вже нестерпно залишатися самим собою. У глибині душі він розчаровується не у тому, що не став Цезарем, а у цьому своєму Я, яке не змогло ним стати… Придивившись уважніше, ми виявляємо, що для нього нестерпне не те що він не став Цезарем, а саме це Я, яке ним не стало: або точніше, для нього нестерпне те, що він не може позбавитися свого Я. Він зміг би це зробити, якби став Цезарем; але він не став ним і вже більше не може змиритися з цим. За своєю суттю його відчай не змінюється, тому що він не володіє своїм Я, він не є самим собою. Звичайно, він не став би собою, і, стаючи Цезарем, він позбувся би свого Я; не ставши Цезарем, він розчаровується у тому, що не зможе розрахуватися і примиритися. Тому поверхневою буде думка, що зневірений руйнує своє Я, немовби це було його покаранням. Тому що якраз на це… він і не здатний, оскільки відчай підпалив дещо надійне, нерушиме в ньому – його Я.

Отже, розчаруватися у чомусь – це ще не справжній відчай, це тільки початок, швидше – відчай наближається, як говорять лікарі про хворобу. Далі відчай проявляється відкрито: людина зневірюється сама в собі. Візьміть, скажімо, молоду дівчину, яка втратила надію бути разом із коханим, який помер або виявився легковажним. Справжній відчай полягає не в самій цій втраті; вона зневірюється швидше в собі самій. Це Я – … ще недавно складало все її єство, а тепер воно – жахлива порожнеча, коли "інший" мертвий, або ж дещо відразливе, якщо нагадує їй про те, що її покинули. Спробуйте тепер сказати їй: "Дівчинка моя, ти сама себе страчуєш", і ви почуєте її відповідь: "На жаль, горе моє полягає якраз у тому, що мені це не вдається".

Зневіритися в собі, зневірившись в бажанні позбутися себе, такою є формула будь-якого відчаю; друге ж правило полягає в тому, що впадають у розпач, зневірившись в бажанні бути самим собою, – і воно приводить нас до того ж, до відчаю, де прагнуть бути собою. Як і раніше

до цього нас приводив відчай, де собою бути відмовляються. Той, хто впадає в розпач, у своєму відчаї прагне бути самим собою.

Але, невже це означає, що він не прагне позбавитися від будь-якого свого Я? Мабуть, ні; але, якщо придивитися краще, виявиться, що тут присутня та сама суперечність. Це Я, яким прагне стати той, хто втратив надію, по суті не є таким (тому що, прагнути бути таким Я, яким він насправді є, – це сама протилежність відчаю), те, до чого він насправді прагне – це відокремити своє Я від його творця. Але це йому не вдається. Не зважаючи на те, що він перебуває у відчаї, – і, не дивлячись на всі зусилля, які він прикладає, щоб зневірится, цей творець залишається найсильнішим і змушує його бути тим Я, яким він бути не хоче. Але людина, яка діє такиим чином завжди прагне позбутися свого Я, цього Я, яким він є, – для того, щоб стати іншим Я, яке він придумав. Бути цим Я, яким він хоче бути, складало б всю його насолоду – хоча в іншому сенсі він залишався б усе тим бо розчарованим, – проте сам його примус бути таким Я, яким він бути не хоче, – це і є його страждання: він не може позбутися самого себе.

Сократ доказував безсмертя душі так: хвороба душі (тобто гріх) не може її зруйнувати як хвороба руйнує тіло. Аналогічно можна довести вічність людини: відчай не може зруйнувати Я цією жорстокою суперечністю відчаю. Без вічності, яка закладена в нас самих, ми не могли б впасти у розпач; але якби цей відчай міг зруйнувати моє Я, не могло б бути і цього відчаю.

Таким є відчай, ця хвороба Я, “смертельна хвороба”. Зневірений – це хворий до смерті. Більш ніж будь-яка хвороба, ця хвороба направлена проти найшляхетнішої частини єства; але людина не може від неї померти.

…Сама смерть не може врятувати нас від цієї хвороби, тому що тут хвороба зі своїми стражданнями і... смертю, – це якраз неможливість померти.

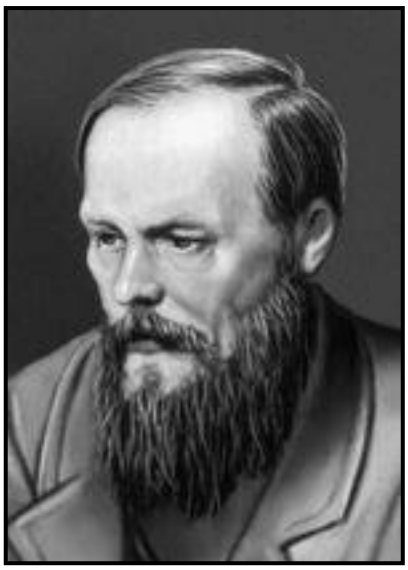
Таким є стан відчаю. І нехай навіть зневірений і не підозрює про це, нехай йому вдається (перебуваючи в розпачі) втратити своє Я, втратити його настільки вдало, що від нього не залишається навіть слідів, – все одно вічність змусить розкрити розпач його стану і “пригвоздить” його до власного Я; сутність страждання полягає в тому, що неможливо позбутися самого себе – і людина виявлявляє всю ілюзорність своєї віри в

те, що можна позбутися цього Я. І чи потрібно дивуватись такій суворості? Адже це Я – наше володіння, наше буття – це водночас найбільша поступка вічності людині та її віра в неї.

(Кьеркегор С. Болезнь к смерти / Перевод С. А. Исаева. // Кьеркегор С. Страх и трепет. М. : Республика, 1993. С. 251–350. – Переклад з рос. О. Ткаченка)

ДОСТОЄВСЬКИЙ ФЕДІР МИХАЙЛОВИЧ
(1821-1881)

Ф.М. Достоєвський *– російський письменник. Його твори – глибоко філософські – наповнені трагізмом і пошуками людини в самій людині. Людина – темна безодня; у своїй максимі вона наближається до божества, а у падінні, деградації готова опуститися до аду. Д.Мережковський писав: " Достоєвський – цей найбільший реаліст, який пережив безодні людських страждань, безумства і пороку, разом з тим найбільший поет євангельської любові".*



ЛЕГЕНДА ПРО ВЕЛИКОГО ІНКВІЗИТОРА[85]

...В глибокій темряві зненацька відчиняються важкі залізні двері в'язниці, і сам старий великий інквізитор з світильником в руці неквапно заходить в приміщення. Сам, без супроводу, двері за ним негайно засуваються. Він зупиняється при вході і довго, хвилину чи дві, вдивляється в лице Його. Врешті тихо підходить, ставить світильник на стіл і говорить Йому:

[85] В романі Достоєвського "Брати Карамазови" цю "Притчу про великого інквізитора" розповідає Іван Карамазов брату Олексію. Викликана до життя великим художником і провидцем Федором Михайловичем Достоєвським, вона вартує багатьох історичних і філософських праць. Тому що в "Великому інквізиторі" - принципова суть і зміст історичного процесу земного людства. У монолозі великого інквізитора розкриваються такі глибини багатомірного людського духу і такі безодні його, що відчуваєш себе в стані запаморочливого польоту над простором самої історії. Іван Карамазов розповідає легенду, про те, як Господь зійшов на землю в часи інквізиції, був схоплений і поміщений в темницю. І ось до нього приходить сам великий інквізитор.

– Це ти? Ти? – Та, не дістаючи відповіді, поспіхом додає: – Не відповідай, мовчи. Та й що б ти міг сказати? Я знаю все, що ти скажеш. Та ти і права не маєш щось додати до сказаного тобою колись. Навіщо ж ти прийшов нам заважати? А що ти таки прийшов нам заважати, і сам це знаєш. А чи знаєш, що буде завтра? Я не знаю, хто ти, і знати не хочу: чи це ти, чи тільки подоба його, та завтра ж я засуджу і спалю тебе на вогнищі, як найлютішого з єретиків, і той же народ, який сьогодні цілував твої ноги, завтра ж, варто тільки кивнути мені пальцем, кинеться підгортати жарини до твого вогнища, знаєш ти це? Ти, напевно, це знаєш, – додав він у проникливій задумі, ні на мить не відриваючи погляду від свого бранця...

– Чи маєш ти право сповістити нам хоч одну з таємниць того світу, з якого ти прийшов?.. Ні, не маєш, щоб не додати до того, що вже було колись сказано, і щоб цим не забрати в людей свободи, за яку ти так стояв, коли був на землі. Все, що ти знову сповістиш, зазіхне на свободу віри людей, тому що сприйметься як чудо, а свобода їхньої віри тобі була дорожчою за все ще тоді, півтори тисячі років тому. Чи не ти так часто стверджував тоді: - Хочу бачити вас вільними. - Ось тепер ти побачив цих "вільних" людей, – раптом додає старий з цинічною усмішкою. – Так, ця спроба нам дорого коштувала, - продовжує він, суворо дивлячись на нього, - але ми завершили нарешті цю справу в ім'я твоє.

П'ятнадцять сторіч мучилися ми з цією свободою, та тепер з цим покінчено безповоротно, навічно. Ти не віриш, що навічно? Ти дивишся на мене приязно і не удостоюєш навіть обурення? Та знай, що тепер і саме сьогодні ці люди впевнені більше ніж будь-коли в цілковитій свободі, а між іншим самі ж вони принесли нам свободу свою і покірно поклали її до ніг наших. І це зробили ми, чи цього ти бажав, такої свободи?...

– Тому що тільки тепер (він говорить про часи інквізиції - ред.) стало можливим помислити вперше про щастя людей. Людина була устроєна бунтівником; хіба бунтівники можуть бути щасливими? Тебе попереджали, – говорить він Йому, – тобі не бракувало наших пропозицій і вказівок, але ти не послухав, ти відкинув наш варіант, за яким можна було зробити людей щасливими, але, на щастя, відходячи, ти передав справу. Ти обіцяв, ти ствердив своїм словом, ти надав право зв'язувати і розв'язувати, і вже, звичайно, не можеш навіть подумати забрати це право

тепер. Скористалися цим правом і ми. Навіщо ж ти прийшов нам заважати?...

Три спокуси

– Страшний і розумний дух, дух самозречення і небуття, – продовжує старий, – великий дух говорив з тобою в пустелі, і нам передано в книгах, що він ніби-то "спокушав" тебе. Чи не так? І чи можна було сказати хоч що-небудь достовірніше того, що він сповістив тобі в трьох питаннях, і які ти відкинув, і які в книгах названо "спокусами"? А між іншим, якщо коли-небудь на землі пролунало справжнє громове чудо, то це в той день, в день цих трьох спокус. Саме в проголошенні цих трьох питань і полягало чудо. Якщо припустити лише для спроби і для прикладу, що три ці питання жахливого духа безслідно щезли з книг і що їх потрібно відновити, знову придумати і сформулювати, щоб занести знову в книги, і для цього зібрати всіх мудреців земних – правителів, первосвящеників, вчених, філософів, поетів, і дати їм завдання: придумайте, сформулюйте три питання, та такі, які б, мало того, що відповідали б розмаху події, але і виражали б зверх того, в трьох словах, в трьох тільки фразах людських, всю майбутню історію світу і людства, – то чи допускаєш ти, що вся премудрість землі, разом взята, змогла б придумати хоч що-небудь подібне по силі і по глибині тим трьом питанням, що дійсно були запропоновані тобі тоді могутнім і розумним духом в пустелі? Вже по самих цих питаннях, лише по чудесній появі їх, можна зрозуміти, що маєш справу не з людським плинним розумом, а з віковічним і абсолютним. Тому що в цих трьох питаннях як би поєднана в одне ціле і передбачена вся подальша історія людська в трьох ликах, в якій поєднуються всі нерозв'язні історичні протиріччя людської природи по всій землі. Тоді це було не так очевидно, тому що майбутнє було невідомим, але тепер, коли пройшло п'ятнадцять сторіч, ми бачимо, що все цими трьома питаннями точно вгадане і передбачене і настільки справдилося, що додати щось більше не можна.

Спокуса перша

Вирішуй же сам, хто був правий: ти чи той, який тоді запитував тебе? Пригадай перше питання; хоч і не буквально, але зміст його такий: - Ти хочеш іти в мир і йдеш з голими руками, з якоюсь обітницею свободи, яку вони, в простоті своїй і у вродженій сваволі своїй, не можуть і осмислити, якої вони бояться і лякаються, - тому що нічого і ніколи не

було для людини і для людської спільноти більш нестерпнішим, ніж свобода! А чи бачиш каміння в цій голій розпеченій пустелі? Перетвори їх в печені хлібини, і за тобою побіжить все людство, як стадо, вдячне і покірне, хоча і вічно тремтяче: що ти забереш руку свою і припиняться їм хліба твої. Але ти не захотів позбавити людину свободи і відхилив пропозицію, тому що яка ж свобода, розсудив ти, якщо слухняність куплена хлібами? Ти відповів, що людина жива не одним хлібом, але чи знаєш, що в ім'я цього самого хліба земного і повстане на тебе дух землі і боротиметься з тобою і переможе тебе і всі підуть за ним, вигукуючи:

– Хто ще подібний звірю цьому, він дав нам вогонь з небес! Чи знаєш ти, що пройдуть віки, і людство проголосить вустами своєї премудрості і науки, що злочину не існує, а, значить, немає і гріха, а є лише тільки голодні. – Нагодуй, а тоді і вимагай від них чеснот! - ось що напишуть на прапорі, який піднімуть проти тебе і яким зруйнують храм твій. На місці храму твого зведеться будівля, зведеться знову страшна Вавілонська вежа, і хоча і ця не добудується, як і попередня, але все-таки ти б міг уникнути цієї нової вежі і на тисячу років скоротити страждання людей, тому що до нас же знову прийдуть вони, промучившись тисячу років зі своєю вежею! Вони тоді знайдуть нас знову під землею, в катакомбах, скритих (тому що ми будемо гнані і мучимі), знайдуть нас і проситимуть нас:

– Нагодуйте нас, тому що ті, що обіцяли нам вогонь з небес, його не дали. – І тоді ми вже і добудуємо їхню вежу, тому що добудує той, хто нагодує, а нагодуємо лише ми, в ім'я твоє, і збрешемо, що в ім'я твоє. Так, ніколи, ніколи без нас вони не нагодують себе! Ніяка наука не дасть їм хліба, доки вони будуть залишатися вільними, але скінчиться тим, що вони принесуть свою свободу до ніг наших і скажуть нам: – Краще візьміть нас в неволю, але нагодуйте нас. – Зрозуміють, нарешті, самі, що свобода і хліб земний вдосталь для всякого разом немислимі, тому що ніколи, ніколи не зуміють вони розділити їх між собою! Переконаються також, що не зможуть бути ніколи і вільними, тому що малосилі, порочні, нікчемні і бунтівники. Ти обіцяв їм хліб небесний, але повторюю знову, чи може він зрівнятися в очах слабкого, вічно порочного і вічно невдячного людського племені з земним? І якщо за тобою в ім'я небесного підуть тисячі і десятки тисяч, то що станеться з мільйонами і з десятками тисяч мільйонів істот, які не в силі будуть зневажити хлібом земним

заради небесного? Чи тобі дорогі тільки десятки тисяч великих і сильних, у а інші мільйони, численні, як пісок морський, слабких, але люблячих тебе, повинні лише послужити матеріалом для великих і сильних? Ні, нам дорогі і слабкі. Вони порочні і бунтівники, але під кінець вони-то стануть і покірними. Вони будуть милуватися нами і будуть вважати нас за богів за те, що ми, ставши на чолі їх, погодилися перекласти на себе свободу і панувати над ними - так нестерпно їм стане під кінець бути вільними! Але ми скажемо, що покірні тобі і пануємо в ім'я твоє. Ми їх обдуримо знову, тому що тебе ми вже не пустимо до себе. В обмані цьому і буде полягати наше страждання, тому що ми змушені будемо брехати. Ось що означало це перше питання в пустелі, і ось що ти відкинув в ім'я свободи, яку поставив понад усе. А, між іншим, в питанні цьому схована велика таємниця світу цього. Прийнявши пропозицію "хлібів", ти б відповів на спільну і віковічну тугу людську, як одної особи, так і цілого людства разом – це: – Перед ким схилити голову? – Не існує тривоги більшої, неперервної і лютішої для людини, як ставши вільним, швидше знайти того, перед ким можна схилити голову. Так шукає людина вклонитися авторитету визнаному, незаперечному, настільки незаперечному, щоб всі люди разом погодилися на спільне перед ним поклоніння. Тому що клопіт цих жалюгідних створінь полягає не тільки в тому, щоб знайти того, перед ким мені чи іншому схилитися, але щоб знайти такого, щоб і всі увірували в нього і схилилися перед ним, і щоб неодмінно всі разом. Ось ця потреба спільного поклоніння і є найголовнішою мукою, як кожної людини окремо, так і цілого людства, споконвіку. За ідею спільного поклоніння вони винищували один одного мечем. Вони видумували богів. І волали один до одного: – Покиньте ваших богів і прийдіть уклонитися нашим, бо буде смерть вам і богам вашим! – І так буде до кінця світу, навіть і тоді, коли зникнуть в світі і боги: тоді впадуть на коліна перед ідолами. Ти знав, ти не міг не знати цю основну таємницю природи людської, але ти відкинув єдине абсолютне знамено, яке пропонувалося тобі для того, щоб змусити всіх схилитися перед тобою незаперечно, – знамено хліба земного, і яке відкинув в ім'я свободи і хліба небесного. Поглянь же, що зробив ти далі. І все знову в ім'я свободи! Говорю тобі, що немає в людини клопоту болючішого, як знайти того, кому б передати швидше той дар свободи, з яким ця нещаслива істота народжується. Та опановує свободою людей лише той, хто заспокоїть їхню совість. З

"хлібами" тобі давалося справжнє знамено: даси хліб, і людина схилить голову, тому що нічого нема достовірнішого за хліб, але якщо в той же час хтось опанує її совістю окрім тебе - то, тоді вона навіть покине хліб твій і піде за тим, хто знадить совість її. В цьому ти був правий.

Спокуса друга і третя

Таємниця людського буття не в тому, щоб тільки жити, а в тому, для чого жити. Без власного чіткого усвідомлення, для чого жити, людина не погодиться жити і швидше знищить себе, ніж залишиться на землі, хоча б навколо неї все було – хліба. Це так, але що ж вийшло: замість того, щоб заволодіти свободою людей, ти умножив їм її ще більше! Хіба ти забув, що спокій і навіть смерть людині дорожчі за вільний вибір в пізнанні добра і зла? Немає більшої спокуси для людини, ніж свобода її совісті. Але немає і більшої муки. І замість матеріальних фундаментальних основ добробуту, які б заспокоїли совість людську раз і назавжди – ти взяв тільки все надзвичайне, загадкове і невизначене, узяв те, що не під силу людям, тому поступив, ніби і не люблячи їх зовсім. – І це хто ж: той, хто прийшов віддати за них життя своє! Замість того, щоб заволодіти людською свободою, ти умножив її і навіки нагрузив муками свободи душу людини. Ти зажадав добровільної любові людини, щоб добровільно пішла вона за тобою в натхненні і захваті від тебе. Замість споконвічного древнього закону, за яким людина повинна була волею свого серця сама завжди вирішувати, що є добро і що є зло, тримаючи перед собою, як дороговказ, тільки твій образ, – та невже ти не подумав, що вона відкине врешті і засумнівається навіть і в твоєму образі і в твоїй правді, якщо її нагрузять такою страшною ношею, як свобода вибору? Вони проголосять, врешті-решт, що правда не в тобі, бо хіба можна було кинути їх у ще більше сум'яття і муки, ніж зробив ти, залишивши їм стільки нерозв'язаних проблем. Таким чином, сам ти і почав руйнувати своє ж царство і не звинувачуй більше нікого в цьому. А між іншим чи це пропонувалося тобі? Є три сили, єдині три сили на землі, які можуть навіки здолати і полонити совість цих слабосилих бунтівників, для їх же щастя - ці сили: чудо, таємниця і авторитет.

Ти відкинув і перше, і друге, і третє і подав приклад цьому сам. Коли страшний і премудрий дух поставив тебе на вершині храму і сказав тобі: - Якщо хочеш дізнатися, чи ти Син Божий, то кинься вниз, тому що сказано, що ангели підхоплять і понесуть Його, і не впаде, і не розіб'ється,

і дізнаєшся тоді, чи ти Син Божий, і доведеш тоді, яка віра твоя - але ти, вислухавши, відкинув пропозицію і не кинувся вниз. Так, звичайно, ти поступив тоді гордо і красиво, як Бог, але ж люди – це слабке свавільне плем'я - чи ж вони боги? Так, ти розумів тоді, що, якби зробив лише крок, лише допустив намір кинутися вниз, ти враз би і спокусив Господа, і віру всю загубив, і розбився б об землю, яку врятувати прийшов, і потішив би розумного духа, який спокушав тебе. Але, повторюю, чи багато таких, як ти? І невже ти справді міг припустити, хоча б на хвилину, що і людям буде під силу розпізнати подібну спокусу? Чи настільки стійка природа людська, щоб відкинути чудо в такі вирішальні хвилини життя? В хвилини страшних і болісних духовних питань своїх вибрати тільки те, що підказало серце? Так, ти знав, що подвиг твій збережеться в книгах, досягне глибини віків, і понадіявся, що, наслідуючи тебе, і людина залишиться з Богом, не прагнучи чудес. Але ти не знав, що як тільки людина відкине чудо, то одночасно відкине і Бога, тому що людина шукає не стільки Бога, скільки чудес.

І тому, що людина залишатися без чудес не хоче, то навидумує собі нові чудеса, вже власні, і вклониться вже знахарському диву, бабському ворожінню, хоча б сто разів при цьому вона залишалася бунтівником, єретиком і безбожником. Ти не зійшов з хреста, коли кричали, знущалися і дражнили тебе: – Зійди з хреста і повіримо, що це Ти. Ти не зійшов тільки тому, що знову ж таки не захотів поневолити людину чудом і жадав добровільної віри, а не посередництва чудес. Жадав добровільної любові, а не підневільного захоплення рабів перед могутністю, яка б жахнула назавжди. Але ти оцінив людей занадто високо, тому що, вони, дійсно, раби, хоча і створені борцями. Оглянься і зроби висновки, ось пройшло п'ятнадцять віків, піди подивися на них: кого ти підніс до себе? Клянуся, людина створена слабкішою і ницішою, ніж ти про неї думав! Чи може вона виконати те, що і ти? Безмежно шануючи її, ти занадто багато від неї зажадав і повівся так, ніби перестав співчувати їй, – і це хто ж – той, що возлюбив її більше за самого себе?! Шануючи її менше, менше від неї і зажадав би, і це було б ближче до любові, тому що легшою була б ноша її. Вона слабка і підла. Що в тому, що вона тепер повсюди бунтує проти нашої влади і пишається тим, що вона бунтує? Це гордість дитини і школяра. Це маленькі діти, що збунтувалися в класі і вигнали вчителя. Але прийде кінець завзяттю дітлахів, воно дорого коштуватиме

їм. Вони підірвуть храми і заллють кров'ю землю. Але здогадаються, нарешті, дурні діти, що хоча вони і бунтівники, але бунтівники слабосилі, яким не під силу витримати власний бунт. Обливаючись дурними сльозами своїми, вони зізнаються, нарешті, що той, хто створив їх борцями, без сумніву, хотів посміятися з них. Скажуть це вони в розпачі, і сказане ними буде богохульством, від якого вони стануть ще нещаснішими, тому що природа людська не виносить богохульства, і зрештою, сама ж завжди і мститься за нього. Отже, неспокій, сум'яття і нещастя - ось теперішня доля людей після того, як ти стільки перетерпів за свободу їх! Великий пророк твій у видінні говорить, алегорично висловлюючись, що бачив всіх учасників першого воскресіння і що було їх з кожного коліна по дванадцять тисяч. Але якщо було їх стільки, то були вони ніби і не люди, а боги. Вони гідно несли хрест твій, вони терпіли десятки років голодної і голої пустині, харчуючись акридами і корінням, - і вже, звичайно, ти можеш з гордістю вказати на цих дітей свободи, добровільної любові, добровільної і красивої жертви в ім'я твоє. Але пам'ятай, що їх було всього тільки декілька тисяч, та й то богів, а решта? І чим завинила решта слабких людей, які не хотіли терпіти того, що подолали сильні духом? Чим завинила слабка душа, яка не хоче вмістити настільки страшний дарунок? І невже приходив ти тільки заради вибраних і для вибраних? Але якщо так, то це таємниця, і нам не зрозуміти її. А якщо таємниця, то і ми маємо право проповідувати таємницю і вчити їх, що не добровільне рішення їхнього серця важливе і не любов, а таємниця, якій вони коритися повинні сліпо, навіть помимо власної совісті. Так ми і зробили. Ми виправили подвиг твій і заснували його на чудесах, таємниці і авторитеті. І люди зраділи, що їх знову повели, як стадо, і що з сердець їх зняли, нарешті, той страшний дарунок, що приніс їм стільки муки. Праві ми були, навчаючи і роблячи так, скажи? Невже ми не любили людства, настільки смиренно усвідомивши його безсилля, і полюбовно полегшили його ношу і дозволили слабосилій природі його хоча і гріх, але з нашого дозволу? Навіщо ж тепер прийшов нам заважати? І чого ти так мовчки і проникливо дивишся на мене лагідними очима своїми? Розізлися, я не хочу любові твоєї, тому що сам не люблю тебе. І що мені приховувати від тебе? Чи я не знаю, з ким розмовляю? Те, що маю сказати, все тобі вже відомо, я читаю це в очах твоїх. І чи я скрию від тебе таємницю нашу? Можливо, ти хочеш почути її

саме з вуст моїх, тоді слухай: ми не з тобою, а з ним, ось наша таємниця! Ми давно вже не з тобою, а з ним, вже вісім віків. Рівно вісім віків тому, коли ми взяли від нього те, що ти з обуренням відкинув, той останній дарунок, що він пропонував тобі, показавши тобі всі Царства земні: ми взяли від нього Рим і меч Кесаря і оголосили лише себе царями земними, царями єдиними, хоча і донині не встигли ще довести нашу справу до остаточного кінця. Але хто винен? Так, справа ця дотепер лише в початковому стані, але вона почата. Довго ще чекати завершення її, і ще багато страждатиме земля, але ми переможемо і будемо кесарями і тоді вже здійсниться всесвітнє щастя людей. А між іншим ти міг би ще і тоді взяти меч Кесаря. Навіщо ти відкинув цей останній дарунок? Прийнявши цю третю пропозицію могутнього духу, ти здійснив би все, чого шукає людина на землі, тобто: перед ким схилитися, кому доручити совість і як об'єднатися, нарешті, усім в покірний, спільний, одностайний мурашник, тому що потреба у всесвітньому об'єднанні є третьою і останньою мукою для людей.

Царство земне

В цілому людство завжди прагнуло об'єднатися неодмінно всесвітньо. Багато було великих народів з великою історією, але чим вище піднімалися ці народи, тим були і нещаснішими, тому що глибше за інших усвідомлювали потребу у всесвітній общині людей. Великі завойовники - Тимур і Чингізхан, пролетіли, мов вихор по землі, пориваючись завоювати всесвіт, але і вони, хоча і несвідомо, висловили ту ж саму велику потребу людства у всесвітньому і загальному об'єднанні. Якби ти прийняв світогляд і порфіру Кесаря, то заснував би всесвітнє царство і всіх заспокоїв. Тому що кому ж володіти людьми як не тому, хто керує їхньою совістю і в чиїх руках хліба їх. Ми і взяли меч Кесаря, взявши його, звичайно, скинули тебе і пішли за ним. Та пройдуть ще віки сваволі вільного розуму, їхньої науки і антропофагії[86], тому що, якщо почнуть будувати свою Вавілонську вежу без нас, вони скінчать антропофагією. Але тоді-то і приповзе до нас звір і буде лизати ноги наші і обляпає їх кривавими сльозами з очей своїх. І ми сядемо на звіра і

[86] Антропофагія - [гр. anthropophagia - anthropos - людина + phagein їсти, пожирати] - людоїдство.

воздвигнемо чашу, і на ній буде написано: “Таємниця!” І лише тоді і саме тоді настане для людей царство спокою і щастя.

Ти пишаєшся своїми героями, але в тебе лише вибрані, а ми втішимо всіх. Та й чи не так ще буде: що багато хто з цих обранців і тих, які могли б стати обранцями, втомилися, врешті, очікуючи тебе, і понесли і ще понесуть сили духу свого і жар серця свого на іншу ниву і скінчать тим, що на тебе, як на древко, натягнуть знамено свавілля свого. Але ти сам воздвиг це знамено. У нас же всі будуть щасливі і не будуть більше борцями, не винищуватимуть один одного, як з свободою твоєю, повсюдно. Так, ми переконаємо їх, що вони тоді тільки і стануть вільними, коли відмовляться від свободи своєї заради нас і нам скоряться. І що ж, праві ми будемо чи збрешемо? Вони самі переконаються, що праві, тому що пригадають, до якого страхіття рабства і сум'яття доводила їх свобода твоя. Свобода, вільний розум і наука заведуть їх у такі хащі і поставлять перед такими дивами і нерозгаданими таємницями, що одні з них, непокірні і люті, знищать самі себе, а інші непокірні, але малосилі, знищать один одного, а треті, які залишаться: слабосилі і нещасні, приповзуть до ніг наших і волатимуть до нас: “Так, ви були праві, ви одні володіли таємницею його, і ми вертаємося до вас, спасіть нас від себе самих”. Отримуючи від нас хліба, звичайно, вони чітко будуть знати, що ми їх же хліба, їх же руками здобуті, беремо в них, щоб їм же роздати, без всякого чуда, побачать, що не перетворювали ми каміння у хліба, але, воістину, більш, ніж самому хлібу, раді вони будуть тому, що одержують його з рук наших! Тому що добре пам'ятатимуть, як колись, без нас, ті самі хліба, добуті ними, в їх руках оберталися лише в каміння, а коли вони вернулися до нас, то це саме каміння обернулося в їхніх руках у хліба. Високою, високою оцінкою оцінять вони те, що значить раз і назавжди підкоритися! А доки люди не зрозуміють цього, вони не будуть щасливими. Хто найбільше сприяв цьому нерозумінню, скажи? Хто роздрібнив стадо і розпорошив його по шляхах несповіданих? Але стадо знову збереться і знову упокориться і вже раз і назавжди. Тоді ми підсунемо їм тихе уклінне щастя, щастя слабосилих істот, якими вони і створені. Так, ми переконаємо їх, нарешті, не пишатися тим, що ти возвисив їх і навчив пишатися; доведемо їм, що вони слабосилі, що вони тільки жалюгідні діти, але що дитяче щастя солодше за всяке інше. Вони стануть боязкими і стануть дивитися на нас і тулитися до нас настрашені,

як курчата до квочки. Вони будуть дивуватися на нас і жахатися, і пишатися тим, які ми могутні і які розумні, що змогли втихомирити таке буйне тисячомільйонне стадо. Вони будуть безсило тремтіти перед гнівом нашим, розум стане нерішучим, очі - плаксивими, як у дітей і жінок, але як легко будуть переходити вони за нашої вказівкою до забави і сміху, світлої радості і щасливої дитячої пісеньки. Так, ми змусимо їх працювати, а у вільні від праці хвилини ми влаштуємо їм життя, як дитячу гру, з дитячими піснями, хором, безневинними танцями. Так, ми розв'яжемо їхні гріхи, бо вони слабкі і безсилі, і вони будуть любити нас, як діти, за те, що ми їм дозволимо грішити. Ми скажемо, що всякий гріх буде спокутуваний, якщо зроблений буде з нашого дозволу; дозволимо ж їм грішити тому, що любимо їх, а кару за ці гріхи, що ж, візьмемо на себе. І таки візьмемо на себе, а нас вони будуть боготворити, як благодійників, що несемо на собі їхні гріхи перед богом. І не буде в них ніяких від нас таємниць. Ми будемо дозволяти або забороняти їм жити з їхніми дружинами і коханками, мати або не мати дітей - все по їхньому послуху - і вони будуть нам коритися весело і з радістю. Всі жагучі таємниці їхньої совісті - все, все понесуть вони нам, і ми все розв'яжемо, і вони повірять рішенню нашому з радістю, тому що воно позбавить їх від важкого клопоту і страшних сьогоденних мук рішення особистого і добровільного. І всі будуть щасливі, всі мільйони істот, крім сотні тисяч, які керуватимуть ними. Тому що лише ми, ми, які стережуть таємницю, тільки ми будемо нещасними. Буде тисяча мільйонів щасливих немовлят і сто тисяч страждальців, що взяли на себе прокляття - пізнання добра і зла. Тихо вмиратимуть вони; тихо згаснуть в ім'я твоє і за труною обрящуть лише смерть. Але ми будемо стерегти секрет і для їх же щастя будемо вабити їх нагородою небесною і вічною. Тому що, якщо б і було щось на тому світі, то вже, звичайно, не для таких, як вони. Говорять і пророчать, що ти прийдеш і знову переможеш, прийдеш зі своїми обранцями, з своїми гордими і могутніми, але ми скажемо, що вони спасли лише себе, а ми спасли всіх. Говорять, що зганьблена буде блудниця, яка сидить на звірові і тримає в руках своїх таємницю, що збунтуються знову малосилі, що розірвуть порфіру її й оголять її “бридке” тіло. Але я тоді встану і вкажу тобі на тисячі мільйонів щасливих немовлят, які не знали гріха. І ми, які взяли гріхи їхні для щастя їхнього на себе, ми станемо перед тобою і скажемо: “Суди нас, якщо можеш і смієш”. Знай, що я не боюся

тебе. Знай, що і я був у пустелі, що і я харчувався акридами і корінням, що і я благословляв свободу, якою ти благословив людей, і я готувався стати в число обранців твоїх, в число могутніх і сильних, прагнучи "заповнити число". Але я отямився і не захотів служити безумству. Я позадкував і примкнув до сонму тих, хто виправив подвиг твій. Я пішов від гордих і вернувся до смиренних для щастя цих смиренних. Те, що я говорю тобі, збудеться, і царство наше возведеться. Повторюю тобі, завтра ж ти побачиш це слухняне стадо, яке за першим помахом моїм кинеться підгортати гарячі вуглини до вогнища, на якому спалю тебе за те, що прийшов нам заважати. Тому що, якщо був хтось, хто більше за всіх заслужив наше кострище, то це ти".

(Світло православ'я. – №6 (68) – №8 (70) 2000 р.)

БЕРДЯЄВ МИКОЛА ОЛЕКСАНДРОВИЧ
(1874–1948)

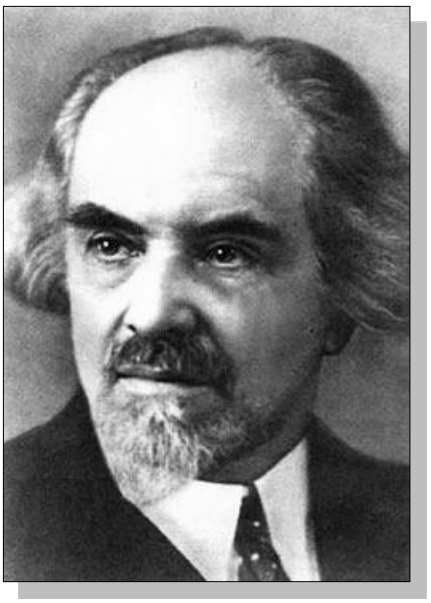
М.О. Бердяєв *пройшов шлях від марксизму до ідеалізму: до філософії особистості та свободи у дусі релігійного екзистенціалізму та персоналізму. "Моя філософія є філософія духу. Дух же для мене є свобода, творчий акт, особистість, спілкування любові" – писав М. Бердяєв у "Самопізнанні". Саме через творчість, яка неможлива без свободи, людина виправдовує своє призначення у світі.*

"ЛЕГЕНДА ПРО ВЕЛИКОГО ІНКВІЗИТОРА" – ВЕРШИНА ТВОРЧОСТІ ДОСТОЄВСЬКОГО

…У ній вирішується основна тема, тема про свободу людського духу. Вона в "Легенді" прикрита. Ця легенда – небувала по силі хвала Ісусу Христу – в романі вкладається в уста атеїста Івана Карамазова. Легенда – загадка. Не цілком ясно на чиєму боці оповідач легенди, на чиєму боці сам автор. Багато чого надано розгадати людській свободі. Та легенда про свободу і повинна бути звернена до свободи. Світло займається в пітьмі. В душі атеїста, що бунтує, Івана Карамазова зароджується хвала Ісусу Христу. Доля людини неминуче спрямовує її або до великого інквізитора, або до Ісуса Христа. Необхідно вибрати. Третього не дано.

Третє є лише перехідний стан, невиявленість останньої межі. Сваволя веде до втрати і заперечення свободи духу в прихильників великого інквізитора. І свободу можна знайти лише у Христі. Незвичний художній прийом, до якого вдається Достоєвський. Ісус Христос впродовж монологу увесь час мовчить. Позитивна релігійна ідея не знаходить собі вираження в слові. Істина про свободу невимовна. Вимовляється легко лише ідея про примус. Істина свободи розкривається лише в протилежності ідеї великого інквізитора, вона яскраво світиться через заперечення її великим інквізитором. Ця прикритість Ісуса Христа і Його Істини діє особливо сильно. Аргументує, переконує великий інквізитор. У нього могутня логіка, сильна воля, спрямована на здійснення визначеного плану. Та сумирність Ісуса Христа, Його лагідне мовчання, переконує і надихає сильніше, ніж вся міць аргументації великого інквізитора.

В "Легенді" протистоять віч-на-віч свобода і примус, віра в Сенс



життя і сумнів. Божественна любов і безбожне співчуття до людей, Христос і антихрист. Великий інквізитор – аскет, він не прагне ніяких матеріальних благ. Це – людина ідеї. У нього є таємниця. Таємниця ця – невіра в Бога, невіра в Буття світу, в ім'я Якого варто людям страждати. Втративши віру сам, великий інквізитор відчув, що величезна маса людей не в силі понести тягар свободи, сповіщеної Ісусом Христом. Шлях свободи важкий, мученицький, трагічний шлях. Він потребує героїзму. Він непосильний такій нікчемній, жалюгідній істоті, як людина. Великий інквізитор не вірить у Бога, не вірить також і в людину. Адже це дві сторони однієї і тієї ж віри. Втративши віру в Бога, не можна вже вірити в досконалість людини. Християнство потребує не тільки віри в Бога, але і віри в людину. Християнство є релігія Боголюдства. Великий інквізитор насамперед заперечує ідею Боголюдства, взаємності і поєднання Божого і людського принципу в свободі.

Людина не витримує випробовувань її духовних сил, її духовної свободи, її покликання до Царства Божого. Випробовування її сил – це

вираження великої поваги до людини, визнання її вищої духовної природи. Від людини багато вимагається, тому що покликання її високе. Але людина відрікається від християнської свободи, від розпізнання добра і зла. – Для чого пізнавати це бісове добро і зло, коли це так важко? – Людина не може винести страждань своїх і чужих, а без страждань неможлива свобода, неможливе розпізнання добра і зла. Людина стоїть перед дилемою – свобода з муками подвижника або щастя без свободи. І величезна більшість людей йде другим шляхом. Перший шлях є шлях небагатьох.

Людина відмовляється від величних ідей Бога, від безсмертя і свободи, і нею опановує оманлива, безбожна любов до людей, оманливе співчуття, прагнення суспільного комфорту на землі без Бога. Великий інквізитор повстав проти Бога в ім'я людини, в ім'я самої нікчемної людини, тієї людини, в яку він так само не вірить, як і в Бога. І це особливо важливе. Тому що повністю віддають себе справі влаштування земного добробуту людей ті, які не вірять, що людина має вище призначення – божественне життя. Бунтівний і самообмежений, егоїстичний розум намагається створити світовий лад досконалішим за створений Богом. Буття, створене Богом, повне страждань. Бог довірив людині заповітний скарб – свободу і відповідальність. Для лінивої людини це нестерпний тягар, тому і намагається вона створити суспільний лад, в якому не буде страждань і відповідальності, але не буде і свободи. Свобода людського духу не сумісна з земним щастям людей. Свобода – аристократична, вона існує для тих, хто обрав її. І великий інквізитор обвинувачує Ісуса Христа в тому, що обдарувавши людей непосильною свободою, Він вчинив, ніби не люблячи їх. З любові до людей потрібно було позбавити їх свободи. Для щастя людей необхідно заспокоїти їхню совість, пропонує великий інквізитор, тобто забрати в них свободу вибору. Великий інквізитор турбується про тих багатьох, незліченних, як пісок морський, що не можуть витримати випробовування свободою. Великий інквізитор запевняє, що “людина шукає не стільки Бога, скільки чудес”. Цими словами висловлена принизлива думка великого інквізитора про людську природу, невіра в людину, яку створив Бог. Віра в Бога – ознака гордості духу, невіра – ница ознака духу. Іван Карамазов розуміє запаморочливу висоту ідеї Бога. – Це диво, що така думка – думка про необхідність Бога – могла поселитися в голові такої

дикої і лютої тварини, як людина, настільки ця думка свята, настільки зворушлива, настільки премудра і настільки удостоює честі людини". Якщо існує вища природа людини, покликання до вищої цілі, то існує і Бог, тобто віра в Бога.

Три спокуси, які не прийняв Ісус Христос в пустелі, “передбачили всю подальшу історію людства і виявили три проблеми, в яких переплилися всі нерозв'язні історичні протиріччя людської природи на землі”. Спокуси не прийняв Ісус Христос в ім'я свободи людського духу. Ісус Христос не бажав, щоб дух людський був поневолений хлібами, чудом і царюванням земним. Великий інквізитор приймає всі три спокуси в ім'я щастя і заспокоєння людей. Прийнявши три спокуси, він відмовляється від свободи. Першою він приймає спокусу – перетворення каміння у хліба. Прийняття трьох спокус остаточно заспокоює людину на землі. Система великого інквізитора звільняє від проблем земне людство.

Таємниця великого інквізитора в тому, що він не з Ісусом Христом, а з ним. “Ми не з тобою, а з ним, ось наша таємниця”. Дух великого інквізитора – дух, який підміняє Ісуса Христа антихристом, появляється під різними масками в історії. Католицизм зі своєю системою папської теократії, яка перетворює церкву в державу, для Достоєвського – одна з масок духу великого інквізитора. Той же дух можна було б виявити у всякому цезаризмі, і у всякому імперіалізмі. Але держава, яка знає свою межу, ніколи не переступить її і не буде виявом духу великого інквізитора, і не буде насилувати свободу духу. Християнство в своєму історичному розвитку постійно піддається спокусі зректися свободи духу. І не було важчого для християнського люду, як дотримати вірність християнській свободі. Воістину болісною і нестерпною для людини є її свобода вибору. І людина знаходить різні засоби зректися її, скинути з себе її тягар. Це відбувається не тільки шляхом зречення християнства, це відбувається і всередині самого християнства. Тяжіння до авторитету, яке відіграло таку роль в історії християнства, є зречення таємниці Христової свободи, таємниці Розп'ятого Бога. Таємниця християнської свободи і є таємницею Голгофи, таємницею Розп'яття. Правда, розіпнута на хресті, нікого не насилує, нікого не змушує. Її можна тільки добровільно визнати і прийняти. Розп'ята правда відкрита для свободи людського духу. Розп'ятий не зійшов з хреста, як вимагали від Нього невіруючі і вимагають і дотепер, тому що “жадав добровільної любові, а не

підневільного захоплення рабів перед могутністю, яка б жахнула назавжди”. Божа правда явилася світу приниженою, розтерзаною і розп'ятою силою цього світу, і цим назавжди утвердила свободу духу. Божа правда, яка вражає своєю могутністю, яка торжествує у світі і силою своєю наповнює і підносить душі людей, не питала би дозволу для свого прийняття. Тому таємниця Голгофи і є таємницею свободи. Син Божий прийняв розп'яття силами цього світу, щоб свобода духу людського була утверджена. Акт віри є актом свободи – добровільне визнання світу невидимого. Ісус Христос, Син Божий, який сидить одесную Отця, видимий лише в прояві добровільної віри. Для віруючої свободи духу очевидне воскресіння Розп'ятого в Славі. Невіруюча, хвора і поневолена світом видимим бачить лише ганебну страту теслі Ісуса, лише поразку і загибель того, який видавав лише себе за Правду Божу. У цьому вся таємниця християнства. І кожного разу, коли в християнській історії намагалися перетворити правду розп'яту, відкриту для свободи духу, на правду авторитарну, яка насилує дух, відбувалася зрада основної таємниці християнства. Юридизація і раціоналізація Христової істини і є заміною шляху свободи на шлях примусу. Достоєвський залишається вірним розп'ятій правді, релігії Голгофи, тобто релігії свободи.

Як і всі великі генії, Достоєвський стоїть на вершині. Посередня релігійна свідомість розміщує себе на площині. Соборність релігійної свідомості є якість свідомості. Кількість не являється показником соборності. Соборність нічого спільного не має з колективністю, вона може бути в декількох більшою, ніж в мільйонів. Один релігійний геній може більше виражати якість соборності, ніж народний колектив в кількісному змісті слова. Так завжди буває. Достоєвський був одиноким в своєму усвідомленні християнської свободи, кількість була проти нього. Але в ньому була якість соборності.

Великий інквізитор наповнений співчуттям до людей, він по-своєму демократ і соціаліст. Він спокушений злом, що прийняло маску добра. Така природа антихристової спокуси. Антихристовою базою не є старе, грубе, відразу видиме зло. Це – нове, витончене і спокушаюче зло, воно завжди має маску добра. В антихристовому злі завжди є подоба християнського добра, і завжди залишається небезпека сплутати одне з одним і підмінити. Образ добра починає двоїтися. Образ Христа перестає сприйматися чітко, він переплітається з образом антихриста.

Є люди, в яких думки двояться. Антихристова спокуса проявляється тоді, коли людина на шляху своєму доходить до крайнього роздвоєння уяви, хиткої і невиразної. Зникають старі, звичні критерії, а нові не народжуються.

Образ Ісуса Христа прикритий... Це дух горньої свободи – запаморочлива висота, аристократизм духу. Це – оригінальна риса в сприйнятті Достоєвським Ісуса Христа, на яку ще не було вказано. Таке ототожнення образу Ісуса Христа з свободою духу, доступне лише деяким. Ця свобода духу можлива тільки тому, що Ісус Христос відмовляється від будь-якої влади над світом. Жадоба влади позбавляє свободи і того, хто володарює, і підвладних. Ісус Христос знає тільки владу любові, це – єдина влада, сумісна зі свободою. Релігія Ісуса Христа є релігія свободи і любові, добровільної любові між Богом і людьми. Шлях, по якому веде Достоєвський людину, трагічний. Він занадто добре розуміє карамазівську стихію в людині. Нову святість здобуде людина після того, як пройде свій трагічний шлях…

Так закінчується в Достоєвського шлях блукань і пошуків людини. Відірвана від природи, від землі, людина попадає в пекло. Наприкінці шляху свого людина повертається до землі, до природного життя, возз'єднується з великим космічним цілим. Але людина, яка пройшла шлях свавілля і бунту, позбавлена добровільного повернення до землі. Повернення можливе лише через Ісуса Христа, лише через Кану Галілейську. Через Ісуса Христа повертається людина до містичної землі, на свою батьківщину, в Едем Божественної природи. Але це вже земля – Преображення і природа Преображення. Стара земля, стара природа, для людини, яка пізнала свавілля і спокусу роздвоєння, закриті. Немає повернення в загублений рай. До нового раю повинна йти людина.

Достоєвський був глибоко християнським письменником… Для нього не було Істини поза Ісусом Христом. Його розуміння Ісуса Христа було жагуче і глибоко інтимне. Глибину християнства Достоєвського потрібно шукати насамперед в його відношенні до людини і людської долі. Таке відношення до людини властиве тільки християнській свідомості. Але в Достоєвського воно було творчістю в глибині християнства. Тільки релігія – духовна глибина людини. Вона повертається людині. І робиться це не так, як робить німецька свідомість, німецька містика і німецький ідеалізм. Там, в духовній глибині, зникав

образ людини, зникав у Божестві. Достоєвський і в самій останній глибині бачить образ людини. І це робить його винятковим християнином… Легенда є справжнє одкровення про християнську свободу.

(Світло православ'я. – №6 (68) – №8 (70) 2000 р.)

ЖАН-ПОЛЬ САРТР

(1905 –1980)

***Ж.-П. Сартр** – французький філософ, письменник, представник атеїстичного екзистенціалзму. В кожному творі Сартра присутня пригнічена людина, яка шукає свободу для себе і своє місце серед інших. Саме цим вічним покликом до людяності, свободи як відповідальності, які завжди будуть під загрозою суспільного конформізму, актуальна творчість Сартра.*

ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМ – ЦЕ ГУМАНІЗМ

(...) Отже, що таке екзистенціалізм?

Більшості людей, що вживають це слово, було б дуже важко його пояснити, бо тепер, коли воно стало модним, екзистенціалістами стали проголошувати і музикантів, і митців... Це схоже на те, що через відсутність авангардного вчення, подібного до сюрреалізму, люди, охочі до сенсацій і ті, що жадають скандалів, звертаються до філософії екзистенціалізму, яка, між іншим, у цьому відношенні нічим не може їм зарадити. Адже це надзвичайно точне і послідовне вчення, яке менш за все претендує на скандальну популярність і яке адресоване перш за все спеціалістам та філософам. Проте можна легко дати йому визначення.

Втім, справа дещо ускладнюється тим, що існують два різновиди екзистенціалістів: поперше, це християнські екзистенціалісти, до яких я зараховую Ясперса та Габріеля Марселя, який сповідує католицизм; і, по-друге, екзистенціалісти атеїсти, до яких належать Хайдеггер ї французькі

екзистенціалісти, у тому числі я сам. І тих, й інших поєднують лише переконання у тому, що існування передує сутності, або, якщо хочете, треба виходити з суб'єкта. Як це, власне, слід розуміти?

Візьмемо виготовлений людськими руками предмет, наприклад книгу або ніж для розрізання паперу. Його зроблено ремісником, який керувався при його виготовленні певним поняттям, а саме поняттям ножа, а також завчасно відомою технікою, що передбачається цим поняттям і є, по суті, рецептом виготовлення. Таким чином, ніж є предметом, який, з одного боку, виробляється певним способом, а з іншого – несе певну користь. Неможливо уявити собі людину, яка б виготовляла цей ніж, не знаючи, нащо він потрібний. Отже, ми можемо сказати, що у ножа є сутність (тобто є сума прийомів та якостей, які дозволяють його виготовити та визначити), яка передує його існуванню. І це обумовлює наявність тут, переді мною, даного ножа чи даної книги. У цьому випадку ми маємо справу з технічним поглядом на світ, згідно з яким виготовлення передує існуванню.

... Є принаймні одне буття, у якого існування передує сутності, буття, яке існує раніше, ніж його можна визначити яким-небудь поняттям, і цим буттям є людина, або, за Хайдеггером, людська реальність. Що це означає: «існування передує сутності»? Це означає, що людина спочатку існує, зустрічається, з'являється у світ, і тільки потім вона визначається.

Для екзистенціаліста людина не піддається визначенню тому, що первісно нічого собою не являє. Людиною вона стає лише згодом, причому такою людиною, якою вона зробить себе сама. Таким чином, немає ніякої природи людини, як немає бога, що її задумав би. Людина просто існує, і вона не тільки така, якою себе уявляє, але й така, якою вона хоче стати.

І оскільки вона уявляє себе вже після того, як починає існувати, і виявляє свою волю вже після того, як починає існувати, і після цього пориву до існування, то вона є лише тим, що сама з себе робить. Таким є перший принцип екзистенціалізму... Але якщо існування дійсно передує сутності, то людина відповідає за те, чим вона є. Таким чином, в першу чергу екзистенціаліст віддає кожній людині у володіння її буття та покладає на неї повну відповідальність за існування.

Але коли ми кажемо, що людина відповідальна, то це не означає, що вона відповідає тільки за свою індивідуальність. Вона відповідає за всіх людей. Слово “суб'єктивізм” має два значення, і наші опоненти

користуються цією двозначністю. Суб'єктивізм означає, з одного боку, що індивідуальний суб'єкт сам себе обирає, а з іншого боку – що людина не може вийти за межі людської суб'єктивності. Саме друге значення є глибоким значенням екзистенціалізму. Коли ми кажемо, що людина сама себе обирає, ми маємо на увазі, що кожний з нас обирає себе, але цим ми також хочемо сказати, що, обираючи себе, ми обираємо всіх людей...

Це дозволяє нам зрозуміти, що ховається за такими гучними словами, як "тривога", "закинутість", "розпач". Як ви побачите, в них закладено надзвичайно просте значення. Поперше, що ми розуміємо під тривогою? Екзистенціаліст охоче проголосить — що людина — це тривога. А це означає, що людина, яка на що-небудь зважується та усвідомлює, що обирає не тільки своє власне буття, але й те, що вона ще й законодавець, який обирає одночасно з собою і все людство, не може уникнути почуття повної та глибокої відповідальності. Проте багато людей не відчувають ніякої тривоги, але ми вважаємо, що ці люди ховають це почуття, що їх дії торкаються лише їх самих, а коли їм кажеш: а що, коли б усі так робили? – вони знизують плечима і відповідають: але ж усі так не чинять. Однак насправді завжди треба запитувати: а що б відбулося, коли б усі так чинили? Цієї думки, що турбує, можна уникнути, лише виявивши деяку нечесність. Той, хто говорить неправду, виправдовуючись тим, що всі так чинять, не в злагоді з совістю, бо факт брехні означає, що брехні надається значення універсальної цінності. Тривога є, навіть якщо її не приховують. Це та тривога, яку К'єркегор називав тривогою Авраама. Ви знаєте цю історію. Ангел наказав Авраамові принести в жертву сина. Добре, якщо це насправді був ангел, який прийшов і сказав: ти – Авраам і ти пожертвуєш своїм сином. Але кожен має право спитати: чи дійсно це ангел і чи дійсно я Авраам? Де докази? В одної божевільної були галюцинації: з нею говорили по телефону і віддавали накази. На питання лікаря: "Хто ж з вами розмовляє?" – вона відповіла: "Він каже, що він бог". Але що ж слугувало їй за доказ, що це був бог? Якщо мені явиться ангел, то звідки я дізнаюся, що це насправді ангел? І якщо я почую голоси, то хто доведе, що вони несуться з небес, а не з пекла чи підсвідомості, що це не наслідок патологічного стану? Хто доведе, що вони звернені саме до мене? Чи дійсно мене призначено для того, щоб нав'язати людству мою концепцію людини і мій вибір? У мене ніколи не буде ніякого доказу, мені не

буде дано ніякого знамення, щоб у цьому пересвідчитися. Якщо я почую голос, то тільки мені вирішувати, чи є він гласом ангела. Якщо я визнаю цей вчинок благим, то саме я, а не хтось, вирішує, що цей вчинок благий, а не лихий. Мені зовсім не обов'язково бути Авраамом, проте на кожному кроці я мушу вчиняти те, що служитиме прикладом для інших. Для кожної людини все відбувається так, наче погляди всього людства спрямовані на неї і всі співвідносять свої дії з її вчинками. І кожна людина повинна собі сказати: чи дійсно я маю право діяти так, щоб людство діяло за зразком моїх вчинків? Якщо ж він не говорить собі цього, значить, приховує від себе свою тривогу. Йдеться тут про те почуття, що веде до квієтизму, до бездіяльності. Це – тривога, яка відома всім, хто брав на себе яку-небудь відповідальність...

Говорячи про "закинутість" (улюблений вираз Хайдеггера), ми хочемо сказати тільки те, що бога нема і що звідси необхідно робити всі висновки...

Достоєвський якось писав, що "якщо бога нема, то все дозволено". Це – вихідний пункт екзистенціалізму. Справді, все дозволено, якщо бога не існує, а тому людина є закинутою, їй нема на що спертися ані в собі, ані ззовні. По-перше, у неї немає виправдань. Дійсно, якщо існування передує сутності, то посиланням на раз і назавжди дану людську природу нічого не можна пояснити. Інакше кажучи, немає детермінізму, людина є вільною, людина – це свобода.

З іншого боку, якщо бога немає, ми не маємо перед собою ніяких моральних цінностей або приписів, які б виправдовували наші вчинки. Таким чином, ні за собою, ні перед собою, в світлому царстві цінностей — у нас немає ні виправдань, ні пробачень. Це і є тим, що я висловлюю: людина приречена бути вільною. Приречена, тому що, колись закинута в світ, вона відповідає за все, що робить...

Щодо розпачу, то цей термін має надзвичайно просте значення. Він означає, що ми будемо брати до уваги лише те, що залежить від нашої волі, або ту суму вірогідностей, які роблять можливою нашу дію. Коли чого-небудь хочуть, завжди присутній елемент вірогідності. Я можу розраховувати на те, що до мене приїде друг. Цей друг приїде поїздом чи трамваєм. І це припускає, що поїзд прибуде у визначений час, а трамвай не зійде з рейок. Я залишаюсь в сфері можливого; але покладатися на можливість слід лише настільки, наскільки наша дія

припускає всю сукупність можливостей Як тільки розглянуті мною можливості перестають строго відповідати моїм діям, я повинен припинити ними цікавитися, тому що ніякий бог і ніяке провидіння не можуть пристосовувати світ та його можливості до моєї волі. По суті, коли Декарт писав: “Перемагати скоріше самого себе, ніж світ”, то цим він хотів сказати те ж саме: діяти без надії... Людина живе своїм життям, вона створює свій образ, та поза цим образом нічого немає. Звичайно, це може здаватися жорстоким для тих, хто не встигає в житті. Але, з іншого боку, потрібно, щоб люди зрозуміли, що враховується тільки реальність, що мрії, очікування та надії дозволяють визначити людину лише як оманливий сон, як надії, що загинули, як даремні очікування, тобто визначити її зі знаком мінус, а не позитивно. Проте, коли кажуть: “Ти є не чим іншим, як твоїм життям”, це не значить, що, наприклад про митця будуть казати виключно за його творами; є тисячі інших речей, які його визначають. Ми хочемо тільки сказати, що людина є не чим іншим, як низкою її вчинків, що вона є сумою, організацією, сукупністю відносин, з яких утворюються ці вчинки.

І у цьому випадку нам докоряють, по суті, не за песимізм, а за впертий оптимізм. Якщо нам докоряють за наші літературні твори, в яких ми описуємо млявих, слабих, боязких, а іноді навіть відверто дурних людей, то це не тільки через те, що ці істоти мляві, слабі, боязкі чи дурні. Якщо б ми заявили, як Золя, що вони такі через свою спадковість, в результаті впливу середовища, суспільства, через повну органічну чи психічну обумовленість, люди б заспокоїлися і сказали: “Так, ми такі, і з цим нічого не зробиш”. Та екзистенціаліст, описуючи боягуза, припускає, що цей боягуз відповідає за власну боязкість. Він є таким не тому, що у нього боязкі серце, легені чи мозок. Він є таким не внаслідок своєї фізіологічної організації, але тому, що сам зробив себе боягузом своїми вчинками. Не буває боязкого темпераменту. Темпераменти бувають нервовими, слабими, як кажуть, хирлявими або повнокровними. Але слаба людина зовсім не обов'язково є боягузом, тому що боязкість виникає внаслідок зречення чи відступу. Темперамент — це не дія. Боягуз визначається здійсненим вчинком. Те, що люди невиразно відчувають і що викликає у них жах,— це звинувачення самого боягуза в тому, що він боягуз. Люди хотіли би, щоб боягузами чи героями народжувалися...

Отже, ми, здається, відповіли на ряд звинувачень. Як бачите, екзистенціалізм не можна розглядати ні як філософію квієтизму[1], бо екзистенціалізм визначає людину за її справами, ні як песимістичний опис людини: насправді немає більш оптимістичного вчення, оскільки доля людини – у ній самій. Екзистенціалізм — це не спроба відбити у людини бажання діяти, бо він говорить людині, що надія лише в її діях, і єдине, що дозволяє людині жити – це надія. Отже, у цьому плані ми маємо справу з мораллю дії та рішучості. Однак на цій підставі нас звинувачують також і в тому, що ми замуровуємо людину в індивідуальній суб'єктивності. Але й тут нас розуміють перекручено.

Дійсно, наш вихідний пункт – це суб'єктивність індивіда, він обумовлений також причинами саме філософського характеру. Не тому, що ми буржуа, а тому, що ми хочемо мати вчення, яке засновується на істині, а не на низці чудових теорій, які запевняють, не маючи під собою реальних підвалин. У вихідному пункті не може бути ніякої іншої істини, крім: «Я мислю, отже, існую». Це абсолютна істина свідомості, яка осягає саму себе. Будьяка теорія, що бере людину окремо від цього моменту, в якому вона розуміє себе, є теорією, що скасовує істину, оскільки поза картезіанським мисленням всі предмети лише є ймовірними, а вчення про ймовірність, що не спирається на істину, скидається у безодню небуття. Щоб визначити ймовірне, треба володіти істинним. Отже, для того щоб існувала хоча б яка-небудь істина, потрібна істина абсолютна. Абсолютна істина є простою, легко доступною для всіх, вона схоплюється безпосередньо.

Далі, наша теорія – єдина теорія, яка надає людині гідність, єдина теорія, що не робить з неї об'єкт, будь-який матеріалізм веде до розгляду людей, також себе самого, як предметів, тобто як сукупності певних реакцій, що нічим не відрізняються від сукупностей тих рис і явищ, які утворюють стіл, стілець або каміння. Щодо нас, то ми саме і хочемо створити царство людини, як сукупність цінностей, яке відрізняється від матеріального царства. Але суб'єктивність, яка осягається як істина, не є суто індивідуальною суб'єктивністю, оскільки, як ми вказали, в мисленні людина відкриває не тільки саму себе, але й інших людей. На противагу філософії Декарта, на противагу філософії Канта, через “я мислю” ми осягаємо себе перед лицем іншого, і інший так само є достовірним для нас, як ми самі. Таким чином, людина, що осягає себе через мислення,

безпосередньо виявляє разом з тим і всіх інших, і до того ж — як умову свого власного існування. Вона не усвідомлює того, що не може бути якою-небудь (у тому значенні, що про людину кажуть, що вона є дотепною, злою чи ревнивою), якщо тільки інші не визнають її такою. Щоб отримати яку-небудь істину про себе, я повинен пройти через іншого. Інший є необхідним для мого існування, врешті, і для мого самопізнання. За. цих умов виявлення мого внутрішнього світу відкриває мені в той же час іншого, як свободу, що стоїть переді мною, яка мусить і бажає "за" чи "протии" мене. Таким чином, відкривається цілий світ, який ми називаємо іитерсуб'єктивністю. У цьому світі людина вирішує, чим вона є і чим є інші.

Крім того, якщо неможливо знайти універсальну сутність, яка була б людською природою, то все ж таки є загальні умови людського існування. Не випадково сучасні мислителі частіше кажуть про умови людського існування, ніж про людську природу. Під ними вони розуміють, з більшим чи меншим ступенем ясності, сукупність апріорних меж, що вони відокремлюють фундаментальну ситуацію людини в універсумі. Історичні обставини змінюються: людина може народитися рабом в язичницькому суспільстві, феодальним сеньйором чи пролетарієм. Не змінюється лише необхідність для неї бути в світі, бути у ньому за роботою, бути у ньому серед інших і бути в ньому смертною. Межі не суб'єктивні та не об'єктивні, скоріше, вони мають об'єктивний та суб'єктивний боки. Вони є об'єктивними тому, що зустрічаються скрізь і скрізь можуть бути розпізнані. Суб'єктивними вони є тому, що є пережитими; вони нічого не являють собою, якщо не пережиті людиною, яка вільно визначає себе в своєму існуванні стосовно них. І хоча проекти можуть бути різними, жоден з них мені не чужий, тому що всі вони являють собою спробу здолати межі, або розсунути їх, або не визнати, або пристосуватися до них. Отже, будь-який проект, яким би він не був індивідуальним, має універсальне значення. Будь-який проект, нехай це проект китайця, індійця чи негра, може бути зрозумілим для європейця. Може бути зрозумілим — це значить, що європеєць 1945 року може саме так йти від осягнутої ним ситуації до її меж, що він може відтворити в собі проект китайця, індійця чи африканця. Будь-який проект є універсальним у тому розумінні, що є зрозумілим для кожного. Це не значить, що цей проект визначає людину раз і назавжди, а тільки те, що він може бути

відтвореним. Завжди можна зрозуміти ідіота, дитину, дикуна чи іноземця, достатньо мати необхідні відомості. У цьому розумінні ми можемо говорити про загальність людини, яка, однак, не є даною наперед, але постійно створюється. Вибираючи себе, я створюю загальне, я створюю його, розуміючи проект будь-якої іншої людини, до якої б епохи вона не належала. Ця абсолютність вибору не ліквідує відносність кожної епохи.

Екзистенціалізм і хоче вказати на цей зв'язок між абсолютним характером вільної дії, через яку кожна людина реалізує себе, реалізуючи в той же час певний тип людства,– дії, яка зрозуміла для будь-якої епохи і для будь-якої людини, і відносністю культури, яка може виявитися наслідком такого вибору. Необхідно зазначити разом з тим відносність картезіанства та абсолютність картезіанської позиції. Якщо хочете, у цьому значенні кожен з нас є істотою абсолютною, коли він дихає, їсть, спить або діє тим чи іншим чином. Нема ніякої різниці між вільним буттям, буттям-проектом, існуванням, яке вибирає свою сутність, і абсолютним буттям. І нема ніякої різниці між локалізованим у часі абсолютним буттям, тобто розташованим в історії, й універсально осягненим буттям.

(Сартр Ж-П. Екзистенціалізм – це гуманізм // Читанка з філософії: У 6 книгах. – К. : Довіра, 1993. – Кн. 6: Зарубіжна філософія XX століття. - С. 131 – 139.)

АЛЬБЕР КАМЮ

(1913 – 1960)

А.Камю *– французький філософ, письменник, представник атеїстичного екзистенціалізму. Одну із ключових ідей своєї філософії Камю виразив такими словами: "Якщо існує гріх проти життя, то він, очевидно, не в тому, що люди втрачають надію, а в тому, що вони покладаються на потойбічний світ і утікають від немилосердної величі життя земного." В ситуації абсурду людині немає на що сподіватися, окрім себе самої.*

МІФ ПРО СІЗІФА. ЕСЕ ПРО АБСУРД

Абсурдне міркування

На сторінках, що подані нижче, йтиметься про почуття абсурду, яке виявляється в наш час скрізь, – про почуття, а не про філософію абсурду, власне кажучи, нашому часові невідому. Елементарна чесність вимагає з

самого початку визнати, чим ці сторінки зобов'язані деяким сучасним мислителям. Немає сенсу приховувати, що я їх цитуватиму та обмірковуватиму протягом усієї цієї роботи.

Слід в той же час зазначити, що абсурд, який досі вважали за висновок, береться тут як вихідний пункт. У цьому розумінні мої міркування є попередніми: не можна сказати, до якої позиції вони призведуть. Тут ви знайдете тільки чистий опис хвороби духу, до якого не домішані ані метафізика, ані віра. Такими є межі книги, такою є єдина її упередженість.

Абсурд і самогубство

Є одна лише дійсно серйозна філософська проблема – проблема самогубства. Вирішити, варте чи не варте життя того, щоб його прожити,– означає відповісти на фундаментальне питання філософії. Решта – чи має світ три виміри, чи керується Розум дев'ятьма або дванадцятьма категоріями – є другорядним. Такими є умови гри: в першу чергу треба дати відповідь. І якщо є вірним, як цього хотів Ніцще, те, що філософ, який заслуговує поваги, повинен бути взірцем, то зрозуміле і значення відповіді – за нею будуть слідувати певні дії. Цю очевидність відчуває серце, але в неї необхідно вникнути, щоб зробити ясною для розуму.

Як визначити більшу невідкладність одного питання порівняно з іншими? Міркувати треба про дії, які слідують за рішенням. Я ніколи не бачив, щоб хто-небудь віддавав життя за онтологічний аргумент. Галілей віддавав належне науковій істині, але з надзвичайною легкістю зрікся її, як тільки вона стала небезпечною для його життя. В якомусь розумінні він був правий. Така істина на була варта вогнища. Чи Земля обертається навколо Сонця, чи Сонце навколо Землі — не все одно? Врешті, питання це пусте. І в той же час я бачу, як накладають руки на себе багато людей, бо, за їх думкою, життя не варте того, щоб його прожити. Мені відомі й ті, хто, як не дивно, готові покінчити з собою заради ідей чи ілюзій… Тому питання сенсу життя я вважаю найневідкладнішим з усіх питань. Як на нього відповісти? Мабуть, є тільки два методи осягнення всіх істотних

проблем — а такими я зважаю лише ті, що загрожують смертю або роблять вдесятеро більшим палке бажання жити,— це методи Ла Паліса і Дон Кіхота. Тільки у цьому випадку, коли очевидність та захоплення урівноважують одне одного, ми одержуємо доступ і до емоцій, і до ясності. При розгляді такого скромного і в той же час такого зарядженого патетикою предмета класична діалектична вченість повинна поступатися місцем більш невибагливій настанові розуму, яка спирається як на здоровий глузд, так і на симпатію.

Самогубство завжди розглядалося виключно як соціальний феномен. Ми ж, навпаки, від самого початку ставимо питання про зв'язок самогубства з мисленням індивіда. Самогубство підготовляється у безмовності серця, подібно до Великого Діяння алхіміків. Сама Людина нічого про нього не знає, але одного чудового дня застрелюється або втоплюється. Про одного самогубця-домоправителя мені казали, що він дуже змінився, втративши п'ять років тому дочку, що ця історія його «підточила». Важко знайти більш точне слово. Спочатку роль суспільства тут невелика. Черв'як сидить у серці людини, там його і слід шукати. Необхідно зрозуміти ту смертельну гру, яка веде від ясності відносно власного існування до втечі з цього світу.

Причин для самогубства багато, і найочевидніші з них, як правило, не найдіяльніші. Самогубство рідко буває наслідком рефлексії (така гіпотеза, втім, не виключається). Розв'язка настає майже завжди неусвідомлено. Газети повідомляють про “інтимні прикрості” або про “невиліковну хворобу”. Такі пояснення є цілком прийнятними. Але було б варто виявити, чи не був байдужим в той день друг того, хто був у розпачі, – тоді винен саме він. Бо цієї крихти могло бути достатньо, щоб гіркота і нудьга, що скупчилися у серці самогубця, вирвалися назовні.

Але якщо важко точно зафіксувати мить, невловимий рух, у якому вибирається смертний жереб, то набагато легше зробити висновки із самого діяння. В певному розумінні, зовсім як у мелодрамі, самогубство є рівносильним визнанню. Покінчити з собою — значить визнати, що життя закінчено, що воно зробилося незрозумілим. Не будемо, однак, проводити абстрактних аналогій, повернемося до буденної мови. Визнати просто, що “жити не варто”. Зрозуміло, жити завжди нелегко. Ми продовжуємо здійснювати потрібні дії з найрізноманітніших причин, в першу чергу через звичку. Добровільна смерть припускає, хай інстинктивне, визнання

жалюгідності цієї звички, усвідомлення відсутності якої-небудь причини для продовження життя, розуміння безглуздя повсякденної метушні, даремності страждання.

Яке ж воно це невиразне почуття, що позбавляє розум необхідних для життя мрій? Світ, який піддається поясненню, хай найхибнішому,– цей світ нам знайомий. Але якщо Всесвіт раптово позбувається як ілюзій, так і пізнання, людина стає у ньому чужою. Людина вигнана навіки, бо позбувається і пам'яті про втрачену вітчизну, і надії на землю обітовану. Власне кажучи, почуття абсурдності є цим розладом між людиною та її життям, актором і декораціями. Всі люди, які будь-коли думали про самогубство, відразу визнають наявність прямого зв'язку між цим почуттям і тяжінням до небуття.

Предметом мого есе і є цей зв'язок між абсурдом і самогубством, з'ясування того, у якій мірі самогубство є виходом абсурду. В принципі для людини, яка не займається шахрайством з самим собою, дії регулюються тим, що вона вважає істинним. У цьому випадку віра в абсурдність існування повинна бути проводом до дії. Правомірне питання, що поставлено ясно і без надмірного пафосу: чи не слідує за подібним висновком найшвидший вихід із цього неясного стану? Зрозуміло, мова йде про людей, які в змозі жити в злагоді з собою.

У такій чіткій постановці проблема здається простою і разом з тим невирішеною. Було б помилковим припускати, начебто прості запитання викликають такі ж прості відповіді, а одна очевидність з легкістю потягне за собою іншу. Якщо підійти до проблеми з іншого боку, незалежно від того, здійснюють люди самогубство чи ні, здається апріорно ясним, що можливі всього лише два філософські вирішення: “так” чи “ні”. Але це надто просто. Є ще й ті, хто безперервно запитує, не підходячи до однозначного рішення. Я далекий від іронії: йдеться про більшість. Зрозуміло також, що багато з тих, що відповіли «ні», діють так, наче сказали “так”. Якщо прийняти ніцшеанський критерій, вони так чи інакше кажуть “так”. І навпаки, самогубці часто впевнені у тому, що життя має сенс Ми постійно стикаємося з подібними протиріччями. Можна також сказати, що протиріччя особливо загострені якраз у той момент, коли логіка є такою бажаною. Часто порівнюють філософські теорії з поведінкою тих, хто їх сповідує. Але серед мислителів, що заперечували сенс життя, ніхто, крім народженого літературою Кирилова, який виник з

легенди Перегріна і перевіряв гіпотезу Жюля Лек'є, не знаходився у такій злагоді з власною логікою, щоб відмовитися і від самого життя. Жартуючи, часто посилаються на Шопенгауера, який прославляв самогубство за пишною трапезою. Але тут не до жартів. Не так важливо, що трагедія приймається несерйозно; подібна несерйозність врешті-решт виносить вирок самій людині.

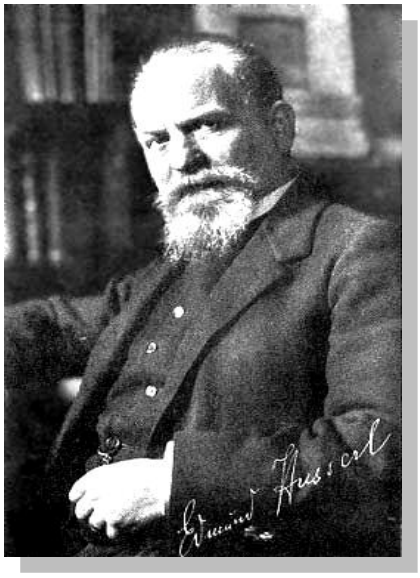
Отже, чи слід припускати, зіткнувшись з цими протиріччями і цією темрявою, що начебто немає ніякого зв'язку між можливою думкою про Життя та дією, яка здійснюється, щоб його втратити? Не будемо перебільшувати. В прихильності людини до світу є щось сильніше, ніж всі біди світу. Тіло бере участь у вирішенні анітрохи не менше за розум, і воно відступає перед небуттям. Ми звикаємо жити задовго до того, як звикаємо мислити. Тіло зберігає це випередження в перебігу днів, що потроху наближає нашу смертну годину. Нарешті суть протиріччя полягає в тому, що я б назвав “ухиленням”, яке водночас і більше, і менше “розважання” Паскаля. Ухилення від смерті – третя тема життя, яке треба “заслужити”), або виверти тих, хто живе не для самого життя, а заради якої-небудь великої ідеї, яка перевищує і звеличує життя, наділяє його сенсом та зраджує його. Все тут плутає нам карти. Поволі стверджувалося, наче погляд на життя як нанісенітницю рівний ствердженню, що воно не варте того, щоб його прожити. Насправді між цими міркуваннями немає ніякого обов'язкового зв'язку. Просто слід не піддаватися збентеженню, розладу і непослідовності, а прямувати до справжніх проблем. Самогубство здійснюють тому, що жити не варто,— зрозуміло, це істина, але істина безплідна, трюїзм. Хіба це прокляття існування, це викриття хибності життя є наслідком того, що життя не має сенсу? Хіба абсурдність життя потребує того, щоб від цього тікали до надії чи до самогубства? Ось що нам необхідно з'ясувати, простежити, зрозуміти, відкинувши решту. Чи призводить абсурд до смерті? Ця проблема є першою серед усіх інших: чи то методи мислення чи безпристрасні ігрища духу. Нюанси, суперечності, все пояснююча психологія, уміло привнесена “духом об'єктивності”, – все це не має нічого спільного з цим палким пошуком. Він потребує неправильного, тобто логічного мислення. Це дається нелегко. Завжди просто бути логічним, але майже неможливо бути логічним до самого кінця. Настільки логічним, як самогубці, що йдуть до кінця шляхом свого

почуття. Роздуми з приводу самогубства дають мені змогу поставити єдину проблему, що мене цікавить: чи існує логіка, прийнятна аж до самої смерті? Дізнатися про це я зможу тільки за допомогою міркування, вільного від хаосу пристрастей та виповненої світлом очевидності. Так намічається початок міркування, яке я називаю абсурдним. Багато хто починав його, але я поки що не знаю, чи йшли вони до кінця.

Коли Карл Ясперс, показавши неможливіть уявно конструювати єдність світу, вигукує: ”Ця межа веде мене до самого себе, туди, де я вже не ховаюся за об'єктивну точку зору, що зводиться до сукупності моїх уявлень; туди, де ані я сам, ані екзистенція іншого не можуть стати для мене об'єктами”,– він услід за багатьма іншими нагадує про ті безводні пустелі, де мислення наближається до своїх меж. Зрозуміло, він говорить услід за іншими, але наскільки квапливо прагне залишити ці межі! До цього останнього звороту, який розхитує основи мислення, приходить багато людей, у тому числі й найнепомітніші. Вони зрікаються усього, що їм дороге, що було їхнім життям. Інші аристократи духу теж зрікаються, але йдуть до самогубства мислення, відверто бунтуючи проти думки. Зусиль потребує якраз протилежне: зберігати, наскільки є можливим, ясність думки, намагатися розглянути зблизька утворені на околицях мислення чудернацькі форми. Наполегливість та проникливість – такі привілейовані глядачі цієї абсурдної та нелюдяної драми, де репліками обмінюються надія і смерть. Розум може тепер розпочинати аналіз фігур цього елементарного і разом з тим витонченого танцю, перед тим як оживити їх власним життям.

(Читанка з філософії: У 6 книгах. – К.: Довіра, 1993. – Кн. 6: Зарубіжна філософія XX століття. – С. 26 – 29)

ЕДМУНД ГУССЕРЛЬ
(1859 – 1938)



***Е.Гуссерль** – німецький філософ, засновник феноменології. Обгрунтував ідею про те, що людина завжди має справу з феноменом, тобто з тим, що перед нею з'явилося. Свідомість принципово нездатна мати справу з чимось, що не сприйнято нею. Смислова основа предмета, отримана в наслідок очищення дій свідомості від усього зайвого, привнесеного у феномен звичками, наявним знанням і т. ін., є єдино надійним і остаточним знанням.*

КРИЗА ЄВРОПЕЙСЬКИХ НАУК І ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНА ФЕНОМЕНОЛОГІЯ. ВСТУП ДО ФЕНОМЕНОЛОГІЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ

Я мушу бути готовим до того, що у цьому храмі наук сама назва моєї доповіді "Криза європейських наук і психологія" викличе заперечення. Криза всіх наших наук – хіба можна серйозно про це говорити? Чи не є всі ці розмови, що їх ми вже наслухалися неймовірним перебільшенням? Криза певної науки означає не більше й не менше, ніж те, що всю її щиру науковість, увесь її спосіб ставити перед собою завдання й розробляти методи для їх розв'язання, – все це поставлено під сумнів. Такі заяви можуть бути слушними, коли йдеться про філософію, що вже на наших очах загрожує підпасти скепсисові, ірраціоналізму та містицизму. Так само вони можуть стосуватися і психології, оскільки остання й собі висуває філософські претензії, не погоджуючися на роль однієї з-поміж інших позитивних наук. Але як можна на повному серйозі говорити про кризу наук узагалі, в тому числі й позитивних наук: зокрема чистої математики та точного природознавства, що ними ми не можемо не захоплюватися як зразками строгої та щонайпліднішої науковості? Звісно, що й вони виказали мінливість головних рис своєї систематичної теоретики та методології. Тільки нещодавно вони розвіяли загрозливе під цим поглядом заціпеніння, зване класичною фізикою, загрозливу ілюзію

класичного вивершення свого впродовж сторіч перевіреного стилю. Але ця переможна боротьба проти ідеалу класичної фізики та безнастанна суперечка над правдивою за своїм змістом будовою чистої математики – чи означає все це, що фізика й математика досі не були науковими або що вони, хибуючи на певні неясності та сліпі плями, не мають наочних здобутків у своїй царині? Хіба їхні здобутки не є чинними й для нас, що вже звільнилися від усіх оман? Хіба ми, поставивши себе на місце класиків, не цілком розуміємо те, як постали всі їхні великі й непроминущі відкриття, а з ними й усе розмаїття технічних винаходів, що ними так захоплювалися попередні генерації? Хоч би хто репрезентував фізику – чи то Ньютон, чи Планк, чи Ейнштейн, чи хтось ще в майбутньому – вона завжди була й залишатиметься точною наукою. І вона залишиться такою, навіть якщо мають рацію всі ті, хто вважає, що абсолютного та остаточного оформлення головних рис загальної теоретики не слід ні сподіватися, ні прагнути.

Те ж саме можна сказати й про іншу велику групу наук, що їх ми здебільшого зараховуємо до наук позитивних. Я маю на увазі конкретні гуманітарні науки – хоч би то яким був їхній сумнівний стосунок до ідеалу природничої точності (такі самі сумніви викликає й відношення біофізичних або "конкретно-природознавчих" дисциплін до математично точних природничих наук). Строга науковість усіх цих дисциплін, очевидність їхніх теоретичних досягнень, їхні непроминущі, доконечні висліди – все це поза сумнівом. Тільки щодо психології, яка хоче правити за абстрактну наукову підставу для конкретних гуманітарних наук, бути їх остаточним обгрунтуванням, ми, либонь, не маємо такої певності. Але якщо розглядати очевидне відставання в методі та досягненнях як наслідок природно повільного розвитку, то й її загалом можна поставити нарівні з іншими. Будь-що-будь, впадає в очі контраст між "науковістю" всіх цих наук та "ненауковістю" філософії. Тож ми заздалегідь визнаємо слушність найпершого внутрішнього протесту впевнених у своєму методі науковців проти назви нашої доповіді.

2. Позитивістське обмеження поняття науки самою тільки наукою про факти. "Криза" науки як утрата її життєвої значущості

Можливо, втім, що, поглянувши на все під іншим кутом, а саме виходячи із загальних нарікань на кризу нашої культури, а відтак і ролі,

відведеної в цій культурі наукам, ми побачимо підстави для того, щоб піддати науковість усіх наук *чесній і конче потрібній критиці,* жодною мірою не відкидаючи того первинного, незаперечного в обгрунтованості методичних досягнень змісту науковості як такої.

Отож, спробуймо поглянути на справу з іншого боку. Ми побачимо, що та суперечливість і сумнівність, на яку слабує психологія не тільки в наші дні, ба вже багато сторіч – внутрішньо притаманна цій науці "криза" – набуває першорядної ваги, відкриваючи нам очі на загадкові, нерозв'язні проблеми сучасних, нехай навіть і математичних наук, і таким чином допомагаючи нам виявити новий різновид світобудовних загадок, що його не знали попередні епохи. Всі ці загадки, втім, звідні до однієї-однісінької *загадки суб'єктивності* й нерозривно пов'язані із *загадкою психологічного предмета та методу.* Проте це поки що тільки перший натяк на глибші наміри моїх доповідей.

За вихідну точку наших міркувань взята загальна переоцінка цінностей у ставленні до наук, що почалася на зламі минулого сторіччя. Ця переоцінка стосувалася не науковості цих наук, а власне того, що наука взагалі означала й може означати в житті людини. Ота виключність, з якою в другій половині XIX сторіччя весь світогляд сучасної людини взорувався на позитивній науці, спокушаючися на дароване від неї "процвітання", призвела до того, що були бездумно занехаяні всі ті питання, які для справжнього людства є вирішальними. Суто емпірична наука породжує суто емпіричну людину. Зміна суспільних цінностей була неминучою, надто ж після війни, і врешті-решт призвела, як нам відомо, до ворожих настроїв серед молодої генерації. Щодо наших життєвих потреб – чуємо ми – цій науці немає чого сказати. Адже вона принципово відкидає ті питання, що для людини, покинутої напризволяще в наші злощасні часи доленосних змін, є найпекучішими: питання про розумність чи безглуздість самого людського існування. Хіба ці питання у своїй всеосяжності й доконечності для кожної людини не вимагають всебічного обміркування й розв'язання на розумних засадах? Вони стосуються людини як істоти, що вільно визначає себе у своїх взаєминах з людським і позалюдським середовищем, що вільна у своїй здатності розумно творити себе та своє доокілля. Що наука може сказати про розум і нерозум, про нас – людей як суб'єктів цієї вільності? Певно, що звичній науці про тіла та предмети тут немає чого сказати, оскільки вона

відволікається від усього суб'єктивного. Що ж до гуманітарних наук, які у своїх спеціальних і загальних галузях досліджують саме людину в її духовному бутті, а отже – в горизонті її історичності, то кажуть, знов, що їхня строга науковість вимагає від вченого ретельно вилучати всі оцінні судження, всі питання про розумність або нерозумність досліджуваного людства і витворів його культури. Наукова, об'єктивна істина полягає виключно в установленні того, що являє собою світ, чи то фізичний, чи духовний, як факт. Але чи можуть світ і людське в ньому насправді мати якийсь сенс, коли науки приймають за істину лише такі-от об'єктивно встановлювані речі, коли історії нічого нас навчити, крім того, що всі форми духовного світу, всі життєві зв'язки, ідеали, норми, які дають людині опертя в скрутну хвилину, з'являються і зникають наче плинні хвилі, що так було й буде завжди, що розум завжди обертається на безглуздя, добродійство - на муки? Чи можемо ми змиритися з цим, чи можемо ми жити у такому світі, що його історичні події є всього лише безконечна низка примарних злетів та гірких розчарувань?

3. Нове розуміння ідеї філософії за доби Відродження як підстава автономії європейського людства

Наука далеко не завжди ототожнювала свою вимогу строго обгрунтованої істини з *тією* об'єктивністю, що запанувала в методах наших позитивних наук і, далеко вийшовши за їхні межі, забезпечила опертя й загальне поширення для філософського та світоглядного позитивізму. Не завжди специфічно людські питання гнано з царини науки, а їхній внутрішній стосунок до наук, передусім до тих, предмет яких не є людина (як-от природничі), знехтувано. Доки наука поводила себе по-інакшому, вона могла претендувати на певне значення для європейського людства, що докорінно перебудовує себе ще з часів Відродження, навіть, як ми знаємо, на першорядне значення в цьому перетворенні та оновленні. Чому вона втратила свою провідну роль, чому зазнала істотних змін, прийшла до позитивістського обмеження самої ідеї науки – відповісти на це запитання виходячи з *глибинних мотивів* самої науки і є головна мета наших доповідей.

Як відомо, європейська людина доби Відродження здійснила в собі революційний переворот. Повставши проти свого давнішого, середньовічного способу життя, знецінивши його, вона забажала вільно

творити себе наново. Гідним подиву прикладом для неї стало античне людство. Саме його вона обрала собі за зразок.

У чому ж убачала людина доби Відродження суть античності? Після певних вагань вона визнала за найголовніше ніщо інше, як той "філософський" життєвий лад, коли стародавні намагалися вільно встановлювати закони для себе та свого життя на грунті філософії та чистого розуму. Найперше – теоретична філософія. Тут потрібне піднесене світоспоглядання, вільне від кайданів міфу та традиції, універсальне, цілковито неупереджене пізнання світу та людини, що врешті-решт осягне властиві світові розум і телеологію, його найвищий принцип – Бога. Філософія як теорія робить вільним не тільки дослідника, але
й кожного по-філософськи освіченого. Теоретична ж автономія тягне за собою практичну. Провідний ідеал Відродження – це антична людина, що розсудливо творить сама себе на грунті вільного розуму. Оце й було завдання оновленого "платонізму": перетворити не просто самого себе в етичному плані, а й усе людське доокілля, політичне й соціальне буття людства, виходячи з чистого розуму, з провидінь універсальної філософії.

Відповідно до цього античного прикладу, що його попервах сприйняли тільки окремі особи й невеликі гуртки, мала постати нова теоретична філософія, не сліпо перейнята з традиції, а наново розбудована через самостійну критику та досвід.

Тут варто наголосити, що вспадкована від античності ідея філософії – це не те звичне для нас шкільне поняття, що охоплює тільки окрему групу дисциплін. Щоправда, стародавня філософія одразу ж, щойно її було перейнято, зазнала істотних змін, проте в перші сторіччя Нового часу вона формально ще зберігає значення *всеохопної науки,* науки про все суще. Окремі науки – і ті, що вже працюють, і ті, що ще потребують обгрунтування – є тільки несамостійні паростки єдиної Філософії. Сміливо, подекуди аж надто широко тлумачачи цю свою універсальність, нова філософія, починаючи ще від Декарта, прагнула не меншого, як строго науково, *єдиною теоретичною системою,* охопити геть усі розумні питання в аподейктично доказовому методі, у безконечному, але раціонально організованому поступі досліджень. Єдина споруда остаточних, теоретично пов'язаних істин, що зростає від генерації до

генерації і у безконечність, мала б відповісти на всі мислимі проблеми – проблеми фактів і розуму, часовості та вічності.

У наш час позитивістське поняття науки є – під історичним поглядом – *поняття залишкове.* З нього випали всі ті питання, що входили до почасти ширших, а почасти й вужчих понять метафізики, зокрема ті, що їх ми гуртуємо під розпливчастою назвою "найвищих та остаточних питань". Ці останні, як, зрештою, й усі занедбані питання, становлять нерозривну єдність, оскільки всі вони, чи то явно, чи то в глибшому своєму змісті, приховують у собі *проблему розуму* – розуму в усіх його розмаїтих проявах. Розум, безперечно, є предмет дисциплін про пізнання (тобто правдиве й достеменне, розумне пізнання), про правдиве й достеменне оцінювання (справжні цінності як цінності розуму), про етичну поведінку (дійсно добру поведінку, поведінку, що спирається на практичний розум); тут розум означає "абсолютні", "вічні", "позачасові", "безумовно" чинні ідеї та ідеали. Коли розглядати саму людину як "метафізичну", суто філософську проблему, ми тлумачимо людину саме як істоту розумну, якщо ж йдеться про людську історію, то нас знову ж таки цікавить "сенс", розумність цієї історії. Проблема Бога явно містить у собі проблему "абсолютного" розуму як телеологічного джерела всього розуму в світі – "сенсу" світу. Питання безсмертя і свободи – це, зрозуміло, також питання про розум. Усі такі "метафізичні" питання в широкому розумінні, що їх ми звичайно вважаємо за специфічно філософські, вивищуються над світом, потлумаченим як універсум голих фактів. Вони є вищими за такий світ саме як питання, спрямовані на ідею розуму. І всі вони заслуговують на вищу гідність проти питань фактичних, передуючи їм навіть у тому порядку черговості, як людина ці питання ставить. Тож позитивізм, сказати б, обезголовлює філософію. Вже антична ідея філософії, що грунтувала свою єдність на нерозривній єдності всього сущого, передбачала певний розумний порядок буття, а отже й запитань про буття. Тим-то метафізика, наука про найвищі й остаточні питання, посіла троп королеви наук. Тільки її дух може надати будь-якому пізнані по, пізнанню всіх інших наук, остаточного сенсу. Оновлена філософія також гадала, ба навіть вірила, що їй вдалося відкрити правдивий універсальний метод, за допомоги якого можна розбудувати таку-от систематичну й увінчану метафізикою філософію…

Тепер ми розуміємо, звідки взявся той вогонь, який живив собою всі наукові починання, зокрема й заходи фактичних наук нижчого щабля, який у XVIII сторіччі, що називало себе філософським, запалював дедалі ширші кола пристрастю до філософії та її паростків – окремих наук. Звідси те гарячкове прагнення до освіти, те завзяття до філософської реформи системи виховання, всього суспільного й політичного життя людства, що зробили добу Просвітництва, яку нині так часто ганьблять, гідною глибокої пошани. Непроминуще свідчення тогочасного духу дає нам велична ода "До радості" Бетховена-Шіллера. Сьогодні ми можемо слухати її лише з прикрими та смутними почуттями. Чи ж можна уявити собі разючіший контраст з нашою сучасністю?

4. Чому нова наука, спочатку така успішна, не впоралася із своїм завданням?

Якщо ж нове, ощасливлене й перейняте високим духом людство мало виявитися неспроможним, то хіба тому, що загубило надихаючу віру в ідеал універсальної філософії та дійовість нового методу. Так воно й сталося. Як виявилося, цей метод може давати безсумнівні висліди тільки в позитивних науках. Інакше – в метафізиці, в суто філософських проблемах, хоча й тут не бракувало обнадійливих, нібито вельми вдалих починань. Універсальна філософія, що в ній ці проблеми були – досить непевно – пов'язані з фактичними науками, розпалася на окремі філософські системи, які хоча й справляли неабиякий вплив, проте анітрохи не прагнули до об'єднання, з прикрою послідовністю змінюючи одна одну. Тоді, у XVIII сторіччі ще можна було сподіватися прийти до якоїсь єдності, якоїсь непідвладної жодній критиці побудови, що теоретично ширшала б від генерації до генерації, як то поза сумнівом і на загальний подив було в позитивних науках – але й ця надія швидко згасла. Захиталася віра в той ідеал філософії та методу, що спрямовував усі починання Нового часу, і не лише зовнішні чинники були причиною того, що контраст між постійними невдачами метафізики та безнастанним і нестримним нагромадженням теоретичних і практичних здобутків позитивних наук сягнув нечуваної сили. Зневіра позначилася й на людях поза наукою, і на науковцях, що в спеціалізованих галузях позитивних наук дедалі більше ставали далекими від філософії фахівцями. Навіть сповнених філософського духу, а тому зосереджених на найвищих метафізичних питаннях дослідників охоплювало дедалі гостріше почуття

своєї неспроможності, і власне в них це почуття походило з глибоких, хоча й цілком *нез 'псованих мотивів,* що чимраз гучніше протестували проти міцно вкорінених, самозрозумілих, здавалося б, істин панівного ідеалу. Почалася довга – від Юма та Канта й до наших днів – пристрасна боротьба за те, щоб ясно зрозуміти для себе справжні причини тієї багатовікової неспроможності; боротьба, що, природно, точилася тільки між небагатьма покликаними, обраними, а загал тим часом запросто винаходив і винаходить свій розв'язок, заспокоюючи себе та своїх читачів.

5. Ідеал універсальної філософії та процес його внутрішнього розпаду

Неминучий наслідок – дивний поворот усієї європейської думки. Філософія перетворилася на проблему для самої себе, передусім, зрозуміло, у формі питання про можливість метафізики, питання, що, як уже зазначалося, стосується внутрішнього сенсу та можливості всієї проблематики розуму. Що ж до позитивних наук, то вони спочатку залишалися осторонь. Хоча, зрештою, проблема можливості метафізики заторкує й можливість емпіричних наук, оскільки саме в нерозривній єдності філософії вони мають співвідносне значення як істини для окремої царини сущого. *Хіба можна відокремити розум від сущого, коли сам розум, пізнаючи, встановлює, що є суще!* Вже саме це питання дає нам зрозуміти, що весь історичний процес має досить-таки дивний вигляд, який впадає в очі допіру тоді, як виявляємо його приховану внутрішню мотивацію: не рівномірний розвиток, не тривале нагромадження непроминущих духовних надбань, не перетворення духовних формацій – понять, теорій, систем – що його можна пояснити випадковими історичними обставинами. *Ідеал універсальної філософії* та відповідного методу поклав початок, сказати б, *підвалинам філософського новочасся* та всіх подальших ліній його розвитку. Але замість того, щоб перевести в життя свої можливості, цей ідеал розпався зсередини. На тлі намагань зреалізувати й наново зміцнити цей ідеал, його розпад спричинив цілу низку революційних перетворень, більш-менш радикальних. Так *проблеми правдивого ідеалу* універсальної філософії та її правдивого методу стає, власне, внутрішнім рушієм усіх історичних філософських течій. А це означає, що всі новочасові науки – якщо розуміти їх як паростки єдиної філософії, оскільки й вони самі впродовж

тривалого часу несли в собі таке розуміння – перебувають в особливій кризі, яка дедалі більше скидається на загадку. Ця криза безпосередньо не заторкує теоретичних та практичних здобутків спеціальних наук, проте невблаганно підточує їхнє значення як істин. Ми не говоримо тут про проблеми якоїсь окремої форми культури – "науки" або "філософії" – як однієї з-поміж інших форм європейської культури. Коли закладено підвалини нової філософії, тоді ж таки, як ми вже побачили, зародилося й нове європейське людство, що на противагу давнішому, середньовічному та античному людству, прагнуло докорінно оновити себе через свою нову філософію й тільки через неї. Тому криза філософії означає кризу всіх новочасових наук як частин філософської універсальності, спочатку приховану, а згодом дедалі очевиднішу кризу самого європейського людства, розумності його культурного життя, його "екзистенції".

Сумнів у можливості метафізики, зневіра в універсальній філософії як провідникові нової людини знаменували й занепад віри в "розум" як його розуміли стародавні греки, коли протиставляли знання-епістеме та гадку-докса. Розум є те, що всьому гадано сущому, всім речам, цінностям, цілям надає остаточного сенсу, тобто нормативного стосунку до того, що від початків філософії позначали словом "істина" – істина сама по собі – та співвідносним словом "суще". Згасла й віра в "абсолютний" розум, що дає світові його сенс, віра в розум історії, розум людства, в людську свободу, власне, в здатність людини надавати розумного змісту своєму особистому та загальнолюдському існуванню.

Втративши цю віру, людина втратила віру "в себе", в притаманне собі правдиве буття. Це правдиве буття вона не може мати постійно, не може мати його з очевидністю "Я є", маючи й можучи мати його тільки у формі боротьби за свою істину, за те, щоб стати справжньою людиною. Взагалі правдиве буття є ідеальна мета, завдання знання-епістеме, завдання "розуму", на противагу безперечно "самозрозумілому" в людській гадці-докса, тільки видимому буттю. По суті, кожен з нас свідомий цієї відмінності, що стосується нашого дійсного й правдивого людства. Істина як мета, як завдання не чужа нам навіть у нашому повсякденні, хоча тут вона розпорошена й відносна. Проте філософія, передусім же філософія антична, піднеслася над цим прообразом істини, сприйнявши високу ідею універсального пізнання цілісності сущого і зробивши її своїм завданням. Водночас саме спроби розв'язати це

завдання — це було відчутно вже у протиборстві стародавніх систем – робили його наївну самозрозумілість дедалі менш зрозумілою. Історія філософії, коли розглядати її зсередини, дедалі більше набувала вигляду боротьби за існування, виснаженої своїм завданням філосису, що заперечував або емпірично знецінював її. Цей скепсис наполегливо висуває на перший план емпірично освоєний світ, світ дійсного досвіду як такий, де немає місця для розуму та його ідей. Сам розум із своїм "сущим" – тобто розум, що надає існуючому світові його сенс, і світ, що існує через розум – робився дедалі загадковішим, аж доки світобудовна проблема глибокого істотного зв'язку розуму та сущого, що *свідомо* тепер виявила себе, *загадка всіх загадок,* не стала врешті-решт найголовнішою темою всіх роздумів.

Нас тут цікавитиме тільки філософське новочасся. Проте воно не є простий фрагмент щойно описаного великого історичного феномена — людства, що прагне зрозуміти самого себе (цей вираз охоплює в собі все). Навпаки, зробивши засадовим для нової філософії нове універсальне завдання і водночас свідомість відродження філософії давньої, воно, це філософське новочасся, стало заразом і повторенням, і всеохопним новим обміркуванням. Впевнене у своїй ідеї філософії та своєму правдивому методі, воно почувало себе покликаним започаткувати нову добу; воно прагнуло з радикальністю нового починання подолати всю дотогочасну наївність, а отже і весь скепсис. Його також непомітно вразила своя власна наївність, проте йому першому судилося на шляху поступового, вмотивованого у новій боротьбі саморозкриття шукати остаточну ідею філософії, її правдивий предмет і правдивий метод, йому першому судилося натрапити на справжню світобудовну загадку і розпочати працю над її розв'язанням.

Ми, люди сучасності, що постали з цього розвитку, наражаємося на величезну небезпеку потонути в скептичному потоці і втратити нашу власну істину. Усвідомивши таке становище, ми звертаємо свій погляд назад, в історію нашого теперішнього людства. Саморозуміння, а відтак і внутрішнє опертя ми можемо здобути, тільки висвітливши сенс цієї історії, притаманний нашому людству від народження разом з його новим завданням – рушійною силою філософських пошуків.

6. Історія новочасової філософії як боротьба за сенс людини

Розглядаючи вплив філософського розвитку ідей на все (не тільки задіяне у філософських пошуках) людство, треба сказати таке.

Зрозумівши зсередини єдиний у всіх своїх протиріччях розвиток сучасної філософії від Декарта до сьогодення, ми зможемо зрозуміти передусім саму нашу сучасність. Правдива, єдино значуща боротьба нашого часу – це боротьба між людством, що вже розпалося, та людством, що ще тримається на ногах і бореться за те, щоб утриматися на старому грунті або здобути новий. Дійсна духовна боротьба європейського людства точиться як *боротьба філософій,* як битва між скептичними філософіями – нібито-філософіями, що зберегли тільки назву, а не завдання – та філософіями справжніми, ще живими. їхнє життя саме й полягає в тому, що вони борються за свій справжній і правдивий сенс, а значить – за сенс правдивого людства. Піднести сплячий розум до розуміння своїх можливостей, показавши таким чином можливість метафізики як реальну можливість – ось єдиний спосіб вивести метафізику, тобто універсальну філософію, на важкий шлях до здійснення. Тільки від цього залежатиме, чи той телос, що притаманний європейському людству з часу зародження грецької філософії – змагати до того, щоб бути людством через філософський розум і тільки так, безконечно прямуючи від прихованого до явного розуму, безнастанно прагнучи внормувати себе через цю свою людську істинність і справжність – був звичайною історично-фактичною оманою, випадковим набутком випадкового людства, одного з-поміж інших людств та історій; чи навпаки, в грецькому людстві вперше виявило себе те, що крилося в самій сутності людства як його *ентелехія.* Коли людство взагалі є по своїй суті людське буття в генетично та соціально пов'язаних людствах, то людина як розумна істота *(animaї gaiionaїe)* може бути такою тільки тоді, коли все її людство є людство розумне – приховано спрямоване до розуму або відкрито спрямоване на ентелехію, яка, прийшовши до себе й для себе відкрившися, тепер з доконечності власної сутності *свідомо керує* становленням людства. Філософія чи наука були б тоді *історичним поступом розкриття універсального, людству "вродженого " розуму.*

Так воно й *було б,* якби розвиток сучасної філософії, що триває й понині, *виявився* тією ентелехією, що вийшла на справжній і правильний шлях чистих результатів, або якби розум, цілковито пізнавши самого себе,

відкрився б у своїй питомій формі – у формі універсальної філософії, що розвивається в послідовному аподейктичному розумінні, нормує сама себе у своєму аподейктичному методі. Тоді б ми й побачили, чи несе в собі європейське людство якусь абсолютну ідею, чи не є воно суто емпіричний антропологічний тип, як-от "Китай" або "Індія"; а та вистава європеїзації всіх чужих людств – чи позначена вона владою якогось абсолютного розуму, що належить до розуму світу, а не до його історичного безглуздя.

Тепер ми добре розуміємо, що раціоналізм XVIII сторіччя, те, як він намагався здобути шукане опертя для європейського людства – все це було надто *наївне.* Але хіба варто разом з цим наївним і, ніде правди діти, нерозумним раціоналізмом занедбувати *справжній* сенс раціоналізму? Чи спробував хто-небудь докладно пояснити його наївність і нерозумність? Як щодо раціональності того розхваленого, нав'язуваного нам ірраціоналізму? Якщо вже ми мусимо серйозно на нього зважати, то й він, либонь, повинен переконувати нас розумними та обгрунтованими міркуваннями. Можливо, його ірраціональність – це тільки черства й недолуга раціональність, навіть гірша від раціональності стародавнього раціоналізму? Чи не є це раціональність "лінивого розуму", що *ухиляється* від боротьби за висвітлення остаточних даностей і строго раціонально на їхньому грунті окреслених цілей та шляхів?

Поки що досить про це. Я дуже побіжно зупинився на цих питаннях, щоб дати вам відчути, наскільки важливо виявити найглибші мотиви тієї кризи, в якій новочасові наука та філософія дуже рано опинилися і яка, безупинно посилюючися, триває аж до наших часів.

7. Мета моїх досліджень

Що *ж є ми самі,* философи сучасності, що можуть і повинні означати *для нас* викладені щойно міркування? Чи хотіли ми почути тут звичайнісіньку академічну промову? Чи можемо ми так-от просто повернутися до перерваної фахової праці над нашими "філософськими проблемами", над розбудовою нашої власної філософської системи? Чи зможемо ми зробити це без лукавства, напевно знаючи, що нашій власній системі, як і системам усіх сучасних і давніх наших колег-філософів, судилося тільки плинне одноденне існування в буйних заростях філософії, що швидко розквітають і так само швидко гинуть?

Саме в цьому полягає наша головна біда, якщо ми не просто літератори від філософії, а виховані на правдивій філософії великої минувшини, живемо істиною і лише в ній, в нашій власній істині можемо й хочемо перебувати. Але як філософи цієї сучасності ми зайшли в нестерпне *екзистенційне протиріччя.* Ми *не можемо* відмовитися від віри у можливість філософії як завдання, а отже і у можливість універсального пізнання. Ми *знаємо,* що саме до цього завдання ми покликані як *справжні* філософи. Але як зберегти цю віру, що мала сенс тільки в поєднанні з однією-однісінькою всезагальною метою, з *філософією!*

Ми загалом уже пересвідчилися, що людське філософування та його висліди в загальнолюдському житті — це аж ніяк не приватні, обмежені культурні цілі. Ми – хіба ми можемо від цього відмовитися? – ми у *своєму* філософуванні є *функціонери людства.* Повна особиста відповідальність за наше власне правдиве буття як філософів, за наше внутрішнє покликання, передбачає і відповідальність за правдиве буття людськості, що можливе тільки як буття, спрямоване на *телос. Якщо це буття й має здійснитися,* то тільки через філософію – через *нас, якщо* ми будемо справжніми філософами. Чи немає тут – у цьому екзистенційному "якщо" – якогось ухиляння? Коли ні, то що нам робити, щоб ми, ті, хто вірить, *змогли* вірити – ми, що не можемо більше продовжувати наше попереднє філософування, оскільки воно дозволяє нам сподіватися тільки філософій, а не Філософії?

Наші попередні історичні міркування не лише відкрили нам очі на теперішній стан речей, на всі його вади, але й нагадали нам, що ми, філософи, своєю метою, втіленою вже у самому слові "філософія", своїми поняттями, проблемами та методами, є *спадкоємці* минулого. Ясно (що ще могло б тут зарадити?), що нам слід докладно, *історично й критично обміркувати* минуле для того, щоб *перш ніж приймати які-небудь рішення,* досягти цілковитого саморозуміння: отож запитаймо, чим була і чим хотіла бути філософія всіх часів, чи є щось, що наскрізною ниткою проходить крізь усі філософії, щось, чого всі філософи шукали у своїх безнастанних дискусіях. Відповісти на це питання ми зможемо, критично розібравши те в наших цілях і методах, що вказує на *остаточну, первинну істину,* яка, варто її виявити, *аподейктично спрямовує* людську волю.

Попервах не зовсім зрозуміло, як це зробити і що саме повинна означати ті аподейктичність, яка мала б визначати наше екзистенційне

буття як філософів. Я спробую повести вас тим шляхом, що його пройшов я сам, що його прохідність і надійність я перевірив упродовж десятиріч. Відтепер ми підемо далі разом, озброївшися вельми скептичною, але все ж не цілком негативістською настановою духу. Ми спробуємо пробитися крізь шкаралущу зовнішніх "історичних фактів", що становлять історію філософії, допитливо намагаючися виявити й випробувати їхній внутрішній зміст, їхню приховану телеологію. На цьому шляху поступово – спочатку непомітно, але чимдалі виразніше — перед нами проступатимуть абриси нових можливостей, що дозволять нам докорінно змінити свої погляди, відкриють нові обрії. Ми натрапимо на питання, яких ще ніхто не ставив, на царини, куди не ступала ще нога дослідника, на співвідношення , яких ще ніхто не помічав або як слід не розумів. Врешті-решт це змусить нас цілковито змінити той сенс філософії, що в усіх її історичних формах вважався чимось "самозрозумілим". Нове завдання та його універсальна аподейктична підстава дадуть *практичну* можливість нової філософії: можливість здійснити її на ділі. Також виявиться, що вся філософія минулого, хоча й сама цього не усвідомлювала, була внутрішньо спрямована на цей новий сенс філософії. Під цим кутом зору ми зможемо висвітлити й зрозуміти, зокрема, трагічну неспроможність новочасової психології, її історичне існування в протиріччі: вона (в розумінні, що склалося історично) мусила претендувати на роль засадової філософської науки, тим часом це призводило її до явно безглуздих наслідків так званого "психологізму"…

(Гуссерль Е. Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія. вступ до феноменологічної філософії // Філософська думка. – 2002. – № 3. – С. 134–149)

МАРТІН ГАЙДЕҐҐЕР
(1889-1976)

М.Гайдеггер *– німецький філософ, представник екзистенціалізму, обґрунтував вчення про мову як істину буття. Визначав свою філософію як "фундаментальну онтологію", яка заснована на тому, що людина є буття-у-світі. Розглядав людину не ззовні, не як об'єкт спостереження та вивчення, а із середини її феноменального світу. Згідно Гайдеггера, існування думки в бутті, свідчить про осмисленність буття.*

БУТТЯ В ОКОЛІ РЕЧЕЙ[87]

Першими словами, які я хочу виголосити у моєму рідному місті, є слова вдячности. Я вдячний моїй малій батьківщині за все, що вона дала мені на довгий шлях мого життя. З чого складається цей посаг, я спробував показати на кількох листках, які вперше були надруковані у пам'ятному виданні, що появилося у 1949 року з нагоди сторіччя смерти Конрадіна Крейцера під назвою "Польова дорога". Дякую пану бурґомістру Шуле за сердечне поздоровлення. А особливо за те, що він вшанував мене давши мені нагоду виголосити на сьогоднішньому святі цю пам'ятну промову.

Шановне панство! Дорогі земляки!

Ми зібралися тут, щоб вшанувати пам'ять нашого земляка композитора Конрадіна Крейцера. Якщо ми задамось метою вшанувати одного з тих, хто покликаний до створення великих творів, то передусім ми повинні віддати належне його доробку. У випадку композитора ми здійснюємо це відтворюючи його твори. Тут звучить пісня, музика хоральна, оперна і камерна. У цих звуках нам являється митець, лише у своїй творчості він може постати перед нами по-справжньому. Чим вища

[87] Річ (das Ding) на відміну від предмета (die Gegenstand). – перекладач

майстерність митця, тим автономнішим, самостійнішим стає щодо свого творця його доробок.

Музиканти і співаки, які реалізують це наше свято, є ґарантами того, що творчість Конрадіна Крейцера постане перед нами у всій своїй повноті.

Але чи зробить це наш ювілей святом-спогадом? Вшанування-спогад тим і знаменне, що ми згадуємо, задумуємось. Але що ми повинні пригадати і про що говорити на цьому ювілеї присвяченому композитору? Адже сама музика "говорить" звучанням своїх тонів, може їй і не потрібно звичайної мови, мови, що складається із слів? Принаймні так здається. Проте у голову приходить запитання: Що робить цей ювілей спогадом-вшануванням, урочистістю, на якій ми згадуємо, тобто мислимо, чи пригадуємо – може, гра та спів? Гадаю, що ні. Тому організатори і передбачили у програмі таку ювілейну промову. Вона повинна допомогти нам повніше осмислити життя вшановуваного сьогодні композитора і його творчість. Такий спогад оживає тоді, коли ми знову задумаємось і осмислимо життєвий шлях і творчість Конрадіна Крейцера. Лише оповідаючи ми можемо відчути, що у ньому було радісного чи смутного, повчального та гідного прикладу. Але насправді ми сприймаємо такі життєписи відсторонено, вони не спонукають нас до якихось глибших рефлексій. Коли ми слухаємо цього роду оповіді, від нас не вимагають, щоб ми глибоко задумувались, заглиблювались у те, що кожного з нас, причому самої нашої сутности, стосується. Тому навіть така ювілейна промова ще не ґарантує того, що слухаючи її, ми мислимо. Не впадаймо у оману. Ми всі, разом з тими, що професійно пов'язані з мисленням, часто убогі думкою, ба, навіть більше, – занадто часто є цілком бездумними. Бездумність є небезпечною гостею, яка тепер вкрадається всюди. Сьогодні новини сприймають дуже легко, це не потребує жодних розумових зусиль і, можливо, саме тому вони так швидко забуваються. Імпреза змінює імпрезу. Вшанування все менше змушують нас задуматись, ба навіть ідуть у парі з бездумністю. Але навіть будучи бездумним, ми не відрікаємось від нашої здатности мислити. Вона нам просто необхідна. Звичайно, певним чином у тій бездумності лежить перелогом і наша здатність мислити. Однак лежати перелогом може те, що є основою росту, як, наприклад, оброблене поле. Автострада, на якій ніщо не росте, ніколи не може стати облогом. Так само ми лише тоді

можемо стати глухими, якщо попередньо мали здатність чути. І лише тому старіємо, що були молодими. Тому ми можемо стати убогими думкою чи навіть бездумними лише завдяки тому, що у основі своєї сутности людина має здатність мислити, має "дух та розум" й призвана мислити. Ми можемо втратити чи позбутись лише того, що свідомо чи несвідомо маємо.

Ця зростаюча бездумність має своєю основою процес деформації і знищення нутра сучасної людини. Сучасна людина втікає від мислення. Ця втеча від мислення і є підставою бездумности. Але ця втеча від мислення характерна й тим, що людина буде зарікатись, що не втікає від мислення, ба, навіть стверджуватиме щось протилежне. Вона стверджуватиме – і має у цьому повну рацію – що до цього часу ще не робилось таких далекосяжних планів, не було таких різносторонніх аналізів і таких пристрасних досліджень, як тепер. Звичайно. Такого роду мислення дуже багато дало. Воно необхідне. Але лише тоді, коли ми погодимось, що це є лише певного роду мислення.

Його сутність полягає у тому, що коли ми плануємо, чи закладаємо якусь справу, то ми весь час мусимо передбачувати з допомогою математичних методів умови і розраховувати на конкретні досягнення. Ця розрахунковість характерна для плануючого і наукового мислення. Таке мислення залишається мисленням, що вираховує, навіть тоді, коли не оперує числами чи не послугується калькуляторами та комп'ютерами. Розрахункове мислення калькулює. Воно враховує нові, цікаві перспективи, а водночас, у певному сенсі все менші можливості. Розрахункове мислення ловить шанс за шансом. Воно ніколи не заспокоюється і не задумується. Розрахункове мислення не заставляє глибоко задумуватись. Воно не є мисленням, яке роздумує над сенсом, котрий панує у всьому, що є.

Таким чином існують два види мислення, кожен з яких у свій спосіб правомірний і необхідний, а саме: розрахункове мислення та роздуми.

Коли ми говоримо, що сучасна людина втікає від мислення, то ми задумуємось. Але зустрічаємось з реплікою, що саме роздумування підіймається над дійсністю. Втрачає ґрунт. Не може впоратися з поточними справами. Не має практичного застосування. І нарешті кажуть, що постійне задумування занадто обтяжило б поточне мислення. Істинним у цьому закиді є лише те, що глибока задума дає такий самий

малий ефект, як і розрахункове мислення. Деколи роздуми вимагають більших зусиль. Забирають більше часу. Вимагають ще більшої старанности ніж будь-яке інше вміння. Той, що вдається до роздумів, повинен також вміти терпеливо чекати, як рільник, на появу сходів і жнива. З іншого боку кожен по-своєму і у своїх межах може ступити на шлях роздумів. Навіщо? Та тому, що людина є істотою, що мислить, задумується. Водночас, задумавшись, ми не повинні сягати "вершин" мислення. Досить того, що зосередившись над чимось близьким, над тим, що кожного з нас тут і тепер стосується, тут – у цьому закутку батьківської землі, тепер – у дану мить, ми заглибимось у щось глибше.

Що може зробити для нас ближчим ця урочистість, якщо ми готові задуматися? У даному випадку ми бачимо, що на нашій батьківській землі виріс творчий доробок. Коли ми заглибимось у цей простий факт, то мусимо зауважити, що Швабія дала за останні століття великих поетів і мислителів. Якщо йтимемо далі, то побачимо, що такою землею була і Середня Німеччина так само як і Східна Прусія, Сілезія чи Богемія.

Це спонукає до рефлексій і тому постає запитання: Чи не з рідної землі росте будь-який твір, що з'являється на ній? Йоган Петер Гебель колись писав: "Ми є рослинами – байдуже, охоче ми визнаємо це чи ні – які повинні виростати корінням із землі, щоб мати змогу розквітнути в етері й дати плоди". Поет хоче сказати: Там, де має постати справді радісний і життєдайний твір людини, там людина повинна вибиватися в етер з батьківської землі. Етер тут означає: вільний, сягаючий неба простір, відкритий обшар духу.

То йдімо далі й запитаймо: Якою мірою актуальним зараз є те, що сказав Й.П.Гебель? Чи існує ще це спокійне проживання людини між землею і небом? Чи панує ще над землею дух рефлексії? Чи існує ще земля, яка є добрим підґрунтям для коріння, у товщі якої може закоренитися на стале, тобто стати осілою, людина. Багато німців втратило свою батьківську землю[88], мусили покинути свої села і міста, вони стали вигнанцями з рідної землі. Декотрі ж рідної землі не втратили, але теж покинули її, дісталися до великих міст і мусять селитися на окраїнах промислових районів. Рідна сторона стає для них чужою. А що сталося з тими, хто залишився? Вони у стократ бездомніші ніж ті, яких

[88] Бездомні не у політичному, а у онтологічному сенсі (пер.).

вигнали з батьківщини. На них постійно тиснуть засоби масової комунікації. Фільм реґулярно вводить їх у нереальний, часто банальний світ уяви, яка власне кажучи, не є їх світом і повинна їм його замінити… Людині набагато ближчим стає те, що показують їй сучасні засоби комунікації ніж власне поле довкола огорожі, небо над ріллею, зміна дня та ночі, порядки і звичаї села, родинні традиції.

Задумаємось далі: Що ж сталося з тими, що втратили рідну землю, і з тими, що на ній залишились? Зв'язок сучасної людини з рідною землею (die Bodenstantigkeit) під загрозою. Ба, навіть більше. Втрата осідлости спричинена не лише зовнішніми обставинами чи долею, якимось недбальством чи поверховістю способу життя людини. Втрату зв'язку із землею породив дух епохи, у яку нам довелося жити.

Вдавшись до ще глибших рефлексій ми підемо далі: Якщо так, то чи хоча б у майбутньому зможе прорости з рідної землі у етер (тобто сягнути безмежних обшарів неба і духа) людське творіння? Чи все буде затиснуте кліщами планування та калькуляції, організації та автоматизації?

Якщо на сьогоднішньому святі ми задумаємось над тим, що вона нам дає, то побачимо, що нашій епосі загрожує втрата зв'язку із землею. Тому запитаймо: Що ж, власне, відбувається у цей наш час? Чим він характерний?

Віднедавна ми називаємо епоху, що надходить – атомною. Її найбільш наглядним символом є атомна бомба. Але той символ є поверховим. Оскільки можна легко доказати, що атомна енергія може використовуватися і з далеко не мирною метою. Хоча науковці, які творять атомну фізику, намагаються реалізувати далекосяжні програми мирного використання атомної енергії. Великі промислові концерни найбільш розвинутих країн, на чолі з Англією, уже прикинули, що атомна енергія може дати величезні зиски. Нововідкритим щастям стало інвестування розвитку атомної енергетики. Не стоїть на узбіччі й атомна фізика. Науковці публічно оспівують це "нове щастя". У червні 1955 року вісімнадцять лауреатів Нобелівської премії на острові Mainau склали відозву: "Наука – читай природничі науки – є шляхом до щасливого життя людини". Як оцінити таку заяву? Чи вона породжена глибокими роздумами? Чи задумався коли-небудь хтось над сенсом атомної епохи? Ні. Якщо нас задовольняє вищезгаданий погляд науки, то ми дуже далекі від справжнього бачення ролі сучасної науки. Напрошується запитання –

чому? Та тому, що ми забули про рефлексію, оскільки забули про запитання: Як стало можливим те, що наука і техніка змогли відкрити нову енергію у природі?

Це сталося тому, що пройшов процес зміни всіх визнаних передумов, процес, який продовжується вже декілька століть і у результаті якого людина переноситься у іншу дійсність. Цю радикальну зміну погляду на світ здійснює сучасна філософія. Вона відводить людині зовсім інше місце у світі та інше відношення людини до світу. Тепер світ постає як предмет, на який робить атаки розрахункове мислення і якому ніщо не може протистояти. Природа стає багатими покладами, джерелом енергії для сучасної промислової техніки. Це наскрізь технічне відношення людини до світу народилось у XVII сторіччі, причому в Европі і лише в Европі. Його не було ні у попередні епохи ні у інших культурах. Зрештою, для решти світу воно залишилось невідомим. Відношення людини до того, що є, окреслює скрита у сучасній техніці потуга. Ця сила опанувала всю землю. Людина вже починає завойовувати космічний простір. А минуло лише двадцять літ як стало загальновідомим, що атомна енергія є величезним джерелом потужности і що у недалекому майбутньому буде задоволено всі потреби світу в різного роду енергії. Невдовзі безпосереднє черпання нової енергії не буде привілегією якоїсь країни чи континенту, так, як це було у випадку використання покладів вугілля, нафти чи дерева. У найближчому майбутньому в якому-завгодно місці на землі поставатимуть атомні електростанції.

Тепер фундаментальною проблемою науки і техніки вже не є запитання: звідки ми беремо достатню кількість палива і енергії, а запитання: як нам опанувати такою великою атомною енергією? Як нею керувати, щоб вберегти людство від її вибуху, від вибуху і загального знищення? Якщо нам вдасться оволодіти атомною енергією, а це не може викликати сумнівів, то тоді почнеться зовсім новий етап розвитку світу техніки. Те, що ми тепер знаємо як кіно-, телетехніку, транспорт, зокрема повітряний, як техніку медичну і техніку для виробництва продуктів харчування, очевидно є лише початковою стадією її розвитку. Змін, що насуваються, ніхто не може передбачити. Тим часом розвиток техніки все наростатиме й ніщо його не загальмує. Людину починає оточувати все більша технічна сила апаратів і автоматів, причому у всіх сферах її життя.

Сили, що у вигляді технічних засобів і пристосувань всюди і постійно абсорбують людину, а відповідно, зв'язують і притлумлюють її, вже давно не підвладні її волі й здатности людини що-небудь вирішувати, оскільки створені вони не нею.

Окрім того новинкою у світі техніки є те, що досягнення людини дуже швидко стають широковідомими і обговорюються у цілому світі. Те, що тільки-но з'явилося у світі техніки, кожен може прочитати у добре відредаґованому ілюстрованому тижневику чи почути по радіо. Але одне – це, коли ми щось чуємо чи прочитаємо, тобто лише познайомимось з чимось, а інше – коли ми це прочитане чи почуте пізнали – тобто обдумали.

Влітку 1955 року в Ліндау знову відбулася міжнародна зустріч Нобелівських лауреатів. З цієї оказії американський хімік Стенлі сказав: "Приходить час, коли життя людини залежатиме від хіміка, який зможе як завгодно розкладати, змінювати чи створювати живу субстанцію". Таке висловлювання береться до уваги. Нас навіть вражає сміливість наукового проґресу, але при цьому ніхто ні про що не задумується. Ми не задумуємось над тим, що з допомогою технічних засобів готується атака на життя і єство людини, у порівнянні з якою атомний вибух є фактом незначним. Тоді, коли не вибухнуть атомні бомби і життя людства на земній кулі буде врятоване, то разом з атомною епохою нас захлисне навала неймовірних перетворень світу. При цьому шаленством буде не те, що людина не готова до такого перетворення світу, що ми ще не змогли, заглибившись у суть справи, протиставитися тому, що ця епоха нам несе.

Ані окрема людина, ні група людей, чи впливова політична комісія, комісія науковців чи інженерів, ба навіть конференція людей, що керують економікою і промисловістю, не можуть стримати розвиток чи спрямовувати історію атомної епохи. Таким чином людина атомної епохи була б беззбройною перед непідвладною їй владою техніки і безсило виданою їй на поталу. Так сталось би, якщо б сучасна людина відмовила глибокій вдумливості у її пріоритеті перед розрахунковим мисленням. Але коли ми пробудимось до роздумів, то тоді ми повинні впевнено практикувати її за будь-яких, навіть найбільш незавидних обставин, а отже, й тут і тепер власне на цьому ювілеї. Адже і ця врочистість змушує нас до роздумів над тим, що у атомну епоху є під загрозою, а саме – над зв'язком людини з рідною землею.

Тому ми і запитуємо: А чи не могла б бути подарована нам нова основа і земля, якщо ми вже втратили старий зв'язок з рідною землею? Основа і земля, на яких людина та все створене нею могли б по-новому зріти навіть у атомну епоху. Що могло б бути основою і землею для майбутнього нового зв'язку людини і землі? Може те, що ми шукаємо, коли задаємось запитанням, лежить дуже близько, так, що ми можемо легко його пропустити, оскільки дорога до того, що близьке, є для нас, людей, завжди найдовшою, а тому найважчою. Той шлях – це шлях роздумів. Заглиблення у суть справи вимагає від нас охоплення і прийняття того, що на перший погляд не відповідає одне одному.

Проте спробуймо. Вся безліч пристроїв, апаратів і машин світу техніки для нас тепер є просто необхідною, для кого більшою, для кого меншою мірою. Протиставити себе цьому світу техніки просто безглуздо. Знищення світу техніки як диявольського винаходу було б недалекоглядним. Ми прикуті до технічного устаткування, ба навіть більше – воно навіть вимагає від нас постійного вдосконалення самого себе. Аж раптом виявляється, що ми так сильно прив'язані до об'єктів техніки, що навіть стали їх бранцями.

Але водночас ми можемо поступити й інакше. Ми і далі можемо користуватися технічним устаткуванням, але водночас вміло ним послугуючись зберегти до нього таку дистанцію, яка дасть нам змогу при потребі від нього звільнитись. Ми можемо послуговуватися технічним устаткуванням, якщо воно необхідне. Але водночас ми маємо змогу трактувати його як щось, що не повинно заторкувати глибин нашої сутности. Можемо говорити "так", якщо йтиметься про необхідне застосування предметів техніки, а водночас сказати "ні", оскільки ми не дозволимо їм поглинути нас повністю – позбавити нас самих себе, призвести до розладу й спустошення нашого єства.

Однак зайнявши таку позицію щодо світу техніки, чи не робимо ми тим самим наш зв'язок з ним двояким і непевним? Зовсім навпаки. Наш зв'язок з цим світом стає на диво простим і зрівноваженим. Ми приймаємо наявність предметів техніки у нашому щоденному житті, і водночас ми зберігаємо щодо них дистанцію, тобто залишаємо їх речами, які не є абсолютом, а лише мають певне відношення до нього. Я хотів би назвати цю поставу одночасного "так" і "ні" щодо світу техніки одним старим

словом – Gelassenheit[89] (3) – спокоєм, що спричинений перебуванням у околі речей. Ця позиція показує нам речі не з технічного боку.

Ми починаємо бути глибшими і бачимо, що створення і застосування нових машин вимагає від нас зміни свого відношення до речей. Однак воно не втрачає свого сенсу. Так, наприклад, обробка землі й рільництво стають механізованим аґрарним виробництвом. Нема сумніву – тут, як і у інших галузях, має місце глибока зміна людського відношення до природи і світу. Який сенс керує цією зміною, залишається неясним.

У всіх технічних процесах є сенс, який керує людськими вчинками, сенс творцем якого людина не є і якого не пізнала. Ми не знаємо, який сенс має і до чого прямує небезпечно зростаюча влада атомної техніки. Сенс світу техніки криється. Однак ми постійно відчуваємо, що цей прихований сенс всюди стосується нас самих. Тоді ми є у обшарі того, що дійсно від нас криється, але при цьому показується нам як те, що криється. Те, що нам таким чином показується і водночас криється, є основною рисою того, що ми називаємо таємницею. Поставу, яка робить нас відкритими на прихований сенс світу техніки, я називаю відкритістю на таємниці.

Спокій, який плине з перебування у околі речей і відкритість на таємниці взаємозв'язані. Вони є ґарантами можливости перебувати у світі зовсім по-інакшому. Вони обіцяють нам зовсім нову основу і землю, на які ми можемо стати і жити у світі техніки так, що ніхто нам не загрожуватиме. Спокій, що плине з перебування у околі речей і відкритість на таємниці вказують на можливість нового зв'язку людини з рідною землею. Цей зв'язок, який ми так швидко втрачаємо, міг би певного дня почати існувати у іншій, новій формі.

---

[89] Слово Gelassenheit слід розуміти у контексті цілої групи слів з його семантичного ареалу, а також враховувати ряди однокорінних з ним слів: Спокій (Gelassenheit) дає змогу занехаяти вирахункове мислення. Тоді ми допускаємо себе (sich auf das Einzulassen) у окіл речей, віддаючи, довіряючи себе їм (sich uberlassen). Ми повинні у тому околі залишитись (in der Gegnet gelassen). Окіл це місце, де речі, що є у спокої (auf sich beruhen lassen) показують нам свою сутність. Окіл є тим, що є відкритим. Перебування у ньому є основною властивістю Dasein, яку Гайдеґґер називає відкритістю (die Entschlossenheit), чи самовідкритістю Dasein на те, що відкрите. І є сутністю онтологічно взятої істини як несокритости (aleitheia). Заглиблення, що є шляхом до перебування у околі речей на думку Гайдеґґера ще Геракліт окреслював словом – anhibasis, що означає: бути введеним у окіл (пер.).

Поки-що ми не знаємо, як довго людина існуватиме на землі у цій небезпечній ситуації. Чому? Чи лише тому, що раптом могла б вибухнути третя світова війна, у результаті якої було б знищене все людство і земна куля? Ні. Атомна епоха загрожує нам набагато більшою бідою, яка проявиться саме тоді, коли буде відвернена загроза третьої світової війни. Дивне твердження. Але дивне лише доти, доки ми над ним не задумаємось.

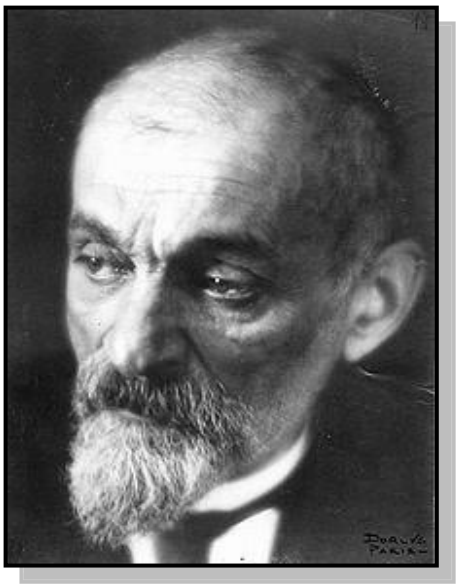
Наскільки попередня думка відповідає дійсності? Рівно настільки, наскільки активно у атомну епоху розвиватиметься технічна революція, яка може оплутати, зачарувати, засліпити і осліпити людину так, що якогось дня розрахункове мислення залишиться єдино дійсним і наявним.

Що у цьому небезпечного? У парі з найвищим, проникливим і успішним плануванням і винахідництвом йде байдужість до роздумів, тотальна бездумність. І що тоді? Тоді людина почне заперечувати й відкидати глибокі роздуми, які власне і є її визначальною характеристикою. Тому потрібно рятувати єство людини, яке є під загрозою, завжди бути готовим до роздумів. Але доля ніколи не подарує нам спокою, що плине з перебування у околі речей і відкритості на таємниці, сама по собі. Вони не є чимось випадковим. Вони визрівають у невпинному і відважному мисленні. Може цей сьогоднішній ювілей є ще одним поштовхом у тому напрямку. І якщо ми підхопимо цей імпульс, думаючи про К.Крейцера, про те, що Гюберґер – його рідна сторона, то це може стати добрим ґрунтом для коріння, яке дасть можливість зростати його творам. Це ми є тими, хто мислить по-новому, коли тут і тепер шукає та готує шлях для мислення у атомну епоху.

Коли у нас пробуджується спокій, що випливає з перебування у околі речей, і відкритість на таємниці, тоді нам дано стати на шлях, що веде до основи й землі. У тій землі могли б пустити своє творче коріння дії, які б дали тривкі плоди. І таким чином мусило б, але по-інакшому і у нову епоху, справдитися те, що сказав Й.П.Гебель: “Ми є рослинами – байдуже, охоче ми визнаємо це чи ні – які повинні виростати корінням з землі, щоб мати змогу розквітнути в етері й давати плоди”.

(Тарас Возняк. Тексти та переклади. – Харків: Фоліо, 1998. – 670 с. – Режим доступу до книги: http://www.ji.lviv.ua/ji-library/lib-index.htm)

ШЕСТОВ ЛЕВ ІСААКОВИЧ
(1866–1938)



***Л. І. Шестов** – російський філософ, літературознавець. Критикуючи розум взагалі і раціональне відношення до Бога, Шестов наголошував на індивідуальному (екзистенційному) шляху віри. Він пропонує забути про той звичний образ світу, який навязаний людині раціоналістичною філософією і здоровим глуздом. Істина має значення тільки тоді, коли філософ визнає, "що вона безумовно не може бути ні для кого обов'язковою".*

АПОФЕОЗ БЕЗПІДСТАВНОСТІ. ДОСЛІД АДОГМАТИЧНОГО МИСЛЕННЯ

... Безпідставність, навіть апофеоз безпідставності, – чи можлива тут мова про зовнішню закінченість, коли все моє завдання полягає саме в тому, щоб раз і назавжди позбутися будь-якого роду начал і кінців, які з такою незрозумілою настирливістю нав'язуються нам всілякими засновниками поличних і не величних філософських систем.

Філософи, природно, цінують свої системи дуже високо: нелегко вони їм даються, на них ухекується ціле життя. Та й попит на світогляди чималий. Людина справді хоче "зрозуміти" світ — і іноді так сильно хоче, що бажання заглушує в ній будь-яку здатність критично ставитись до поданих доводів, і вона із захватом вітає навіть слабку аргументацію. Тепер ніхто не скаже: credo – quia absurdum[90], – та це ще не означає, що ми цілковито емансипувалися від середньовічного забобону, що ми не маємо власного credo і власного absurdum, тільки, певна річ, пристосованих до духу раціоналістично налаштованого віку залізниць та електрики. Втім, не слід навіть вводити себе в оману ілюзією новизни. Якщо поритися в пам'яті, то для нашого символу віри ми можемо знайти готову формулу в пережитках давнини. Хоч як дисциплінуйте людський

[90] Вірю, тому що безглуздо (лат.)

розум, він все ж умудряється під тим чи іншим приводом знайти якийсь прихисток, щоб на дозвіллі вволю віддатися своїм пощербним нахилам, головним чином dolce far niente.[91]

...Століття прогресивної наукової роботи дали блискучі практичні результати, але в царині теоретичної думки новий час майже нічого не зробив, хоча ми й нараховуємо довгий ряд гучних імен, починаючи з Декарта і закінчуючи Геґелем. Наука підкорила людську душу не тим, що розв'язала всі її сумніви, і навіть не тим, що вона, як гадає більшість освічених людей, довела неможливість задовільного їх розв'язання. Вона спокусила людей не своїм всевіданням, а житейськими благами, за якими людство, що так довго бідувало, погналося з тією стрімкістю, з якою змучений тривалим постом злидар накидається на запропонований йому кусень хліба. Вінцем позитивних наук вважають соціологію, яка обіцяє вироблення таких умов співжиття, за яких нужда, горе й страждання назавжди щезнуть із землі. Чи це не спокуса?

Філософ більш, ніж будь-хто інший, боїться неясності й невизначеності і за одну виразну хибну думку віддасть вам цілий десяток трансцендентних, проте хистких істин.

* * *

Філософ – людина, і ніщо людське йому не чуже. Він любить великі, добре второвані шляхи, на яких легко й вільно рухові теоретичної думки, де немає ні деревця, ні травиці навіть, де панує пряма лінія. Найліпше він почувається на широкому вирівняному плацу. Тут, під бій барабана можна сміливо пройтися урочистим церемоніальним маршем, не дивлячись вперед, не озираючись назад, з одною думкою не збитися з такту і, знай, тягти «носок». Філософ цінує тільки логічне мислення, тобто безтурботний рух у раз прийнятому напрямкові, позаяк таким чином сила інерції не витрачається на вічні озирання, шукання шляхів, на боротьбу зі “свободою волі” та її постійними супутниками – сумнівами. Щоправда, звичайно філософ охочіше говорить про ширяння, ніж про марширування, і ніколи не виставляє на карб, що логіка, головне джерело його сил, тільки через забудькуватість досі ще не зведена на ставку віч-на-віч із законом інерції, одним з виявів якого вона була, є й буде. Та давно відомо, що всі люди грішать слабкістю до високих слів...

[91] Солодке неробство (італ.)

Філософ боїться, радіє, любить, ненавидить, стомлюється, потягується, куняє, навіть спить – зовсім, як звичайні смертні, хоча має звичку вживати слова й терміни, незрозумілі і начебто навіть чужі для непосвячених, навіть для позначення найбуденніших ледь не фізіологічних своїх відправлень. Основні передумови філософії, її аксіоми, отже, у жодному разі не повинні прийматися за об'єктивні твердження. Спокій, рівність, холодність, байдужість – теж людські риси, які, можливо, й сприяють наближенню до істини, а, можливо, породжують неповороткість і незграбність, що назавжди прикріплюють людину до звичного місця і заздалегідь прирікають її на міцні й поважні, та короткозорі й хибні судження. Справжній дослідник життя не має права бути осілою людиною й вірити в певні прийоми пошуку. Він мусить бути готовий до всього: вміти вчасно запідозрити логіку і разом з тим не боятися вдатися, коли є потреба, хоч би й до заклинань, як робили Достоєвський і Ніцше. Він повинен триматися прямо і дивитися на небо, проте він же повинен, коли слід, не погребувати зігнутися в три погибелі і шукати істину на землі. Якщо людина вам скаже: scire est per causas scire[92], можете більш не мати сумніву: вона вже не існує для філософії, і філософія не існує для неї. Давно слід кинути старі забобони і відверто заявити: per causas scire est nescire[93].

* * *

Як важко читати оповіді Платона про передсмертні бесіди Сократа! Його дні, години вже полічені, а він говорить, говорить, говорить... Критон приходить до нього тільки на світ благословляється і повідомляє, що священні кораблі не сьогодні-завтра повернуться в Афіни: Сократ зразу ж готовий розмовляти, доводити... Щоправда, можливо, не зовсім слід довіряти Платону. Подейкують, що Сократ з приводу записаних Платоном діалогів своїх зауважив: “скільки цей юнак набрехав на мене”. Але ж усі джерела одностайно показують, що місяць після свого осудження Сократ провів у неперервних бесідах зі своїми учнями та друзями. Ось що значить бути улюбленим і мати учнів! Навіть померти спокійно не дадуть... Найкраща смерть — це та, яку вважають найгіршою: коли нікого немає при людині — померти далеко на чужині, в лікарні, як

[92] Знання є знання (лат.)
[93] Знання є незнання (лат.)

кажуть, мов собака під парканом. Принаймні в останні хвилини життя можна не лицемірити, не вчити, а помовчати: приготуватися до страшної, а, можливо, й до великої події. Паскаль, як переказує його сестра, теж багато говорив перед смертю, а Мюссе плакав, як дитина. Можливо, Сократ і Паскаль через те так багато говорили, що боялися розридатися? Фальшивий сором!

* * *

Ми не можемо нічого знати про решту питань нашого існування і нічого про них знати не будемо: це – справа вирішена. Та звідси зовсім не випливає, що кожна людина зобов'язана прийняти як modus vivendi[94] будь-яке з наявних догматичних вчень чи навіть позитивізм, що має такий скептичний вигляд. Звідси тільки виходить, що людина вільна так само часто міняти свій «світогляд», як черевики або рукавички, і що міцність переконання слід зберігати лише у взаєминах з іншими людьми, адже їм конче належить знати, в яких випадках і якою мірою вони можуть на нас розраховувати. І тому “як принцип” — повага до порядку зовні і повний внутрішній хаос. Ну, а для тих, кому важко зносити таку двоїстість, можна запроваджувати порядок і всередині себе. Лишень не пишатися цим, а завжди пам'ятати, що в цьому виявляється людська слабкість, обмеженість, тяжкість.

* * *

Коли людина помічає в собі якийсь недолік, якого в в жодний спосіб не може позбутися, їй нічого більш не лишається, як оголосити цей недолік якістю. І що серйозніший і значніший недолік, тим нагальніше виявляється потреба ошляхетнити його. Від смішного до великого теж один крок, і невикорінювана вада у сильних людей завжди перейменовується на чесноту.

* * *

Моральні люди – наймстивіші люди, і свою моральність вони використовують як найкращу й найвитонченішу зброю помсти. Вони не задовольняються тим, що просто зневажають і засуджують своїх ближніх, вони хочуть, щоб їхній осуд був загальним і обов'язковим, тобто щоб разом з ними всі люди повстали на осудженого ними, щоб навіть власна

[94] Спосіб життя, спосіб існування (лат.)

совість осудженого була на їхньому боці. Тільки тоді вони почуваються цілком задоволеними і заспокоюються. Крім моральності, нічого в світі не може привести до таких блискучих результатів.

* * *

Філософи страшенно люблять називати свої судження «істинами», адже в такому чині вони стають загально обов'язковими. Проте кожен філософ сам вигадує свої істини. Це означає: він хоче, щоб його учні ошукувались у вигаданий ним спосіб, а право ошукуватися у свій спосіб він залишає тільки за самим собою. Чому? Чому не надати кожній людині право ошукуватися, як їй заманеться?

* * *

Доки між освіченою людиною і народом стоїть совість як єдино можлива посередниця, не може бути й мови про взаємне розуміння. Совість вимагає жертв і тільки жертв. Вона мовить освіченій людині: ти щасливий, забезпечений, вчений – народ бідний, темний, знедолений. Відмовся від свого добробуту або заворожи свою совість лестивою мовою. Лише той, кому нема чим жертвувати, хто сам усе втратив, – лише той може підійти до народу як рівний до рівного.

Тому Достоєвський і Ніцше не боялися говорити від власного імені і не почували себе змушеними ні витягуватися, ані пригинатись, аби стати врівень з людиною.

* * *

Страх смерті пояснюється виключно чуттям самозбереження. Але тоді він мав би зникнути у стариків і хворих, для кого було б властиво зустрічати смерть байдуже. Тим часом жах перед смертю притаманний усім живим істотам. Чи це не означає, що жах має ще якийсь смисл? І що там, де він не може уберегти живу істоту від загибелі, яка їй загрожує, він усе ж потрібний і доцільний? І що природничо-науковий погляд цього разу, як майже завжди, зупиняться на півдорозі, не доводячи до того кінця, до якого він обіцяв привести людський розум?

* * *

Моральне обурення є лише витонченіша форма древньої помсти. Колись гнів розмовляв кинджалами, нині досить слів. І щасливий той, хто хоче й любить карати свого кривдника, для кого відомщена кривда

перестає бути кривдою. Через те мораль, що прийшла на зміну кривавій розправі, ще не скоро втратить свою привабливість.

Але ж є кривди, і глибокі кривди, що не забуваються, які завдаються не людьми, а “законами природи”. Як з ними впоратися? Тут ні кинджал, ані слово обурення нічого не вдіють. І для того, хто зіткнувся з законами природи, мораль тимчасово або назавжди відходить на другий план.

* * *

В “останніх проблемах буття” ми аніскільки не ближчі до істини, аніж найвіддаленіші предки наші. Це всім відомо і, тим не менш, багато хто далі розмірковує про безконечність, не маючи жодних надій на можливість домогтися скільки-небудь задовільних результатів. Очевидно, результат в тому смислі, в якому це слово звичайно розуміється, зовсім і не потрібен. Ми врешті-решт довіряємося інстинкту навіть у царині філософії, де, на спільну думку, панує розум з його допитливими “чому”... “Чому” вміє посміятися з усіляких “тому”. А інстинкт ніколи не сміється: він просто ігнорує “чому” і веде людину найважчими і непрохідними стежками до цілей, які наш божественний розум напевне визнав би безглуздими, якби вмів завчасу передбачити їх. Та він поганий відгадувач, отож коли ми приходимо до несподіваної для нього мети, йому нічого іншого не лишається, як визнати доконаний факт. І навіть виправдати, звеличити його. А тому – “дійсність розумна” — і не лише тоді, коли філософ одержує платню, як говорять соціалісти про всіх філософів і деякі філософи, зокрема й наш Вол. Соловйов, про Геґеля, але навіть і тоді, коли його позбавляють утримання. Навіть більше: в останньому випадку, саме в останньому випадку, всупереч соціалістам і Вол. Соловйову, дійсність стає особливо розумною. Філософ гнаний, замучений, голодний, холодний, що не одержує жодної платні, завжди майже буває крайнім фаталістом, хоча це, зрозуміло, ніскільки йому не заважає гудити порядки, які є. Послідовність, як відомо, обов'язкова лише для учнів: їхня вся гідність у тому, щоб логічно розвинути ідею вчителя. А вчителі самі вигадують ідеї і завжди тому мають право одну ідею замінити іншою. Верховна влада, що видає закон, сама ж і відміняє його; а обов'язок підлеглих органів полягає в точному, послідовному і суворому витлумаченні та виконанні приписів вищої волі.

* * *

Філософи вихваляють якнайвищу й найдостойнішу мету нашого існування — aequanimitas[95]. Але в такому разі ідеалом для нас мають бути тварини, які в сенсі незворушності не залишають бажати нічого. Погляньте на вівцю, яка пасеться, або корову. Про минуле вони не згадують, про майбутнє не здогадуються і цілком живуть теперішнім, яке, за наявності гарного пасовиська, їх цілком задовольняє.

* * *

Слава. – З миру по нитці – голому сорочка. Немає такого бідака, у котрого не було б зайвої нитки і котрий пожалів би її віддати не те що голому, але й вдягненому – взагалі першому стрічному. Слід гадати, що бідаки, котрим завжди хочеться забути про своє убозтво і розгулятися що-сили, надто залюбки несуть на перший поклик свої нитки. І швидше віддають їх багатим, аніж своєму ж братові, голоті: облагодіяти багача – адже для цього самому треба бути багатим. Ось чому у світі так легко створюється слава. Честолюбна людина вимагає від натовпу вияву здивування й благоговіння, і він рідко кому в цьому відмовляє. Горлянки свої, не куповані, долоні міцні – чому б то не погаласувати і не поплескувати, надто коли від твого галасу голова обертом іде і не в такого самого голяка, останнього злидаря, а в майбутнього героя, Бог зна, як високо поставленого над усіма. Прибитий і принижений обиватель, що досі за галас свій потрапляв до “участку”, раптом відчуває, що його горлянка набула ціни, що нею дорожать. Ніхто навіть з рівних йому ніколи не надавав значення його судженням, та вони ж по суті нічого й не варті, а тепер через них готові сваритися ледь не сім міст, як через право зватися батьківщиною Гомера. І обиватель тішиться, кричить на все горло, навіть готовий на посильні матеріальні жертви. А герой утішений: що більше галасу, то більше вірить він у себе, у своє провіденційне призначення, — у що тільки не вірять герої, які дуже швидко забувають, з яких елементів склалися їхні слава й багатство!

* * *

Філософія може бути музикою, і це зовсім не означає, що музика має називатися філософією. Коли людина закінчила усі свої справи, коли вона вже не “мислить” і не “працює”, а, залишена сама на

[95] Душевний спокій, незворушність (лат.)

себе й на інших людей, вільно дивиться й прислухається, все приймаючи й нічого від себе не приховуючи, вона починає “філософствувати”. Навіщо їй тоді абстрактні формули? І для якої потреби перш, ніж думати, питати себе: “Про що я можу думати, які межі моєї думки?” Вона думатиме, а там, там нехай охочі підбивають підсумки всьому, нею зробленому, нехай будують теорії пізнання. Говорити про прекрасне – найостанніша річ: потрібно творити прекрасне. Ніколи ще жодна естетична теорія не вміла відгадати, в якому напрямку піде думка художника і де лежать межі його творчої діяльності. Те саме і з теорією пізнання. Вона може зупинити роботу вченого, який і сам боїться надто далеко забиратися, проте визначити наперед людську думку їй не дано. Навіть кантівське протиставлення речей у собі світові явищ зовсім не повинно у фатальний спосіб підтинати крила людській допитливості. Прийде час, і ця непохитна підвалина позитивізму похитнеться. Всі гносеологічні суперечки про те, що може й чого не може наша думка, здадуться нашим нащадкам такими ж потішними, як і середньовічні схоластичні сперечання. “Навіщо було їм сперечатися про те, якою має бути істина, коли вони могли шукати істину?” – спитають майбутні історики. Приготуємо для них відповідь: “Наші сучасники не хочуть шукати і тому так багато просторікують про теорію пізнання”.

* * *

Майбутнє: – Розумний і тверезий хлопчик, що звик довіряти здоровому глузду, прочитавши у книжці для дитячого віку опис розбиття корабля, що сталося саме в той час, коли пасажири їли солодке, дуже здивувався, довідавшись, що усі, навіть жінки й діти, які не могли рятувати судно, кинули їсти і з зойками й риданнями метались по палубі. Навіщо ридати, навіщо метушитися, навіщо безтямно хвилюватися? Матроси знають свою справу і зроблять усе, що від них залежить. Якщо судилося загинути, – однаково загинеш, хвилюватимешся ти чи ні. Хлопчикові здавалося, що, якби він був на кораблі, він би не пішов від столу і їв би солодке аж до останьої хвилини. Треба віддати справедливість його тверезому й бездоганно правильному висновку. Залишилось жити декілька хвилин – хіба не краще використати їх якомога приємніше? Логічний ланцюг міркувань ідеальний, хоч самого Арістотеля гукай. І хлопчикові аніяк не можна було довести, що він також покинув

би солодке, навіть якби це були його найулюбленіші ласощі, і разом з рештою пасажирів став би безладно й безглуздо метатися по судну. Звідси мораль: не міркуй про майбутнє. Сьогодні панує в тобі здоровий глузд, і солодке є для тебе найвищим законом. Але завтра ти проженеш і здоровість, і глузд, здружишся з безголовістю і безглуздям і, можливо, навіть полюбиш гірке. Адже так?

* * *

Загальні правила. – Люди звертаються до філософів по загальні принципи. І позаяк філософи також люди і пристосовують своє виробництво до потреб ринку, то вони переважно й займаються виготовленням загальних правил. Проте постає питання: який сенс у загальних правилах? Майже одночасно з питанням приходить і відповідь: ніякого. Природа владно вимагає від кожного з нас індивідуальної творчості. Люди не хочуть цього зрозуміти і все сподіваються від філософії останніх істин, яких не було, немає й ніколи не буде. Істин стільки, скільки людей на світі. Та чому б насправді кожній дорослій людині не бути творцем, не жити за свій страх і не мати власного досвіду? Дітям, підліткам, навіть юнакам можна волі не давати, навчати. Та повнолітніх, що шукають підказки, належить всіляко таврувати і засуджувати. В них говорить ледачість і боягузтво. Вони бояться спробувати і тому вічно ходять за порадами до мудреців. А мудреці без вагань беруть на себе відповідальність за життя інших. Вони вигадують загальні правила, буцімто їм насправді доступні джерела пізнання, закриті для звичайних смертних. Пусте! Мудреці не більше знають, ніж дурні, – у них лише більше хоробрості й самовпевненості. Будь-яка розумна людина від усієї душі сміється з “книжних” поглядів. Та ж книги – від мудреців. І вони справді часто бувають надзвичайно цікаві, – та саме остільки, оскільки вони не містять у собі загальних правил. Горе тому, хто надумав би будувати своє життя за Шопенгауером, Гегелем, Толстим, Шіллером або Достоєвським! Їх можна і навіть слід читати, але жити належить власним розумом. Це надто добре знають ті, хто робив відповідні досліди, тобто брався влаштовуватись згідно з тією чи іншою вичитаною теорією. У кращому разі виходила пошлість. Отже виходу немає! Хоче людина чи

не хоче, рано чи пізно доведеться їй визнати непридатність всілякого роду шаблонів і почати творити самій. І хіба apres tout[96] це вже так жахливо?...

* * *

Практична порада. – Освіченим людям, які багато читають, належить постійно мати на увазі, що література – це одна річ, а життя – інша. Це, одначе, ще зовсім не означає, що письменники завжди брешуть. Я рішуче беру на себе сміливість твердити, що є письменники, які дуже рідко й неохоче брешуть. Та треба вміти читати, а цьому дуже нелегко навчитися:

на сто грамотних людей навряд чи дев'яносто дев'ять розуміють, що вони читають. Прийнято вважати, наприклад, що письменник, який умів натхненно оспівати у своїй книжці страждання, завжди готовий розкрити обійми будь-кому, хто прийде до нього в тяжкій скруті. Це вичитують у його творах. І потім, коли впевнюються, що в житті співець страждань тікає не оглядаючись від земних страждальців, з цього дуже дивуються, цим навіть обурюються і починають говорити про протиріччя між словом і ділом. А тим часом уся таємниця в тому, що у співця й своїх страждань досить, більше ніж досить, і не маючи змоги від них звільнитися, він оспівує їх.

* * *

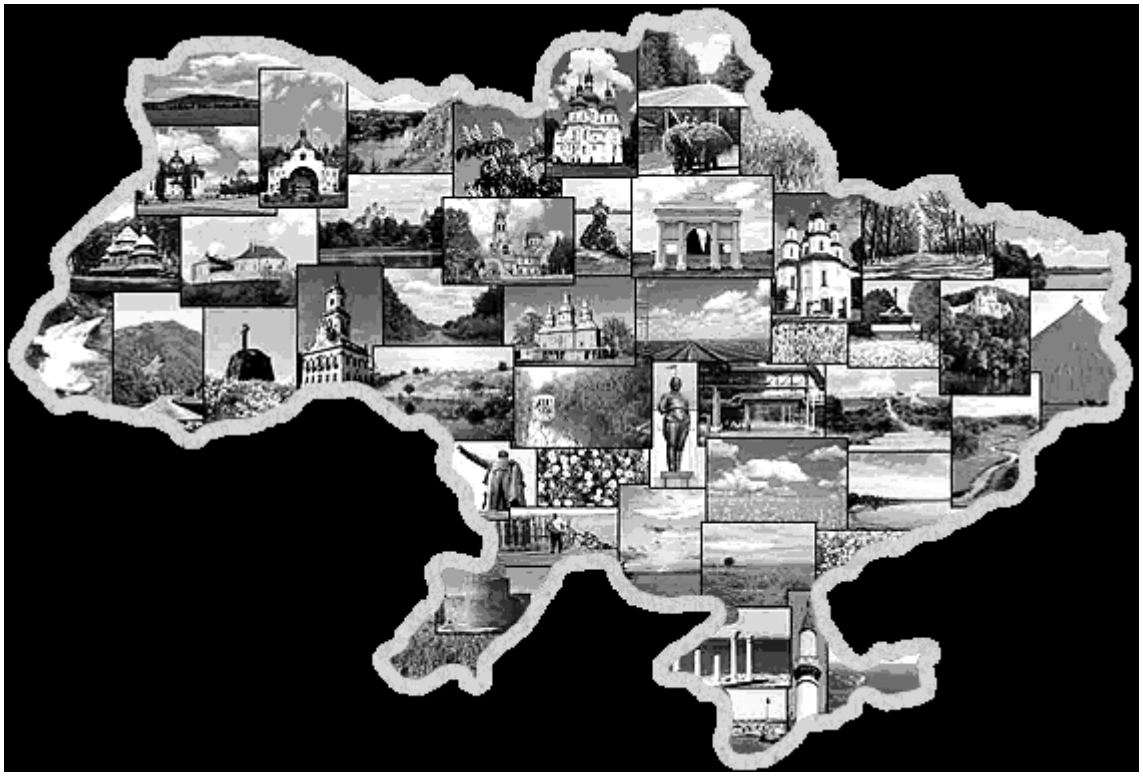
...Власне кажучи, закінчити належало б якоюсь мораллю. Слід було б заявити читачеві, що, попри все вищесказане або навіть з огляду на вищесказане, у висновках, як відомо, можна довільно підміняти вислів “попри”, “не зважаючи на” висловом “з огляду на”, надто коли висновок робиться з великої кількості розкиданих даних, – тож з огляду на вищесказане, надії все-таки ще не загинули. Будь-яке руйнування веде до творення, після тяжкої роботи на нас чекає солодка година відпочинку і т. ін., і т. ін., – усіх банальностей, якими письменники “примирюють з собою” читачів, не перелічиш. Та із цим ніколи не спізнишся. А коли так, то чому б не відкласти мораль на декілька років, навіть на кілька десятків років, як Бог дасть віку. Навіщо конче тепер, наприкінці кожної книжки робити “висновок”? Я майже впевнений у тому, що рано чи пізно обіцяю читачеві все, чого просить його душа. Він міг би, звичайно, обійтися і без моїх утішань. Ну, хіба важко йому самому надавати собі яких завгодно

[96] Врешті-решт (франц.)

обіцянок? Адже виконати їх однаковою мірою не може ні читач, ані письменник. Та якщо інакше не можна, якщо письменник конче зобов'язаний привселюдно визнати здійсненними таємні бажання бідних людей, погодьмося, принаймні, дати йому відстрочку – до старості… В Альпах є вузькі, важкопрохідні стежки, що лежать над безоднями. Ходити по них відважуються лише горці – звичні сміливці, які не бояться запаморочення. Кого ж запаморочення лякає, – ті обирають великі, второвані шляхи або й просто сидять у долинах і звідти милуються сніговими вершинами. Хіба неодмінно треба лазити? За лінією вічного снігу немає ні буйних пасовиськ, ні золота. Кажуть, що там можна знайти розгадку вічної таїни, та мало чого кажуть! Не кожній чутці вірити можна. Кому набридли долини, хто любить братися нагору, хто не боїться дивитися в безодню і – головне – в кого нічого не лишилося в житті, крім "метафізичної потреби", той, зрозуміло, полізе на вершини, навіть не питаючись про те, що на нього чекає там. Той не боїться, той прагне запаморочення. Та навряд чи він стане гукати за собою людей: не всякий годиться йому за товариша. Та в таких справах товариші й не потрібні. Надто такі, що звикли до зручних шляхів, до маяків, до верстових стовпів, до докладних карт, що постійно підказують наперед найменші звивини майбутнього маршруту. Вони не лише не допоможуть, вони загальмують справу. Вони виявляться зайвим і тяжким живим баластом, який до того ж і за борт викинути не можна. Носися з ними, утішай їх, обіцяй їм! Чи ж не краще без них самотою йти своїм шляхом? І не лише не манити їх за собою, але, по можливості, й відлякувати, перебільшуючи небезпеки й труднощі починання? Щоб сумління їх надто не гризло – хто любить торовані дороги, той любить і спокійну совість, – придумаємо виправдання їхній бездіяльності. Скажемо їм, що вони найкращі, найдостойніші люди, що вони – сіль землі, словом, віддамо їм усю данину поваги, яка потрібна якнайвимогливішій натурі. Та якщо вони схильні до запаморочення, вони мають цілком законне право залишатися вдома і не йти в гори. Тому що гірські шляхи, як це вам скаже будь-який альпійський провідник, – лише для тих, хто не схильний до запаморочення…

(Джерело: Український культурологічний альманах «Хроніка», 2000. – Вип. 37-38. – С. 638-654. Переклад з російської Світлани Йовенко)

2. 8. ІЗ ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ



КИРИЛО ТУРІВСЬКИЙ
(1130 – 1182)

К.Турівський *– староруський єпископ, православний святий – залишив по собі неоціненну богословську спадщину. Він зумів поєднати в собі надбання цілої християнської традиції – як Сходу, так і Заходу, і, що найголовніше, інтегрувати їх в оригінальному вираженні саме київського богослов'я. Був прозваний сучасниками "новим Золотоустим".*

КИРИЛА-ЧЕНЦЯ ПРИТЧА ПРО ЛЮДСЬКУ ДУШУ, І ПРО ТІЛО, І ПРО ПОРУШЕННЯ БОЖОЇ ЗАПОВІДІ, І ПРО ВОСКРЕСІННЯ ТІЛА ЛЮДСЬКОГО, І ПРО СТРАШНИЙ СУД, І ПРО МУКИ

Господи, благослови, Отче!

Добре, браття, і дуже корисно розуміти нам Святого Письма смисл: це і душу робить цнотливою, і на смирення спрямовує розум, і серце на прагнення до доброчинства спрямовує, і саму людину робить вдячною, і на небеса до Божих заповідей думку спрямовує, і на духовні труди тіло зміцнює, і зневагу до цього земного життя, і багатства, і слави дає, і всі житейського світу печалі відводить. Тому і прошу вас, постарайтеся

ретельно читати святі книги, щоб, Божим наситившись словом, вічного життя невимовного блаженства досягти: якщо воно і невидиме, але вічне і кінця не має, міцне і непорушне. Давайте не просто промовимо язиком, написане кажучи, але, з роздумами вчитавшися, постараємося справою наповнити те. Бо солодко – медовий щільник, і добре – цукор, за обидвох же краще книжне пізнання: тому що воно – скарб вічного життя. Якщо б тут хто знайшов земний скарб, то на весь і не посягнув би, але лише один коштовний камінь узяв би – і ось уже без печалі живеться, аж до самої смерті багатством володіючи. Так і той, хто знайшов скарб священних книг, а також пророчих, і псалмів, і апостольських, і самого спасителя Христа збережених речей, розум істинний, мислячий, – уже не собі одному на спасіння, але багатьом іншим, які слухають його. Сюди

підходить євангельська притча, яка говорить: “Кожен книжник, який пізнав царство небесне, подібний до мужа домовитого, котрий зі скарбів своїх роздає і старе, і нове”; якщо ж через марнославство, великим догоджаючи, малих зневажає, зухвало приховує срібло пана, не пустивши його в обіг за життя, щоб подвоїти царське багатство – людські душі, то, побачивши погірдливий розум його, візьме Господь від нього свій талант[97]; бо сам він гордим противиться, смиренним же дає благодать. Якщо ж світу цього володарі і люди, що потонули у житейських справах, наполегливо прагнуть книжного знання, наскільки більше слід нам учитися у них і всім серцем у нього заглибитися, пізнаючи слова господні, про спасіння душ наших написані! Але важко стає моєму неясному розуму, слабкий глузд маючи, не може потрібних слів у порядку викласти і подібний до сліпого стрільця, з якого сміються, бо не годен потрапити у свою ціль. Нехай же не від себе викладу я невченою мовою, але зі священних беручи писань; з великою

[97] Талант – вага і монета. Відповідно до другої євангельської притчі, пан дав вісім талантів трьом рабам, і тільки один із них не пустив свою частку в обіг, а закопав талант у землю. Саме цього раба чекала сувора покара.

боязню наважуюся торкнутися євангельських слів, для початку господню притчу сказавши так, як Матвій її церкві доніс[98].

Початок. Сказав Господь. Був один домовитий чоловік; він посадив виноградник, й огородив плотом, і викопав яму для вичавлювання вина, залишив вхід, – зробив і ворота, але не закрив входу. І повертаючись додому, сказав він: “Кого залишу я сторожем мого виноградника? Якщо я залишу когось із рабів, що служать мені, то, знаючи мою поблажливість, розтратять вони моє добро. Але ось що зроблю: приставлю до воріт кульгавого і сліпого. Якщо хто з ворогів моїх захоче обікрасти мій виноградник, то кульгавий побачить, а сліпий почує. Якщо ж хтось із них двох захоче увійти у виноградник, то кульгавий, не маючи ніг, не зможе проникнути всередину; сліпий же, якщо і ввійде, то, заблукавши, у безодні розіб’ється”. І, посадивши їх біля воріт, дав їм владу над усім, що навколо виноградника, і їжу й одяг приготував легкий. “Тільки, – сказав, – того, що всередині виноградника, не чіпайте без мого повеління”. І потім пішов, сказавши, що повернеться з часом і тоді плату їм за роботу з собою принесе, але застеріг їх покаранням, якщо ті заборону його порушать. Залишивши їх тут, знову звернемося до слів Євангелія, що словесний плід на розумовому бенкеті вашим очам пропонує.

Тлумачення. Домовита людина – Бог всевидящий і вседержитель, який сотворив усе словом, видиме і невидиме. Домовитим він називається, бо має не тільки дім, згідно з Писанням. Адже говорить пророк: “Твої небеса і твоя земля: всесвіт і межі його створив”, і ще: “Небо мені – престол, а земля – підніжжя ногам моїм”. Мойсей же під твердю розуміє дно вод, а Давид ставить воду вище небес. Але подивися в Письмо і вдумайся: всюди доми Божі, і не тільки у тваринах, але і в людях. “Бо вселюся я, – сказав, – у них”. Так же і було: зійшов він, і увійшов у плоть людську, і возніс її від землі до небес, і престолом Божим стала плоть людська; на вишньому небі престол стоїть. А що насадив виноградник – так це рай: бо це і є Його труд. Пишеться ж: “І насадив Бог рай в Едемі”. А що огородив його, – говорить, – оплотом, своїм острахом. “Острахом Його, – говорить пророк, – рухається земля, розсипається

[98] В основу цієї повісті покладено притчу про сліпого і кульгавого, що осмислювалася багатьма світовими письменниками і богословами. Кирило робить стилізацію під євангельські притчі.

каміння, тварини трепечуть, гори димлять, світила по-рабськи служать, хмари і повітряні створіння визначене виконують". Оплот же – значить закон. Закон – усім Божий заповіт. "Межу ж, – сказав, – поклав, яку не перейдуть і не пересунуть". Але залишив вхід, тобто знання розуму: ніяке створіння не порушить Божого повеління. "Адже всі, – сказав, – від тебе очікують: ти даси їм їжу, і вчасно". Їжею ж не їжа називається, але слово Боже, яким всяке створіння живиться. Бо говорить Мойсей: "Не хлібом єдиним живе людина, але всяким словом, що виходить із вуст Божих". Незаперті ж ворота – чудесних Божих творінь порядок, і через те – пізнання сутності Бога. "Через створіння ж, – сказав, – Творця пізнай: не властивість, а велич, і силу, і славу, і благодать, яку творить самовладно, догоджаючи усім вищим і нижчим, видимим і невидимим. Якщо ж зветься Христос людиною, то не за видом, а іномовно: ніякої подоби Божої не може мати людина. Наважується ж Письмо і ангелів людьми називати, – але словом, а не подобою. Якщо ж спокушаються деякі, слухаючи Мойсея, який говорить: "Сказав Бог: сотворімо людину за образом нашим і подобою", – і прикладають до безплотного тіло без належного розуму, то є то єресь і донині у тих, хто вважають Бога подібним до людини, який ніяк не описується і меж властивостей не має. Проте, це залишивши, про попереднє скажемо.

І повертаючись додому, "кого, – сказав він, – залишу я сторожем діла мого?" Ці питання – Отця, і Сина, і Святого Духа – не про створіння, але про володаря створінь, тобто про пана, якому побажав передати землю і все живе підкорити; не ангелам же призначив він всесвіт, і так далі. "Приставлю, – сказав, – до воріт кульгавого і з ним сліпого". Хто це – кульгавий і сліпий? Кульгавий – це тіло людське, сліпий же – душа. Спочатку Бог створив тіло Адама бездушним, потім же – душу. Створивши ж тіло, говорить Письмо: "І вдихнув в обличчя його життєвий дух". Тому і тіло без душі кульгає і не зветься людиною, а трупом. Прослідкуй тут і зрозумій Книгу Буття. Створив Бог тіло поза раєм і вніс його в едем, а не в рай. Едем же означає і їжу. Як і кожен, що кличе на бенкет, перш за все приготує щедру їжу і тільки потім приведе кликаного, – так же і Бог спочатку приготував йому для життя едем, а не рай. Адже рай – місце святе, як і в церкві вівтар. Церква ж для всіх відкрита. Вона всім і мати, яка породжує всіх хрещенням і легко живить усіх, що в ній живуть, яка одягає і радує всіх, що увійшли в неї. Бо говорить пророк:

“Ось слуги церкви поїдять і наситяться”. І знову: “О чада церковні, що ссуть із сосків її жир і олію, окропіть радістю ваші голови”, і Давид: “Нап’ються, – сказав, – від багатства дому твого, і потоком їжі твоєї напоїш їх”. І ще про покриття священиків та одяг монахів: “Служителі твої, Господи, одягнуться у правду”, та інше. Ченцю ж: “Зняв із мене тяжкий і потворний одяг, й одягнув мене у спасіння, і підперезав мене радістю”. Заспівайте ж, сказано, Богу нову пісню – хваліть у церквах Його доброчесним. І ось дійсно так: зі священиків – єпископ, і з монастиря – чернець. Бачиш тепер, що єпископство і монастир – едем, тобто безпечальне життя; вівтар же святий як едемський рай, у який важко увійти, хоч і ворота незамкнуті має. Так був посаджений кульгавий зі сліпим біля воріт берегти те, що всередині, як приставлені і патріархи, архієпископи, архімандрити між церквою та вівтарем берегти святі таємниці від ворогів Христових, тобто від єретиків і зловірних спокусників, нечестивих гріхолюбців і невірних опоганювачів. Послухайте ж уважно, ми по порядку річ нашу скажемо, а ви уважно стежте. Хоч безпорадний розум у мене і мова грубувата, але, сподіваючись на ваші молитви, прошу дати мені слово. Хоч і недостойний я про це говорити, але для користі тих, що слухають, напишу. Якщо ж хто упереджено слухає, той не шукає, що на користь собі відшукати, але обдумує, у чому б нас звинуватити і за що докорити.

Після того, як вони сиділи якийсь час, сказав сліпий кульгавому: “Що то за аромат із воріт виноградника долинає до мене?” Відповідав кульгавий: “Багато доброго всередині виноградника є у пана нашого, а на смак – надзвичайно приємного. Але оскільки пан наш такий мудрий, що посадив тебе тут сліпого і мене кульгавого, то і не можемо ніяк насититися добрими плодами”. Відповідав сліпий, кажучи: “Що ж ти давно не сказав мені цього, ми б не терпіли, але це, дане нам у власність, давно б розібрали! Хоч я і сліпий, але маю ноги і сильний, можу носити і тебе, і ношу”. (Розумій, що гріх є духовна ноша; тому і пророк говорить: “Ноша важка тисне на мене”). І сказав сліпий: “Бери кошика і сідай на мене; я тебе понесу, ти ж показуй шлях, і все добро пана нашого ми заберемо; не думаю я, що прийде сюди наш пан”. Ось уявлення не тих, котрі Бога шукають, але про мирські чини і тіло тільки дбають, не прагнуть дати відповідь за справи свої, але, ніби суєтну пару, свою душу на вітер пускають! Тому говорить Ісайя: “Заздрість сприймуть люди

невчені”, заздримо ми, грішні, честі та славі праведних замість того, щоб наслідувати їхні справи. “Якщо ж, – додав сліпий, – прийде сюди наш господар, приховається від нього діло наше. Коли він мене спитає про крадіжку, я скажу: “Ти знаєш, пане, що я сліпий”. Якщо ж спитає тебе, ти скажи: “Кульгавий я і не можу увійти всередину”, – і так перехитримо ми нашого пана і самі отримаємо платню за свою роботу”. І сів кульгавий на сліпого, і, зайшовши всередину виноградника, обікрали все добро, що було там, пана свого.

Проте не обурюйтеся, браття, на мою невченість, через яку і повість моя недостойний вид приймає. Бо як і по ногах зв’язаному птахові неможливо у повітряну піднятися висоту, так і мені, що у тілесних потонув бажаннях, не можна про духовне бесідувати: не досягнуть мети слова грішника, позбавлені благодаті Святого Духа. Все ж до попередньо сказаного повернемося, пояснюючи цієї притчі смисл.

Тлумачення. Сиділи вони, як сказано, довгий час. Що це – довгий час? – зневага до Божої заповіді і про тіло турбота, байдужість же до своєї душі. Бо ніхто, страх Божий маючи, плотським не спокуситься, ніхто зі щиро віруючих незаконно не намагається отримати сану[99] – ніхто, чекаючи смерті і після смерті знову воскресіння; інші ж у злих тонуть ділах. І знову те ж скажу повчання заради. Сказав сліпий кульгавому: “Що то за аромат з воріт долинає до мене?” – і так далі. Ось роздимання Адамового зарозуміння, який, володіючи усім земним, тваринами, морем та істотами, що у ньому, в едемі насичуючись благом, до повеління Бога на святе наважився, з едему пройшов у рай. Тому Письмо говорить: “Вигнав Бог Адама з раю і засудив його обробляти землю, з якої і взятий був”. Вдумайся: не там було наказано йому жити, звідки його вигнав. Але так же увійшов, як і цей церковник, недостойний священства і затаїлий гріх свій, зневажив божий завіт, але заради високого сану і слави земної зійшов на єпископський стіл.

Порівняння. За те Адама смертю засудив, що той доторкнувся древа пізнання добра і зла. Древо ж пізнання добра і зла – це пізнаний гріх

[99] Викриття честолюбного єпископа Федора Ростовського, який за підтримки князя Андрія Боголюбського добився незалежності ростовської єпархії від київської митрополії, що відповідало сепаратистським прагненням самого князя. Кирило стурбований загрозою роздроблення Русі. Пізніше Федор був покараний за це.

і добровільна дія на догоду Богові. Бо пишеться: “Горе тим, що свідомо згрішили!” Цим гублять подув животворного духу, який вдихнув у нього Бог, що є нездійснене благо освячення. Бо пишеться: “І вдихнув у нього животворний дух”. Так же і Христос, дихнувши на обличчя апостолів: “Прийміть, – сказав, – Духа Святого”, – нездійснену благодать, усього лише запоруку освячення; бо чекати наказав їм самого Святого Духа: “Який, прийшовши, – сказав, – до кінця освятить вас”. Так і святителі освячують іподияконів, читців і дияконів, – нездійснений дар, але запорука освячення, щоб могли себе приготувати на остаточне святительство. Ніщо так не миле Богу, як не підноситися у чинах, і ніщо настільки не противне Йому, як зарозуміла гордовита пиха у захопленні сану не по-божому. Подивися ж на того сліпого з кульгавим, як зневажили наказ пана свого і заборону: узявши ж кульгавого і ношу, поніс, і, зайшовши всередину, наблизився до дерева, спробував плід, а він дуже хороший, і так обікрали те, що наказано було стерегти їм.

Зіставлення. Від того дерева покуштував Каїн; не будучи посвяченим, на святительський посягнув сан, позаздривши священному Авелю, якого із заздрості і вбив. Того дерева спробували сини Корея, що були з Дафаном і Авіроном: узявши ж кадильниці, пішли у скінію, будучи непосвяченими, – і поглинула їх земля. Того ж дерева спробував жрець Ілій, який, знаючи, що його сини порушують закон ієреїв, не відлучив їх від священного сану. Того дерева спробували єретики, які у брехні, ніби знаючи духовний шлях, помилялися і, не покаявшись, загинули. Але, це все скорочуючи, до попередньої повернемося розповіді.

Хоч і стомився язик мій, але пророк надихає мене, так же говорячи: “Стомився я від крику, охрипло моє горло!”

Викриття гріхів. Почув же пан, що обікрали його виноградник, наказав відкинути від воріт кульгавого і вигнати зі сторожів сліпого.

Розумійте ж тепер, найбільш нерозсудливі із сановників, найдурніші зі священиків![100] Коли порозумнішаєте? Хто дав вухо, хіба не чує? Хто сотворив око, хіба не бачить? Хто керує народами, хіба не

[100] Кирило звертається до світського вельможі Андрія Боголюбського і церковного вельможі Федора. Перший у рік страти другого рушив на Київ з війною за підтримки одинадцяти князів. Він захопив і зруйнував Київ, але на київському престолі не залишився, прагнучи незалежності Ростово-Суздальського князівства.

викриє? Хто навчає людину розуму, хіба не усвідомить нашої помилки? Адже Господь осягає неправдиві думки, як брехливі, і позбавить неправедних влади, віджене нечестивих від жертовника. Бо ніякий сан у цьому світі не позбавить мук тих, що порушують Божі заповіді. Але прошу вашої милості, уважно погляньте на написане і все, що чуєте, обдумайте.

Наказав Бог вигнати з раю Адама, тому що забороненого торкнувся, тобто до дозволу увійшов у освячене місце. І поселив його поряд із райською їжею. "Лише тільки, – сказав, – простягне руку і вкусить з райського дерева, і жити буде вічно", – якщо, звичайно, отямиться, і, змирившись, покається у тому, що згрішив. Але велике людинолюбство Бога! І карає нас, і милує, за гріхи ганить і – знову у покаяння приймає; не жаліє він смерті грішника, але наказує виправитися і в житті бути.

Що таке дерево життя? Смиренномудрість, початок якій покаяння. "Зізнаюся ж, – сказав, – у беззаконні моєму, і ти простив мені нечесність серця мого". Стовбур того кореня – благовір'я. "Віра ж твоя, – сказав, – врятує тебе", все ж віруючому дасться. Від того стовбура багато різних гілок, адже багато, сказано, видів покаяння: сльози, піст, чиста молитва, смирення, зітхання та інші. Тих гілок доброчесний плід: любов, послух, покора, любов до бідності, – багато шляхів спасіння. Бачиш: не в раю було дерево життя, не в едемі, але у вигнанні, тобто у відлученні від сану. Скинув він також і Каїна, дізнавшися про убивство ним брата, і, викривши, показав йому древо життя, сказавши так: "Стогни і здригайся!", тобто покайся у злобі, у заздрості, у брехні, у вбивстві, у неправді, змирися, постуй, не піддавайся сну, лежи на землі. Але оскільки ти цього не зробив, то відійшов від лиця Божого – не віддаленістю землі, але відсутністю страху Божого у своїй душі. Якщо благих справ немає у нас і немає покаяння у гріхах, то, хоч би в якому ми були чині, далеко від Бога ми. Тільки біля засмучених серцем Господь; смиренних духом – спасе, бажання тих, що бояться Його, виконає. Обличчям же Господь обернений на злодіїв, щоб знищити на землі й пам'ять про них. Так і Павло відігнав від священного жертовника Іменея і Філіта і блудних у Коринфі священиків, і помістив їх поряд зі святим вівтарем, тобто поставив їх серед освячених, сказавши: "Соромте їх, але полюбіть, щоб не загинули у злій долі, нехай покаються – і живі будуть!" Не захотів цього древа життя спробувати коваль Олександр, про якого сказав Павло: "Хай

воздасть йому Господь у день судний за гріхом його!” Не спробував того дерева і Трефіс із Ефеса, один із семи дияконів, які відреклися від Христа, і Микола[101], що став жерцем у селунській кумирні і що віддавав християн мучителям; про них же обох пише Іоанн, кажучи: “Із нас вийшли і встали на нас”. Того райського дерева не прийняли і єретики, прокляті були і померли духовною смертю, не осягнувши пророка, що сказав: “Спробуйте і визнайте, що — благий Господь!” Бо немає гріха, який би подолав Божі милості. Але тільки не впадемо у відчай, як Іуда[102]; не сумніватимемося у воскресінні плоті, як саддукеї, – але покаянням постукаємо у Божі ворота, поки не відкриє нам райські двері. Правдиво сказав Господь: “Постукайте – і відкриється вам! шукайте – і знайдете! просіть – і дасться вам!” Але не буду збільшувати повість викладом слів, що затягне бесіду; давайте до вже сказаного повернемося.

Побачив той чоловік, що обікрадений його виноградник, і побажав розлучити сліпця і кульгавого; і наказав спочатку привести сліпця, щоб його допитати, хто порушив його наказ і посягнув на заборонене без його дозволу. Бо ніщо не зможе утаїтися від Божого ока, і ніхто з нас так не знає себе, як Бог усіх нас знає.

Тлумачення. Наказав розлучити Бог душу з тілом. Словом же Божим виходить із тіла душа: “І забереш, – сказав, – дух їх, і зникнуть вони, і в персть повернуться». Коли ж бачиш тіло, у землі заховане, не думай, що тут же і душа, бо не від землі душа і не в землю входить. Але якщо ж і святих бачиш чудотворні мощі, не тут їх залишилася душа, але Божу розумій благодать, що так прославила своїх угодників: “Тих, що славлять мене, – сказав, – прославлю”. Наказав привести сліпого: відійшовши від тіла, душа будь-якої людини перед Богом являється з приставленим до неї ангелом, людини віруючої і невіруючої, що живе праведно і неправедно. “Господь же, – сказано, – допросить праведного і нечестивого”, бо всі племена народів від однієї були крові народжені і поширилися жити по землі, і Бог їм призначив благотворити Його тим, що давав дощ з неба і щасливий час урожаю. “Направляє ж, – сказано, –

[101] У деяких неканонічних текстах розповідається про християн, які відреклися від Христа, через що позбавили себе раю.

[102] Іуда, який зрадив Христа, отримав тридцять срібляників, що їх хотів покласти у храмі на спокутування крові; жерці не прийняли цих грошей, тому, у відчаї пожбуривши їх, Іуда пішов і повісився. У Євангелії розповідається також про саддукеїв, які не вірили у воскресіння після смерті.

сонце своє на добрих і на злих”, та інше. Нехай ніхто за слова ці не засуджує мене, – але погляньте у Письмо і знайдете, що я зі святих черпаю книг. Пише ж Мойсей: “Поставив межі народам за числом ангелів божих”. Ієремія ж: “Один лише Господь, – сказав, – у всіх піднебесних народів”, хоча і залишив їх кожного з його помилкою, але душі їх перед Ним постануть, і Він розсудить за ділами їхніми. Павло: “Для чого ж мені, – каже, – зовнішніх судити, адже внутрішніх ви самі бачите, а зовнішніх судить Бог». Внутрішніми називає він тих, хто у вірі, а зовнішніми – язичницькі народи. Слухати ж слід Боже ім’я тепер душам, які розлучаються з тілами, щоб у Судний день, воскреснувши у тілі, негріховно поклонитися Богу, – не подобає душам, спокушеним дияволом, плоті своїй служити, бо говорить апостол: “І тоді побачить будь-яке око, і всякий народ поклониться, визнаючи, що господь Ісус Христос у славі Бога-отця – один”. Але це всякий, хто вчився, знає, – я ж про сліпого спочатку бесіду за силою мого розуміння коротко поясню, хоч і передчуваю докори, до мене звернені; адже знаю, що не від мудрості, а від неосвіченості ця моя розповідь. Проте тут на основі пророчій та апостольській будуємо, як головний камінь покладаючи самого Христа.

Коли ж приведений був сліпий, почався допит. “Хіба не поставив я тебе, – сказав пан, – як доброго сторожа моєму винограднику? Для чого ж ти його обікрав?” Відповідав йому сліпий: “Пане! ти знаєш, що я сліпий і без поводиря не бачу, куди йти, і не знаю жодного місця, куди б хотів піти. Не чув я, щоб хтось ішов повз мене у ворота, бо вслід йому я почав би голосно кричати. Але ось що я думаю, пане, що кульгавий украв”. Впізнай у цьому неправдиву розмову душі перед Богом і брехню на тіло.

Тлумачення. Так же є духовне слово: “Господи, я – дух. І ні їсти, ні пити не бажав я, ні честі, ні слави земної не шукав я, і плотських прагнень не розумів, і диявольській волі не підкорявся, – все це робило тіло!”

Тоді наказав пан постерегти сліпого у таємному місці, про яке сам знав, поки не вернеться у виноградник і не прикличе кульгавого — і тоді буде судити обох.

Тому до другого пришестя Христа немає ні суду, ні мук ніяких людській душі, що вірує і не вірує. Вірте ж у істину воскресіння людської плоті. “Пошле ж, – сказано, – дух свій, і поєднаються, й обновиш обличчя землі”. На прикладі Їзекіїля показав нам надію воскресінням. “Пророкуй,

– сказав, – сине людський, мертвим цим кісткам, щоб наросла на них плоть і натягнулася шкіра, щоб явився дух від чотирьох вітрів і увійшов у цих мертвих – нехай оживуть!” Це все сам Творець здійснює, не змінюючи порядку, але все ж первинний свій труд поновлюючи. Спочатку Він створив тіло Адама і тільки потім вдихнув йому душу. Так і в утробі жіночій: спочатку із сім’я утворюється тіло, через п’ять місяців створить Він душу. У хрещенні ж спочатку породжує водою, потім – породжує духом від тління гріховного. Так же і в Судний день: спочатку відродить землю, і збере прах людський, і створить всі наші тіла за одну мить, потім і душі наші – кожна увійде у своє вмістилище, – за Павлом, який говорить, що сам Господь в архангельських покликах, під Божі труби зійшов із небес, і мертві воскреснуть у Христі раніше, потім же і ми, живі. Хто ці мертві? Всі народи, що не прийняли Божого закону, не пізнали хрещення. “Хто ж, – говориться, – беззаконно згрішив, той беззаконно загине”. Живими ж християн називає він. Дивися ж: плоттю всі люди воскреснуть, і віримо ми свідченню Павла, що сказав за Божим словом: “Хто не осягне від початку Богом створеної людини, той не зрозуміє і породженого у життя хрещенням; тому і не вірить він у наступаюче у плоті воскресіння людей, які встають на вічне життя: тих – на честь і славу, цих – на докори і муки”. Але скажемо ж і про інше.

Коли прийшов Господь взяти плоди у винограднику і побачив його обікраденим, покликав кульгавого і об’єднав його зі сліпим, і почали вони викривати один одного. Кульгавий сказав сліпому: “Якби ти мене не поніс, ніяк би я не міг туди дібратися, бо я кульгавий”. Сліпий же говорив: “Якби ти не показував мені дорогу, то ніяк би я не міг дібратися туди”. Тоді Господь, сівши на суддівське крісло, почав судити їх обох. І сказав: “Як ви крали, так і тепер — нехай сяде кульгавий на сліпого”. І коли кульгавий сів, наказав перед усіма рабами нещадно карати у темниці.

Пізнайте ж, браття, тлумачення цієї притчі. Людина домовита – Бог-отець, творець усіх. Його ж син доброго роду – господь наш Ісус Христос. А виноградник – це земля і світ. А твердиня виноградника – закон Божий і заповіді. Слуги ж, що є з ним, – ангели. Кульгавий – це тіло людини. А сліпий – душа її. А що посадив їх біля воріт – це значить, що він віддав у владу людині всю землю, давши їй закон і заповіді. Коли ж людина порушила заповідь Божу і за це засуджена на смерть, то спочатку душа

його до Бога приводиться і виправдовується, кажучи: “Не я, плоть згрішила”. Тому і немає муки душам до другого пришестя, але вони зберігаються, – Бог знає, де. Коли ж він прийде обновити землю і воскресити усіх померлих, як сам нам пророкував, тоді: “Всі сущі у гробах почують голос Сина Божого, і оживуть, і вийдуть, що сотворили благо у воскресіння життя, а ті, що сотворили зло, – у воскресіння суду”. Тоді ж душі наші увійдуть у тіла і кожен отримає належне за справи свої: праведники – вічне життя, а грішники – безкінечну і безсмертну муку: “Чим же хто згрішив, тим же і муку прийме”.

Все це я витлумачив не за своїм задумом, а за святими книгами. 1 це не слово моє, але тільки бесіда, бо я не такий учитель, як ті церковні і священні мужі.

(Кирило Турівський. Кирила-ченця притча про людську душу, і про тіло, і про порушення Божої заповіді, і про воскресіння тіла людського, і про страшний суд, і про муки. Переклад Оксани Сліпушко // Памятники литературы Древней Руси. XII век. — М., 1980. — С. 292–309)

КЛИМЕНТ СМОЛЯТИЧ

(? — після 1164)

***К.Смолятич** – митрополит Київський, письменник. Висловив припущення про можливість використання філософії для кращого розуміння Святого Письма. Наголошував, що справжнє благо полягає не в багатстві і не у владі, а у “стяжанії мудрості”.*

ПОСЛАННЯ, НАПИСАНЕ КЛИМОМ, МИТРОПОЛИТОМ РУСЬКИМ, СВЯЩЕНИКУ ФОМІ І РОЗТЛУМАЧЕНЕ АФАНАСІЄМ-ЧЕНЦЕМ

Господи, благослови, Отче!

Прочитавши листа твоєї милості, хоч і повільно, захопився я, і, водночас у пам’ять свою заглибившись абсолютно, був вражений я добромисністю твоєю, возлюблений мені у Бозі брате Фома! Є у листі твоєму дружнє нарікання на наше марнославство, і про те із задоволенням прочитав я перед багатьма свідками і перед князем Ізяславом[103] твоє

[103] Ізяслав Мстиславич – київський князь (1146 – 1154), однодумець Климента (Клима Смолятича) і його покровитель.

надіслане мені послання. І хоч усвідомив я причину, через яку пишеш, ти, любий, не строго суди це, складене для тебе моє послання. Говориш ти: “Прославляєш себе писанням, філософом себе вважаючи”, але тут і сам себе викриваєш: коли я тобі так писав? Не писав і писати не хотів!

Говориш мені: “Філософію викладаєш”, – і це зовсім несправедливо ти пишеш, ніби, залишивши Святе Письмо, викладав я Гомера і Платона, які серед грецьких стовпів найславнішими були; якщо ж і писав, то не тобі, а князю[104], та й то не часто. А коли засмучений ти, що я тебе заторкнув, Бог свідок, не випробовував я твоєї добромисності, а тільки відкрито писав про все, у чому не міг розібратися. І даремно порівнюєш мене з учителем своїм Григорієм[105], коли говориш, що “з Григорієм бесідував я про душевне спасіння”, – але хіба я ганив чи докоряв Григорієві? Ще і зізнаюся, що не тільки праведний він, але й преподобний, якщо насмілитись сказати – то й святий він! Та й до того ж, якщо він не вчив тебе, то не знаю, звідки хочеш довірені тобі душі наставляти, бо Григорієві і тобі багато не відомо. Неспроста кажеш ти мені: “Прославляєшся”, а я пояснюю тобі, хто такі славолюбці – які приєднують будинок до будинку, село до села, ізгоїв, і общинників, і борті, і пожні, і поля, і пустирі, – але від них же я, грішний Клим, якраз і вільний; замість домів, і сіл, і бортей, і пожнів, людей же та ізгоїв у мене землі чотири лікті, щоб вирити могилу. Цю гробницю бачило багато, якщо ж я її бачу кожного дня по сім разів, не знаю, чому помишляти мені про славу, – адже нема мені іншого шляху до церкви, крім гробниці. Захотів би я слави, то, за словами Златоустого, не диво: багато багатство зневажили, слави ж – ні один, і перш шукав би я влади за силою своєю. Але тільки, хто осягнув серця і душі, відає він один, як молився я, щоб позбавитися влади! Проте все за Божим велінням, і коли трапиться – нерозумно йому противитися. Тому, милий, відповіді тобі не даю, але на

[104] Фома написав своє послання Клименту, ображений зауваженнями Климента про нього у листі до князя Ростислава, брата Ізяслава.
[105] Йдеться про наставника Фоми, очевидно, відомого Клименту подвижника.

питання звертаю твою увагу: чи не слід ретельно вникати у Боже Письмо? Слідуймо блаженному Соломону, який сказав у притчах: “Якщо обіпреш око своє на нього, ні з ким не зрівнятися тобі”. Вже Соломон, слави шукаючи, так пише! Чи: “Премудрість створила собі храм і воздвигнула сім стовпів”; а то, чи слави собі шукаючи, говорить Соломон: “Ось премудрість створила собі храм”. Премудрість — це божество, а храм – людство, бо, як у храм, вселився Бог у плоть людську, яку прийняв від пречистої владичиці нашої Богородиці істинний наш Христос Бог. Що ж стосується “утвердив сім стовпів” – це значить сім соборів святих і богоносних наших отців[106].

Що ж стосується цього Давида, ніби “возлюбили раби твої каміння, і над прахом його сумують” – то чи про прах Бог-отець чи про камінь говорить? Якщо дозволиш мені, любий, витлумачити, – камінь і є прах. Бо ось Бог-отець про апостолів говорить, якщо вчитатися в Книгу Буття, у свідка Бога, Мойсея: “Бо сказав Господь Бог: ось Адам став як і ми, як один із нас, і тепер, не простягаючи руки, хай візьме від дерева життя” – чи не то те, що читаю я заради марнославства?..

Проте не перевантажуйся гріхами нашими, як говорять декотрі, у кінці путі яких – сумна погибель, але краще сам позбав ноші важкої нашу спину, бо ревнивий Бог: не дасть слави своєї нікому, хто вступає з ним у спір, вижене разом із тими, що творять беззаконня. Нема ж неправди у Бога; додам я: і не буде! Бо випробує серця і душі, оскільки праведний Бог. Роздумувати нам слід, дорогі, й зрозуміти. Поглянь-но, ось як вогонь, що добувається каменем і виходить з дерева, виникає і розгоряється під плотськими руками людини, але варто лише силу вогню збільшити у горінні, поглянь: будь-яка, у людському творенні найчистіша річ, кинута у вогонь, очищається; так золото чи срібло, якщо містить у собі брудні домішки, поміщене у вогонь творення, випалюється вогненним полум’ям, і так очищається внесене золото і срібло, повертаючись тому, хто поклав його, чистим, непорушним, тоді як непотрібні домішки безслідно зникають. Якщо ж так, то вогонь – річ, створена Богом на служіння розумній і розсудливій, обдарованій словом людині.<...>

[106] Маються на увазі сім вселенських соборів перших отців церкви, які заклали основи християнської церкви.

Отже і в Євангелії зазначає Господь наш Ісус Христос, кажучи: “Один чоловік ішов з Єрусалиму в Ієрихон і попався розбійникам, які зняли з нього одяг і поранили його”, бо Єрусалим розуміється як Едем, Ієрихон же – біси, через брехню яких втратив Адам боготканий одяг; рани ж, розумій, – гріхи. Яку філософію я виклав – не розумію. Христос сказав святим учням та апостолам: “Лише вам дано знати таємниці царства небесного, іншим же – у притчах”, – чи це, милий, філософія, якою я шукаю слави у людей? Як описали євангелісти чудеса Христа, хочу я зрозуміти правильно і серцем. Що мені бачити під дочкою Іаїра?[107] – запитую я справедливо, і відповідає мені: те-то і те-то. Що мені розуміти під дочкою хананеянки? – хочу я серцем зрозуміти. Що значить: кровоточива? – шукаю я значення слова; що таке “п’ятьма хлібами і двома рибами?” – запитую я євангеліста; що таке засохла смоківниця? – питаю я про значення слова; що у цій вдові, яка кинула два мідяки на святилище? І прошу, щоб позбавлена світла душа моя стала цією вдовицею і кинула два мідяки на святилище: плоть – цнотливістю, душа ж – смиренням; що мені у ловлі риб – і запитую євангеліста; як розуміти зцілення розслабленого, хочу я знати вірно. Всі ці божественні Господа нашого Ісуса Христа явища і чудеса, які в святому Євангелії згадуються, з волі своєї я нагадав, – ті, що святі й божественні, отці наші, наслідуючи слова Господні, додали, щоб пояснити і розтлумачити те і це. Дуже корисно, і добре, і похвально, і не стільки чудесно і славно, скільки вірно все те, що Господь наш, на ділі чудеса і з’явища здійснивши, показав воскресіння дочки Іаїра, що була зовсім мертва і позбавлена душі; якщо ж згадаємо дочку хананеянки і кровоточиву, п’ять хлібів, і дві риби, і засохлу смоківницю, чи ту вдовицю, що кинула два мідяки на святилище, чи ловлю риби, чи зціленого розслабленого, – все це так дійсно було, як говорить Євангеліє,

[107] Тут і далі Климент перераховує чудесні явища, описані в Євангелії, які вимагають витлумачення: Христос оживив мертву дочку старійшини Іаїра, і Климент пояснює: вона не померла, а спить; Христос зцілив божевільну дочку однієї хананеянки, у зв’язку з чим Климента цікавить смисл афоризму: «Недобре брати хліб у дітей і кидати псам»; жінка, яка 12 років страждала від кровотечі, вилікувалася, доторкнувшись до одягу Христа, бо повірила у це; Ісус нагодував тисячі людей п’ятьма хлібами й двома рибами; побачивши безплідну смоківницю, голодний Ісус наказав їй засохнути через її безкорисність; бідна вдова поклала свої останні мідяки поряд із золотими подаяннями багачів; апостоли Петро й Андрій були рибалками.

бо Господь наш не притчею, але справою божественні свої з'явища і чудеса показав...

Все, що сказав я тобі, мовив Соломон, спочатку сім частин, а потім і восьму. Вивчаючи все те ретельно, чи назвеш ти це марнославством, милий? Згадую я знову названого тобою учителя Григорія, якого я, не соромлячись, назвав і святим. Але, не засуджуючи його, скажу по правді: Григорій знав альфу[108], як і ти, і віту, хоч і не всю, письмо у двадцять чотири літери. А знаєш, є люди, і я їх бачив, які можуть сказати альфу, щоб не збрехати, на сто, чи двісті, чи триста, чи чотириста, а віту – також. Думай, милий, думати слід і знати, як все існує, й управляється, й удосконалюється силою Божою: ніякої немає сили, крім сили Божої, ніякої немає допомоги, крім допомоги Божої, бо все, як сказано, що побажав Він, все створив на небесах, і на землі, і в морі, у всіх безоднях, та інше.<...>

(Клим Смолятичу. Послання, написане Климом, митрополитом Руським, священнику Фомі і розтлумачене Афанасієм-ченцем Переклад Оксани Сліпушко // Памятники литературы Древней Руси. XII век. — М., 1980. — С. 283–289)

ФЕОФАН ПРОКОПОВИЧ

(1681 – 1736)

***Ф.Прокопович** – український богослов, письменник, математик, філософ, ректор Києво-Могилянської академії (1710-1716), архієпископ Великоновгородський та Великолуцький. Йому належить ідея раціональної теології. Доводив, що Бог існував "раніше буття світу… як найдосконаліший розум". Виникнення світу речей за Ф.Прокоповичем сталося шляхом божественної еманації.*

ЕТИКА

Розділ перший. Добро. Що воно таке й з чого складається

1. Добро було правильно визначене давніми: це те, чого всі бажають, пише, наприклад, Арістотель в 1 кн. "Етики" на самому початку. Проте це визначення не так сутності, як властивості добра. Бо сутністю добра є якась узгодженість: за природою вона передує бажанню. І не тому

[108] Граматика була основою і першим етапом середньовічної науки. Климент має на увазі те, що Фома та його учитель не пішли далі звичайних знань і не можуть «сказати» про багато предметів, які не входять у програму їх навчання.

щось відповідає комусь, що бажається, а тому бажається, що відповідає. Правильніше добро можна визначити так: це те, що відповідає будь-кому.

2. По-перше, добро поділяється на добре само собою або нестворене

[добро], яким є лише бог, і добро, [залежне] від іншого, або створене, якими є всі речі. Далі – на добро метафізичне чи таку відповідність, яка означає досконалість взагалі, й відповідає сама собою всім речам без відношення до інших; фізичне – [це те], яке відповідає кожній природі, наприклад, природні здатності й афекти; і, [нарешті], моральне або етичне, яке відповідає людині, й є бажаним нею. І тут говоримо про це останнє добро.

3. Етичним добро називається, по-перше, щодо суб'єкта, якому воно може бути притаманним, і ділиться, [по-перше], на добро тіла, наприклад, багатство, почесті тощо. Природнішим є поділ Арістотеля стосовно самої відповідності на добро почесне, корисне й приємне. Цей поділ обґрунтовують так: будь-що, чого бажають, або як останнього, або як середнього, через яке йдеться до останнього. Якщо бажають, як останнього, або бажають як само собою достатнього, то воно є бажаним і називається почесним; або, якщо знаходять якийсь спокій у наявній речі, тоді його називають приємним. А чого бажають як середнього, те називається корисним. Очевидно, воно належить до того, що наслідуємо, як само собою щось або почесне або приємне.

Однак зазначимо, що немає нічого почесного без приємності; і почесним є ніщо інше, як поєднання приємного похвального добра, позбавлене будь-якого сорому; а добро може бути приємним без почесті, мабуть тоді, коли йде за тим якийсь сором, тобто коли воно напевно позбавлене взагалі почесті. А почесним його назвали внаслідок шанування.

Розділ другий. Будь-яке бажання приводить до добра

1. Було сказано, що всяке добро бажане, й якоюсь однією з його властивостей є бажаність. Але можна сумніватись, чи бажаність четвертим, як кажуть, способом властива для добра так, що тільки те може бути бажаним, що добре, й чи може бути бажаним якесь зло? В

цьому питанні всі філософи й теологи одностайні: бажаним є лише добро, і все бажане є добром; жодне зло не є бажаним і ніщо бажане не є злом. Бо все відповідне є добром, і все бажане є добром. Будь-що бажається не інакше, як таке, що відповідає тому, хто [його] бажає.

2. Але [цій тезі] закидають, по-перше: "Буття", кн. VIII, де сказано: "Приємними є відчуття людини з часів молодості їй же на шкоду". Гріх же є злом, однак бажаний людям. Відповідаю: добро чи щось відповідне або є, або ним володіють. Отже, гріха бажають тому, що здається, ніби він є добром або чимось таким, що відповідає. Потім, зло або те, що не відповідає, розуміється як добро. Однак називається просто злом, тому що більше шкодить, ніж допомагає. Отже, гріх бажається не через те, що він є злом і шкодить; бо хто був би настільки нерозумний, щоб бажав шкоди, яка в жодному випадку не допомагає. Наприклад, злодій, зазіхаючи на чуже добро, бажає його не тому, що воно пошкодить, а тому, що йому допоможе.

Закидають, по-друге: є такі, які бажають дерев'яного золота; воно є настільки невідповідним, що не має жодного значення відповідності, бо є неможливим. Відповідаю: хто знає, що таке золото неможливе, не може його бажати; отже, той, хто бажав би [його], вважав би, що воно можливе й відповідне, бо має у собі добро, внаслідок чого його бажають; проте воно не може бути бажаним в дійсності, якщо не виявиться, що воно дійсно таким є. Звідси випливає, що здебільшого бажаємо навіть того, що не має в собі жодного значення добра, проте нам здається, що воно має [значення добра]. І тому, оскільки таке добро – вигадане, то бажання його не треба називати бажанням у власному значенні, бо воно не має жодного об'єкту; воно є дивною оманою, як і зір, який бачить те, чого немає, є не зором, бо не бачить, а є галюцинацією очей.

Закидають, по-третє: засуджені люди бажають смерті, щоб перетворитися в ніщо, проте знаючи, що ніщо є нічим, і в жодному разі не добром. Відповідаю: вони бажають небуття не тому, що воно є нічим, а тому, щоб таким чином уникнути кари, хоч вони уникають її не у власному значенні цього слова; бо той уникає, який уникнув того, що є після нього. Отже, те бажання смерті не називається, властиво, бажанням, а краще слабким відгомоном свого життя, яке, шкодячи більше, ніж допомагаючи, є для них більше злом, ніж добрим назвати добром, як

сказав спаситель про зрадника Юду: ([Євангелія] від Матвія, [розділ] 16): “Було б добром для цього, якби не народився цей чоловік”.

Розділ третій.
Кожна мета має значення добра: все діє з метою, і є якась остання мета людських дій; це – найвище добро, або навище щастя

1. Досі йшлося про добро, щоб ми зрозуміли кінцеву мету людських дій. Зокрема кожна мета має значення добра, тому що коли людина щось робить, то вона бажає чогось, заради чого це робить. Отже, [її] метою є те бажане, тому що для нього людина визначає свою дію; а є воно добром, бо є бажаним.

2. А те, що всі діяльні діють з якоюсь метою, вже доведено в фізиці, де йшлося про кінцеву причину й, зокрема, це стосується людини, яка діє. Бо немає нікого, хто на питання, чому робить те чи інше, не вказав би на причину, з якої [це] робить. Якщо скажеш, що раб робить щось за наказом господаря, але не знає, для чого призначена ця праця, то чи можна вважати відповіддю те, що він не знає, для чого робить? Відповідаю: відповіддю буде те, що вія не знає мети, визначеної господарем. Якщо знову його запитають, чому робить те, мети чого він не знає, то він відповість, що він робить те, що відповідає волі господаря, й є його метою.

Ти скажеш знову, що збуджені зі сну, однак такі, що ще не цілком прокинулись, не знають, що роблять. Відповідаю: такі діють [інстинктивно], як тварини, мета дій яких є в природі.

Бо взагалі є правильним твердження, що всі діють з якоюсь метою, але метою відповідною собі, й визначеною ними, властивою щодо наявної речі. Отже, дії нерозумних [тварин] не слід називати людськими.

3. Далі, одна мета є кінцевою, інша – не кінцевою, як ми вже сказали у фізиці. Кінцевою є та, для якої призначається все, що робиться; не кінцева – це та, яка сама підпорядкована кінцевій. Не викликає сумніву, що кожен смертник; бачить якусь кінцеву мету всіх своїх дій. Бо якщо запитаєш селянина, чому готує плуг, то він відповість, – щоб обробляти землю. На питання, чому хоче обробляти землю, відповість, – щоб посіяти зерно. А на питання, навіщо й воно, скаже, – щоб мати з нього те, чим підтримує своє життя, й так, постійно відповідаючи, дійде аж до останньої відповіді. Отже, вія дійде до кінцевої мети, в крайньому разі, до тієї, що йому буде здаватися кінцевою.

4. А кінцева мета, оскільки вона є найвищим бажаним, якщо все спрямовується для досягнення її, є найвищим добром: його називають і найвищим щастям. Бо володіння тим, чого бажаєш, є щастям. Отже, досягнення того, чого найбільше бажаєш, є найвищим щастям. Але тому, що люди здебільшого в своїх бажаннях помиляються, бажаючи найбільше того, що, як їм здається, є найвищим щастям. Але воно є найвищим [для них] тому, що вони не знають, що їм найбільше відповідає, а тому здебільшого діють поквапно й неправильно. Внаслідок цього першим обов'язком етики, яка керує людською поведінкою, є досліджувати й навчати, в чому полягає найвище добро, або найвище щастя й блаженство. А цього вона зможе досягти не інакше, як з'ясувавши, що людині найбільше відповідає. Якщо ж добро визначаємо відповідністю, то необхідно, щоб ми вже розпочали диспут саме про нього.

Розділ четвертий. В чому полягає найвище щастя й чи його можна досягнути в цьому життя

1. По-перше, треба сказати, що схоластичні теологи визначають двояке добро: об'єктивне й формальне. Об'єктивним [добром] називають ту річ, від володіння якою людина щаслива й блаженна. А формальним [добром] – саме об'єктивне сприйняття щастя чи володіння; зрештою, це розрізнення не зовсім годиться, бо об'єктивне добро є не так добром, як об'єктом або матерією добра. Тому його можна назвати й суб'єктивним добром, тобто коли сама людина щаслива й блаженна. Але я не сперечаюсь про вживання слів; кажу тільки, що йдеться тут про. найвище добро, або про сам об'єкт блаженства, що є кінцевою метою людських дій, і володіння яким є найвищим щастям.

2. Отже, про цю справу було надзвичайно багато думок давніх філософів, але всі вони часто смішні, хоч різні автори їх варіюють. Серед них блаженний Феодорет, в кн. II, "Проти невірних греків", де йдеться про мету й судження, подає кілька головних [варіантів думки] і спростовує [їх]. А вони такі: по-перше, Епікур вбачав найвище щастя у насолоді; по-друге, Демокріт з Абдер вчив майже [про те саме], але іншими словами, вважаючи найвищим добром бажання; по-третє, Геракліт [вбачав його] в тому, що подобається кожному, тобто винахідник людських наук найдосконалішим щастям вважав набуття найбільших багатств; по-четверте, Піфагор вбачав найбільше добро в найдосконалішому знанні математики; по-п'яте, Гекатей [вважав ним] той

стан речей, який задовільняє людину; по-шосте, Антисфен [вбачав його] в скромності й лагідності; по-сьоме, Анаксагор Клазоменський – в спостереженні життя; по-восьме, Платон – в тому, щоб наскільки можна, намагатись уподібнитися богові; по-дев'яте, Сократ, якого наслідували стоїки, — в справедливості й чесності; по-десяте, Кратер – у корисності...

(Феофан Прокопович. Філософські твори в трьох томах. – К.: Наукова думка, 1980. – Т. 2. Натурфілософія, або фізика, Етика – 552 с. Режим доступу до книги – http://litopys.org.ua/procop/proc.htm)

ГРИГОРІЙ САВИЧ СКОВОРОДА

(1722 – 1794)

"Г.Сковорода, *слідом за Сократом, відстоював ідею, що справжня мудрість полягає не тільки і не стільки у здобутті істини, скільки в тому, щоб жити в істині, володіти розумом, настояним на совісті… Бог, підкреслює він, – всередині нас. І пізнання світу, автором якого є Бог, і пізнання самого Бога є дорогою до самопізнання" (С.Б.Кримський). Щоб стати свобідною і щасливою, людина повинна віднайти свою внутрішню природу, свою "сродну" працю.*

ФІЛОСОФСЬКІ ТРАКТАТИ

Кільце

Дружня розмова про душевний світ

* * *

...Кілька іноземців мандрували по Індії. Встали якось зранку і питають у господаря дороги.

— Два шляхи,— каже їм щиросердий дідок,— ось вам два шляхи, що слугують вашому наміру: один навпростець, а другий манівцями. Раджу йти манівцями. Не поспішайте — і пройдете далі, будьте обережні, не забувайте, що ви в Індії.

— Батечку, ми не боягузи,— вигукнув один штукар,— ми європейці, їздимо по всіх морях, а земля нам, озброєним, не страшна.

Ішли вони кілька годин і знайшли шкіряний міх з хлібом і такий самий з вином, наїлися і напилися доста. Відпочиваючи біля каменя, промовив один:

— Чи не подарує нам бог іншої знахідки? Здається, щось бачу на путівці попереду, гляньте, он по той бік прірви щось чорніє...

Один каже: “Шкіряний лантушисько”; другий гадав, що обгорілий пнище; іншому марився камінь, іншому — місто, а ще одному — село. Останній мав рацію: вони там посіли, натрапивши на індійського дракона,— всі загинули.

Врятувався один, що був дурніший та обережніший. Сей за деякими ознаками і жахким передчуттям лишився, начебто за нуждою, по сей бік глибочезної яруги і, почувши страшне виття вмираючих, швидко звернув набік, ствердивши сим стародавню приказку: “Матері боязкого сина плакати нічого”.

Не перечу: ся байка немудра, але вона точна подобизна життя людського.

На землі народжений найшвидше потрапляє в нещастя через своє поспішливе нахабство, і скажу на додаток, що той, який не радиться, терпить найбільшу біду; міцні-бо для людини її слова, і потрапляє вона в полон глаголів вуст своїх. Погляньте на людську юрбу і побачите, що не лише літні, але й наймолодші улещують себе, що вони озброєні рогом однорога, який рятує їх від нещасть, і вважають, що, як очам їхнім не потрібні окуляри, так і світло й порада не потрібні їхньому серцю.

Ся думка зробила їх необачними, нахабними на шляхах своїх і впертими.

А що, коли мій мудрагель-молокосос зробиться двох чи трьох мов папугою, побуває у вельможних компаніях і у славних містах, коли озброїться арифметикою і геометричними кубами, пройшовши через десятки любовних та громадянських історій і проковтнувши певну кількість коперникових пілюль? Тоді Платони, Солони, Сократи, Піфагори, Ціцерони і все стародавнє здаються йому метеликами, що над землею літають, порівняно з нашим високолетним орлом, який аж до сонця незрушного злітає і перераховує всі острови в океані.

Ось тут і вигулькують хвалителі, що дивуються з новонародженої премудрості цього мудрагеля, прихованої од усіх старих, начебто неосвічених століть, без якої, проте, зовсім непогано жилося. Тоді ж бо

великий сей Дій переосмислює всіх стародавніх століть діяння і, наче ювелір камінці, за своїм смаком то схвалює, то знецінює, стаючи таким чином всесвітнім суддею. А щодо Мойсея і пророків — говорити зайве; він навіть оком не кине на сих нетямкуватих і нудних балакунів; співчуває начебто нічним птахам і кажанам, що в нещасний морок марновірства закохані. Все те в нього марновірство, що зрозуміти і прийняти гарячка його не може.

Достеменно: чи можливо, щоб ці мудрагелі могли щось тямити про мудрість, щастя, душевний світ, коли їм і не марилось, що земля — се планета, що і біля Сатурна є місяць, а може, й не один? Люб'язні приятелі! Оці-от молодецькі розуменята, полонені своїми здогадами, мов улесливою блудницею, і начебто шаленіючи з розуму несамовитою гарячкою, позбавлені чатівників своїх, безпутно і безрозсудно прагнуть до погибелі... З такими думками продовжує шлях до старості безмежне множество сердець, заражаючи людей своїми виразками, нахабні порушники заповіту кесаря Августа: “Поспішай повільно!”

* * *

...Доки Олександр Македонський розмовляв у домі живописця про споріднену і знайому йому працю, всі зі здивуванням його, слухали; потім він став по-суддівському говорити про живопис, але як тільки художник шепнув йому на вухо, що навіть фарботери почали з нього сміятися, Олександр відразу ж замовк. Розумний чоловік відчув, що йому не було часу ввійти в малярські таємниці, хоч малярам і не достає Олександрового розуму.

Дуже часто той, хто в якусь науку залюблений і встиг уже й славу здобути, надаремно мріє, що вже всі знання віддані йому, як посаг нареченої. Художник, наприклад, про всі ремесла виголошує суддівську сентенцію, не тямлячи, що й однієї науки добре навчитися ледве стане цілого людського життя.

Про жодну науку не судять частіше та відважніше, як про ту, що робить людину щасливою, і це тому, я гадаю, що вона кожному потрібна, як кожному і жити випадає.

Достеменно, говорити і опитувати — гідне похвали, але присвоювати знання — се погано і згубно. Одначе вважають, що кожен легко може все взнати.

Не дивина шлях свій віднайти, але ніхто не хоче шукати, кожен своїм шляхом іде й іншого тягне,— в сім і трудність. Проповідує щастя історик, благовістить хімік, провіщають шлях до благості фізик, логік, граматик, землемір, воїн, відкупник, годинникар, вельможний і низький, багатий і убогий, живий і мертвий... Всі сіли на сідало вчителів; кожен науку сю собі привласнив.

Але чи їхня справа вчити, судити, знати про блаженство?..

* * *

Стародавній мудрець Едіп, помираючи, лишив малому синові на спадок історію під назвою "Сфінкс": "Люб'язний сину, ось тобі найкраща по мені згадка. Прийми невелику сю книгу з правиці моєї; люби її, коли хочеш любити батька свого, - пошануєш мене, шануючи її. Носи її з собою і май у серці своєму лягаючи і встаючи. Вона тобі той же плід принесе, що й мені, тобто блаженний кінець життя. Не будь нахабою і вискочнем, ступай потихеньку, життя – то шлях небезпечний; привчай себе задовольнятися малим, не наслідуй розтратників свого серця для зовнішніх приваб. Вчись збирати розкидані думки свої і повертати їх у середину себе. Щастя твоє в тобі самому: пізнавши себе, пізнаєш усе, а не пізнаєш себе – ходитимеш у темряві і боятимешся там, де страху й не бувало. Пізнати себе вповні, пізнати і здружитися з собою – се невід'ємний світ, справдешнє щастя і досконала мудрість. О, коли б я міг накреслити в серці твоєму пізнання самого себе! Але се світло починає сяяти в пізні літа, коли хто щасливий… Будь добрий до всіх. Не образиш і ворога свого, коли хоч трохи спроможешся себе пізнати… Звичайно, пізнаєш самого себе, коли вникатимеш міцно всередину себе, - міцно-міцно… Лише це врятує тебе від щелеп лютого ката".

Він багато говорив, та хлопчик нічого не міг зрозуміти. Зросивши батькову руку слізьми і приймаючи книгу, притискав її, мов батька, до свого серця; а батько, радіючи як синовому завзяттю, так і тому, що він розлучається з тілом своїм, заснув навіки із виразом радості на смертному лиці. Добрий син, часто читаючи сю малу книжечку, майже напам'ять її знав. Написано в ній було, що найлютіша і найстрашніша потвора, на ім'я Сфінкс, коли ще був живий його батько, всіх, хто стрічався їх, без огляду катувала і вбивала. Лице Сфінкс мав дівоче, а все інше – лев'яче. А вбивав за те, що ніхто не міг розв'язати задачу чи загадку, що заховувала поняття про людину. Хто б не трапився йому, загадка була одна: «Зранку

– чотириногий; в полудень – двоногий, ввечері триногий; скажи мені, що за звір?». Вкінці було написано, що Едіп розгадав сю загадку, потвора щезла, і засяяли у днях його радість і злагода. Розповідь сю тримав син мудреця у своїм серці.

Подорослішав він, пристрасті його посилились, а світські приятелі допомогли йому розбеститися. “Сфінксе – яка дурість, - казали йому, порожня байка! Забобон!..” Та й сам він мав уже не дитячий розум, знав, що сих звірів ані в Америці, ані в Африці самій, ні на Японських островах природа не творить, а в Європі їх і не бувало. Жодна історія про них не згадувала; все вже він добре розумів, аби бути прозорливим кажаном. Кажану – гострий зір уночі потрібен, а неробі у злі. Розгульне життя зовсім позбавило його сердечних утіх. І тоді перший засів безглуздої історії про потвору зогнив у серці його, як гниє старе пшеничне зерно, поховане на ниві.

Тридцяти літ почав він входити у себе і пізнавати. «От нещастя! – казав він сам собі. – Я зовсім змінився. Де поділася радість моя? Хлопчиком був я велесий, нині маю усого з надлишком, одного немає – веселощів. Вони, правда, начебто і є, мене за веселого всі вважають, але то зовні, всередині ж я сам почуваю руїни, чогось боюся і весь повен сумнівів. Одне лише знаю твердо – убогий я. Яка мені користь із доброї в людей думки про мене? Ось правдивий плід зневаженого мною заповіту і поради батькової! Прибутки подвоюють у мені жадобу, а мої насолоди сторицею віддаються гіркотою. Сфінкс!.. Дивна річ… Звичайно, тут є якась таємниця… Мій батько був мудрий і людинолюбний, не брехав і жартома, бо не мав до того нахилу, - не може бути, щоб він мене одурив. Звичайно, все те правда. І чи не піймався я вже звірові тому: мучить мене щось, і я не можу зарадити цьому. Одне лише диво, що караюся тим, чого не бачу, і від того – кого не знаю… Нещасна заблуда! Докучлива тьма! Ти цілиш якраз у мене, в саму душу мою, перекинувши, як вихор, хату, як буря, кедр. Безглуздий світе, привабний і зваблений! Отрута порад твоїх – се сім’я смерті сердечної, а твій ласощ – се найлютіший звір; він нерозумних стрічає лицем дівочим, але пазури його – пазури лева, що вбивають душу, і такими вбивствами кожне століття, кожна країна переповнена.

Продовжувати не хочу. Почав проростати з фальшивої історійки новий і всекорисний дух. Добрий син, всередині якого зайнялась вже

осяйна зоря, мало-помалу пізнавши себе, з часом став наступником високого батьківського світу, вмостившись на храмі нетлінної істини, як шанувальник своїх батьків..

Розмова, звана алфавіт, чи буквар світу

Дружня розмова про душевний світ

* * *

...Моя розмова стосується лише людинолюбних душ, чесних станів і благословенних видів промислу, які не суперечать божому і людському законові, а складають плодоносний церкви, ясніше кажучи, суспільства, сад, як окремі частини складають годинниковий механізм.

Мова моя тоді спокійніша, коли кожна людина не лише добра, але і споріднену собі всіма сторонами знаходить роботу. Се і є бути щасливим, пізнати себе чи свою природу, взятися за своє споріднене діло і бути з ним у злагоді з загальною потребою. Така потреба – се благодійство і послуга. Не дивно, що в стародавніх римлян як потреба, так і благодійство означалося словом officium, тобто моральний обов'язок.

Найдобріша людина тим неспокійніша і нещасніша, чим більшу посаду вона займає, але до неї не народжена. Та й як їй не бути нещасною, коли загубила той скарб, що дорожчий за все на світі: “Веселощі серця – життя для людини, і радість людська – є довгоденність” (Сірах).

Як же не згубити, коли замість добрих послуг лише ображає друзів і родичів, близьких і далеких, співвітчизників і чужоземців? Як не ображати, коли вона суспільству приносить шкоду? Як не зашкодити, коли погано виконувати обов'язки? Як не буде погано, коли немає завзятості і невтомної праці? Звідки ж з'явиться працелюбність, коли немає бажання і старанності? Де ж візьмеш бажання без природи?

Природа — всьому початкова причина і рушійна сила. Вона і є матір'ю бажання. Бажання ж – започаткування, схильність і рух. Бажання, за приказкою, сильніше неволі. Воно прагне до праці і радіє з неї, як зі свого сина. Праця – живий і невсипущий рух усієї машини, доки не довершиться справа, що сплітає творцеві своєму вінець радості. Коротко кажучи, природа наснажує до діла і зміцнює до праці, роблячи її солодкою...

Скажу тобі: коли бажаєш, щоб син твій охоче й безпомилково виконував свої обов'язки, мусиш сприяти йому під час вибору звання,

відповідно до його якостей. Сто спорідненостей – сто звань, а всі почесні, як законні.

Хіба не знаєш, що маєтність – від чесно виконаних обов'язків, а не обов'язки від маєтності залежать? Чи не бачиш, що низьке звання часто віднаходить маєтність, а високе – губить?

Не дивись, хто вище і хто нижче, хто видніше і незнатніше, багатше і убогіше, але дивись на те, що з тобою споріднене. Вже ми казали, що без спорідненості все ніщо...

Коли володар маєтків живе щасливо, не тому він щасливий, що володіє ними: щастя до маєтків не прив'язане.

Коли казати про володіння за спорідненістю, слід розуміти і види всіх зовнішностей. Зовнішнє те, що лежить поза людиною: грунт, рід, чин тощо. Шукай, що хочеш, але не загуби світу. Шляхетний список лежить поза тобою, а ти поза ним цілком можеш бути щасливий. Він без світу ніщо, а світ без нього – щось, без чого не можна бути щасливим і в едемськім раю.

Байка про котів

Кіт із пасіки, за давньою дружбою, зайшов у село до свого приятеля і був щедро пошанований. За вечерею дивувався багатству свого друга.

– Дав мені бог посаду,– сказав господар,– від якої я маю щодоби по 20 тушок добірних мишей. Мушу сказати, що в селі я нині – великий Катон .

– Саме тому я й прийшов побачитися з вами,– відказав гість,– довідатися про ваше щастя і, окрім того, потішитися ловитвою. Чував, що у вас з'явилися гарні пацюки.

По вечері залягли спати. Господар уві сні почав кричати і збудив тим гостя.

– Вам щось страшне снилося? – спитав той.

– Братику! Здавалося мені, начебто я втопився у прірві. А була се звичайнісінька ловитва. Видалося, що я спіймав чистокровного сибірського пацюка.

Гість знову заснув, виспався і прокинувся. Почув, що господар тяжко зітхає.

– Вже виспались; пане Катоне?

– Ні, я опісля того страшного сну і не спав.

– Отакої. Се ж чому?

– Таку вже маю натуру, коли прокинуся, більше не засну.

– Через віщо ж? Яка тому причина?

– Маю таємницю... Гей, друже мій! Не знаєш, що я визвався бути рибалкою для всіх котів на селі. Отож, як згадаю човен, сітку та воду, тяжко стає на душі...

– Нащо ж ви взялися за те рибальство?

– Аякже, братчику! Треба ж якось харчуватися. Окрім того, я і сам до риби смак маю.

Гість, похитавши головою, відказав:

– О шановний! Не знаю, якої сили для тебе слово природа. Але коли б ти робив те, що дано нам природою, яку безневинно звинувачуєш, був би цілком задоволений однією тушею на добу. Прощавай із твоїм щастячком! Мої злидні ліпші.

І кіт повернув у свій лісок.

Звідси пішла отся притча: Catus amat pisces, simul odit frumen aquarum – “Кіт охочий до риби; та води боїться”. Се лихо переслідує кожного, хто ласий не на звання, а до прибутків. Чи не нещасне осе судження – люблю від господаря платіж, а виноград копати не охочий? Звичайно, той не охочий, хто не зроджений до сього. Справжньому мисливцеві більше радості дає ловитва та праця, ніж смажений заєць на столі. На вишуканий живопис кожному любо дивитися, але до малювання охочий той, хто любить день і ніч висловлювати свої думки в картинах, помічаючи пропорції, пишучи і наслідуючи натуру.

Ніхто не пожне твердої слави від будь-якого мистецтва, коли працюватиме без насолоди і нахтнення. Той найвірніший приятель званню своєму, коли і прибутків мальство, і злидні, огуда, гоніння не можуть пригасити його любові. Але без природи праця ніяк не може бути солодка.

Багато хто, потоптавши природу, вибирає для себе ремесло наймодніше і найприбутковіше, але сим вони лише ошукують себе. Прибуток не є утіха, але мусить слугувати для задоволення тілесних потреб, а коли се й утіха, то не для серця; утіху для серця матимете у спорідненій праці. Тим ся справа приємніша, чим спорідненіша. Коли б утіха була від розкоші, то чи було б так мало багатих? Але спокійних і бадьорих серед них мало.

Багатством живиться лише тіло, а душу звеселяє споріднена праця. Ось де зала солодкого її бенкетування. Тут вона, наче хитра машина, що обертається на повний хід, тішиться і, обходячись лише житнім хлібом та водою, не заздрить на царські хороми.

Картина, що зображує біса, званого смутком, тугою і нудьгою

Коли відняти від людини споріднене діяння, тоді їй – смертельна мука. Сумує і непокоїться, мов бджола, замкнена в світлиці, коли сонячний світлий промінь, який пронизує вікна, кличе її на медоносні луки. Ся мука позбавляє людину здоров'я, тобто злагоди, забирає бадьорість і розслаблює. Тоді людина усім невдоволена, гидує і становищем своїм, і місцем прожиття. Мерзенними здаються їй сусіди, нецікавими – розваги, докучливими – розмови, неприємними – стіни помешкання, немилими – всі домашні; ніч – нудною, а день – осоружним; влітку хвалить зиму, а взимку – літо; подобаються лише минулі Авраамові чи Сатурнові часи; хочеться зі старості вернутися в молодість, з молодості — в підліткові літа, з підліткових літ – у дитячі, з дитячих – у підліткові, з підліткових – у зрілі; ганить свій народ і звичаї свого краю, гудить природу й сама на себе гнівається. Те для неї приємне, що неможливе; бажане те – що проминуло, і завидне – що віддалене. Там лише добро, де її нема і коли її нема. Хворому всякий харч гіркий, послуга — набридлива, а постіль – тверда. Жити не може і вмерти не хоче.

Нудьга для лікарів – найперша ознака всіх тілесних хвороб і збурень. А душевне невдоволення – двері до всіх пристрастей і внутрішніх хвилювань.

Не побачиш вітер, що спінює море, не побачиш і нудьгу, що хвилює душу; не відчутна, але мучить, мучить, але не відчутна.

Вона – дух болісний, думка нечиста, буря люта.

Ламає все і збурює, літає і сідає на позолочені дахи, проникає крізь світлі горниці, добирається до престолів сильних, нападає на вояцькі стани, досягає й на кораблях, знаходить на Канарських островах, заглиблюється в дику пустелю, гніздиться в душі.

Туга люта скрізь літає

На землі і на воді;

Дух сей, наче грім, шукає

Нас у щасті і в біді.

Один лише верховний отець може бурю сю перетворити на тишу, направити до гавані, а душу спорідненою працею, наче вудилом і вуздою буйну худобу, втримати може.

Афанасій. О брате! Дивину вкладаєш у вуха мої... А люди мають нудьгу за ніщо і, щоб прогнати сього ворога, вважають найкращою зброєю гроші, вино, сади, музику, жарти, карти, прогулянки...

Григорій. Друже мій! Не може бути нічим те, що виростає у велике. Не вважай за мале те, що викликає велике. Мала шпара в кораблі впускає всередину страшну течу. Не гадай, що невидне і безсильне — одне і те ж саме. А люди лише те цінують, що можна затиснути в кулак, бояться того, чого не слід боятися, і навпаки.

Вексель не папером і чорнилом страшний, але зобов'язанням, захованим там. Бомба небезпечна не чавуном, а порохом і здатністю того пороху горіти.

Все невидиме сильніше за видиме, і видиме залежить від невидимого.

Нудьгу стародавні християнські письменники називали бісом зневіри. Чого ся лиха іскра не витворює?

Все в тріск і в колотнечу обертає, вселяє у душу кодло гадюче. Та думка, що гризе,– чи не черв'як невсипущий і чи не кодло гадюче. Палюча печаль або заздрість – чи не лютий дух і чи не люта думка?.. Язик — мала частка, але, наче кермо на кораблі, володіє цілим тілом, чи не так само володіє і править тілом думка? Язик лише тінь, що, наче годинниковий дзвіночок, дзвенить у повітрі, а сама пружина – се думка. Думка – невидима голова язика, сім'я справі, корінь тілові. Думка – се язик, що не замовкає, неослаблена пружина, безперервний рух, що рухає і носить на собі, наче ветху ризу, тлінний тілесний бруд, що припав до своєї думки і зникає, як тінь від яблуні.

Чи бачиш тепер, друже мій Афанасію, що невидиме сильніше за видиме і що видиме залежить від невидимого?..

(Сковорода Г. Філософські трактати (фрагменти) [Електронний ресурс] //Сайт Життя і творчість Григорія Савича Сковороди. – Режим доступу: http://scovoroda.info/ft.php)

ЛИСТИ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ ДО М.І. КОВАЛИНСЬКОГО

I

Найжаданіший друже Михайле!

“У всьому найкраще додержуватися міри”. Надмірність породжує пересиченість, пересиченість — нудьгу, нудьга ж — душевний смуток, а хто хворіє на це, того не можна назвати здоровим. Немає години, непридатної для занять корисними науками, і хто помірно, але постійно вивчає предмети, корисні як у цьому, так і в майбутньому житті, тому навчання — не труд, а втіха. Хто думає про науку, той любить її, а хто її любить, той ніколи не перестає учитись, хоча б зовні він і здавався бездіяльним. Хто по-справжньому що-небудь любить, той, доки улюблений предмет з ним, не відчуває, здається, від цього особливого задоволення, але як тільки цього предмета не стане, як він уже переживає найжорстокіші любовні муки. Чому це? Тому що, коли не любити всією душею корисних наук, то всякий труд буде марним. Зрештою, любов, навіть при бездіяльності, досліджує і розмірковує, і чим більше відходить від занять, тим сильніше прагне до них. Мені добре відомо, як любиш ти наукові заняття, і я зовсім не хочу сказати, що тебе треба заохочувати, оскільки ти більш ніж достатньо виявляєш завзяття на ниві науки. Особливо таке спонукання недоречне зараз, під час канікул. Я пишу про це тільки для того, щоб ти знав, що я відчуваю, а я така людина, яка ніколи не може насититися розмовою з друзями. Зваж і на те, що людям, які люблять благочестя, особливо приємні чисті душею юнаки і отроки, від природи нагороджені щасливими здібностями. Сократ їх звичайно називає дітьми божими. Тому я шлю подяку твоєму чудовому дядечку, протоієрею, вельмишановному отцю Петру за те, що він допоміг мені зав'язати з тобою дружбу, яку я вважаю для себе щастям. А щоб у розлуці зі мною ти не тужив, я вирішив написати для тебе декілька благочестивих грецьких сентенцій як пам'ятку. Як тільки з'явиться в тебе бажання поговорити зі мною, поглянь на ці вислови, і тобі здасться, ніби ти розмовляєш зі мною; згадуй при цьому, які розмови любить вести твій друг. Отже, перша сентенція хай буде така:

1. ...”Кращий путівник в старості — це мудрість”, або... наука, бо людину в старості залишає все, крім науки.

2. ...”Прекрасна і велична любов до чесноти”. Бо не можна не поважати того, в кому вбачаєш оселю чесноти; адже де любов до чесноти, там повинна бути гідність.

3. ...”Маючи друзів, вважай, що ти володієш скарбом”. Ніщо, говорить Сенека , так не радує, як вірна дружба.

4. ...”Прекрасне трудне”.

5. ...”Короткий шлях до зла”... Оце тобі на пам'ятку від мене.

Твій новий друг Григ. Ск. Липня 9, 1762.

IX

Здрастуй, друже!

Прохаєш дати тобі поради щодо майбутнього життя твого і становища, особливо про те, з якими друзями підтримувати тобі зв'язок. Ти чиниш розсудливо, що заздалегідь піклуєшся про своє майбутнє. Але про твоє місце в житті поговоримо іншим разом... тепер же побалакаємо про друзів. З ким тобі підтримувати стосунки? — питаєш ти. Пхе! З хорошими,— відповідаю я коротко. А з хороших лише з тими, до кого в тайниках серця ти по натурі схильний. Бо це краща норма дружби, їжа добра, але що з того, якщо вона не подобається твоєму шлункові... Не дивно, що вона шкодить. Однак, якби то у нас, мій Михайле, було так багато хороших людей, як хороших страв! Але цього можна лише бажати, мати ж — це інша справа. Істинно добра людина, тобто християнин, трапляється рідше від білої ворони. Щоб знайти таку людину, тобі потрібно буде багато ліхтарів Діогена. Що ж робити? Слід підтримувати зв'язок з тими, які кращі, ніж інші, які звичайно вважаються просто добрими. Обирати слід щирих, постійних і простих. Про щиру душу кажуть, що вона не заздрісна, не злобна, не підла. Прості — не дурні, але відкриті, не брехливі, не облудні і пусті, бо таких людей ненавиджу більше Тартара. О, якби у нас було таких чим менше! Але що робити, якщо сей світ, тобто більшість людей, складається з таких?

“Світ — це загорожа для дурнів і балаган пороків”,— як співає наш Палінгеній.

Тому найправильнішим я вважаю здобувати друзів мертвих, тобто священні книги. В числі живих є такі хитрі, спритні і безчесні пройдисвіти, що юнака у вічі обдурюють, вливаючи свою отруту невинній простоті і особливо нападаючи на простих,— коло них у цих змій є надія на здобич. Бо і собака не їсть собачого м'яса. О, бережись

таких! Скільки моральної шкоди завдали мені посланці диявола, обманувши мене. Як хитро вони вкрадаються в довір'я, так що тільки через п'ять років ти це відчуєш. Ах! Скористайся хоч моїм досвідом! Я той моряк, що, викинутий на берег під час аварії корабля, інших своїх братів, яких чекає те ж саме, непевним голосом попереджає, яких сирен і страховищ їм треба стерегтися і куди держати путь. Бо інші потонули і відійшли у вічність. Але, скажеш ти, я можу і сам стати розсудливим під ударами долі. О мій найдорожчий друже! Хіба ти не знаєш, що багато людей зазнає аварії корабля, рятується ж небагато хто — троє з ста. Чи можеш ти ручатися, що ти врятуєшся? Якщо у тебе є ліки, невже ти з власної волі повинен прийняти отруту? Досить біди, якщо ти через свою необережність її покуштуєш…

(Сковорода Г. Філософські трактати (фрагменти) [Електронний ресурс] //Сайт Життя і творчість Григорія Савича Сковороди. – Режим доступу: http://scovoroda.info/ft.php)

ЮРКЕВИЧ ПАМФІЛ ДАНИЛОВИЧ

(1826 – 1874)

СЕРЦЕ ТА ЙОГО ЗНАЧЕННЯ У ДУХОВНОМУ ЖИТТІ ЛЮДИНИ, ЗА ВЧЕННЯМ СЛОВА БОЖОГО

Хто читає з належною увагою слово Боже, той легко може помітити, що в усіх священних книгах і в усіх богонатхненних авторів серце людське розглядається як осереддя всього тілесного й духовного життя людини, як найістотніший орган і щонайближче містище всіх сил, функцій, рухів, бажань, почувань і думок людини з усіма їхніми напрямами й відтінками. Передовсім ми зберемо деякі місця зі Священного Писання, з яких буде видно, що ці погляди священних авторів на сутність і значення людського серця в усіх царинах людського життя відрізняються визначеністю, ясністю й усіма ознаками свідомого переконання, а відтак зіставимо це біблійне вчення з поглядами на цей предмет, які панують у сучасній нам науці.

Серце е хранитель і носій усіх тілесних сил людини. Так, Давид виражає виснаження тілесних сил від тяжких страждань словами: *серце моє зомліло* (Пс. 40,13); *серце моє розколотилось, сила мене полишила* (Пс. 38,11).

Серце є осереддя душевного й духовного життя людини.

Так, у серці зачинається й зароджується рішучість людини на ті чи ті вчинки; у ньому виникають різноманітні наміри й бажання; воно є містище волі та її жадань.

Серце є містище всіх пізнавальних дій душі. Міркування є заміри серця (Пр. 16, 1), порада серця: *а моє серце дало мені раду* (Неєм. 5, 7). Пізнати серцем значить збагнути (5 М. 8, 5); *знати всім своїм серцем* – збагнути цілковито (Єг. 23, 14). Хто не має серця*, щоб пізнати*, той не має *очей, щоб бачити, і вух, щоб слухати* (5 М. 29,3).

Позаяк слово є явлення або вираження думки, то й воно виходить із серця: *і з серця свойого слова подадуть* (Йов. 8,10); *бо чим серце наповнене, те говорять уста* (Мт. 12, 34). Й позаяк мислення є розмова душі із собою, то той, хто мислить, веде цю внутрішню розмову *в серці* своєму: *говорив я був з серцем своїм* (Екл. 1,16); *сказав був я в серці своєму* (Екл. 2,1); *той злий раб скаже в серці своїм* (Мт. 24, 48).

Серце є осереддя багатоманітних душевних почувань, хвилювань і пристрастей. Серцеві притаманні всі ступені радощів, *од радости серця свого* (Іс. 65,14) до того, що *моє серце та тіло моє линуть до Бога Живого* (Пс. 83, 3), поживу приймають *із радістю та в сердечній простоті* (Дії. 2, 46); всі ступені скорбот, від сумного настрою, *коли серце засмучене* (Пр. 25, 20), до щонайглибшого горя, коли *людина кричатиме від сердечного болю* (Іс. 65, 14) й коли вона відчуває, що *від цього тремтить її серце і зрушилось з місця свого* (Йов. 37, 1); нарешті, серце є осереддя моральнісного життя людини. У серці поєднуються всі моральнісні стани людини, від щонайвищої таємничої любові до Бога, яка волає: *Бог – скеля серця мого й моя доля навіки* (Пс. 73,26), до тієї зарозумілості, яка, обожнюючи себе, *ставить своє серце нарівні з серцем Божим* і каже: Я Бог (Єз. 28, 2).

Як осереддя всього тілесного й багатоманітного духовного життя людини, серце називається джерелом життя або витоками життя: *над усе, що лише стережеться, серце своє стережи, бо з нього походить життя* (Пр. 4, 23); воно є круг життя нашого (Як. 3, 6), тобто коло або колесо, в

обертанні якого полягає все наше життя. Тому воно становить щонайглибшу частину нашого єства: *людське серце найлукавіше над все та невигойне, – хто пізнає його?* (Єр. 17, 9). Ніколи зовнішні виявлення слова, думки й справ не вичерпують цього джерела: *захована людина серця* (1 Петр. 3, 4) відкрита лише для Бога: *бо Він знає таємності серця* (Пс. 44, 23). Станом серця виражається ввесь душевний стан (Пс. 51,12; Пс. 84, 3). Людина повинна віддати Богові одне своє серце, щоби зробитися Йому вірною у думках, словах і справах: *дай мені, сину мій, своє серце,* волає до людини Божа премудрість (Пр. 23, 26)…

Підносячи у такий спосіб значення серця для людського життя, священні автори знали при цьому ясно й визначено, що голова людини, яку наука визнає переважно вмістищем душі, має справді близький і щільний зв'язок з явищами душевного життя й є щонайважливішим їхнім органом.

Священні автори знали про високе значення голови у духовному житті людини; а проте, повторюємо, осереддя цього життя вони вбачали у серці. Голова була для них немовби видимою вершиною того життя, яке початково й безпосередньо вкорінене у серці. "Голова, – каже один тлумач священного писання, – є для зовнішнього явища те саме, що серце для внутрішньої душевної діяльності, й лишень стосовно цього їй приписується панівне значення з біблійного погляду". Втім, вищенаведені фрагменти священного Писання дають цілком визначену думку, що голова має значення органу посередницького між цілісним єством душі й тими впливами, яких вона зазнає ззовні або згори, й що при цьому їй належить сан урядувальний у цілісній системі душевних дій. З цими загальними визначеннями не може не погодитися психологія, хоч би якими, втім, були її особливі поняття про цей предмет. Але так само можна наперед припустити, що зазначені явища душевної діяльності у голові ще не вичерпують цілого єства душі: з необхідності мислення ми повинні припустити деяку первинну духовну сутність, яка потребує згаданого посередництва й урядувальної дії голови. Ця первинна духовна сутність має, згідно з ученням слова Божого, своїм щонайглибшим органом серце.

На підставі безперечних фізіологічних фактів, які ми відзначимо нижче, психологія навчає, що голова або головний мозок з нервами, які йдуть до нього, є необхідним і безпосереднім тілесним органом душі для

утворення уявлень і думок із вражень зовнішнього світу, або що тільки цей орган є безпосередній провідник і носій душевних дій. З цим, безперечно, істинним ученням про тілесний орган душевних явищ тривалий час поєднувалися у психології особливі погляди на сутність людської душі, погляди, які, втім, могли мати певною мірою й самостійний, незалежний розвиток. Коли нерви, зосереджені у голові, врухомлюються від упливів і вражень зовнішнього світу, то безпосереднім і щонайближчим наслідком цього руху є виникнення у душі уявлень, понять або пізнань про зовнішній світ. Звідси легко було дійти припущення, що істотна здатність людської душі є саме ця здатність породжувати або утворювати уявлення про світ завдяки рухам нервів, збуджених зовнішнім предметом. Те, що існує в нервах як рух, відкривається, являється й існує в душі як уявлення. Відповідно до цього у філософії тривалий час панував і досі ще почасти панує погляд, що душа людська є першопервинне єство, яке уявляє, що мислення є сама сутність душі або що мислення становить цілу духовну людину. Воля й почування серця розумілися як явища, видозміни й випадкові стани мислення. У правильному розвиткові людського духовного життя ці дві підпорядковані здатності душі повинні збігатися з мисленням, зникати у ньому й втрачати у такий спосіб будь-яку подобу самобутності та істотності. У цих визначеннях єство душі робиться так само відкритим і легко оглядуваним, як ті форми мислення, які серед інших явищ душевного життя відрізняються особливою прозорістю та яснотою. З цими визначеннями була б цілковито незгодна думка, що у самій душі є щось задушевне, е така доглибна істотність, яка ніколи не вичерпується явищами мислення. Отже, попервах ми можемо бачити тут принаймні нахил до такого пояснення явищ, в якому не дається сутності більшого й значнішого змісту в порівнянні з її явленнями, приступними нашому спостереженню; й хто, навпаки, гадає, що в людській душі, як і у кожному творінні Божому, є сторони, неприступні для обмежених засобів нашого знання, той наперед уже може бачити багатозначність біблійного вчення про глибинове серце, якого таємниці знає тільки розум божественний.

Проте зрозуміло, що розглядуване нами психологічне вчення не може легко пояснити можливість і дійсність вільної волі у людині, не може воно також і легко визнати моральнісну гідність і значення людського вчинку, який випливає з безпосередніх потягів і почувань

серця, а не визначається абстрактною думкою про обов'язок і зобов'язання. Тому філософія так часто заперечувала у людині свободу, так часто стверджувала, що у людині й людстві панує така сама непереборна необхідність, як у логічних укладаннях мислення, в яких висновок визначається не вільно, а необхідно, з вагомості й значення засновків. У такий самий спосіб теплу й життєву заповідь любові – заповідь, яка є такою багатозначною для серця, – філософія замінювала відстороненим і байдужим усвідомленням обов'язку – усвідомленням, яке передбачає не натхнення, не полум'яне прагнення серця до добра, а просте, безстороннє розуміння явищ.

Мислення не вичерпє всієї повноти духовного людського життя так само, як досконалість мислення ще не позначає всіх досконалостей людського духу…...Відповідно до цього ми можемо вже припустити, що діяльність людського духу має своїм безпосереднім органом у тілі не саму лише голову або головний мозок з нервами, що до нього йдуть, але простирається значно далі й глибше всередину тілесного організму. Як єство душі, так і її зв'язок з тілом мають бути значно багатші й різноманітніші, ніж звичайно гадають. Ця – ясна річ, загальна й ще невизначена – думка про *різнобічний, а не однобічний зв'язок* душі з тілом міститься у біблійному вченні про серце як безпосередній і щонайближчий орган душевних діяльностей і станів. Тілесним органом душі може бути ніщо інше, як людське тіло. Тому, позаяк серце поєднує в собі всі сили цього тіла, воно ж і є щонайглибшим органом життя душевного. Тіло є доцільний орган душі не завдяки *одній* своїй частині, а завдяки цілому своєму складу та устрою…

...Стани й настрої душі далеко ще не визначаються в усій своїй повноті діяльністю тих п'яти органів чуттів, які проводять отримане ними ззовні враження до головного мозку. Якщо нашому тілові бракує потрібних матеріалів для харчування, або якщо які-небудь частини його виведені з нормального свого стану й відношення до інших частин, то ці механічні зміни у тілі відчуваються душею як голод і хвороба. Ці відчуття, як і всі ті стани й настрої душі, якими зумовлюється так звана схильність душі, мають свою основу в загальному почутті, для якого "все тіло, кожна частина його повинна слугувати більшою чи меншою мірою органом". У цьому загальному почутті "містяться первинно, перш будь-якого зовнішнього погляду, нероздільними, всі інші видозміни почуттів;

тому його розглядають як коріння решти почуттів". Між тим настрої та схильності душі, що визначаються її загальним почуттям, слугують останній щонайглибшою підставою наших думок, бажань і справ: "як невизначувані, ледве всвідомлювані перші засновки, вони взасадничують усі наші погляди у житті, як і всі наміри й учинки". Ці самі істини відкриває нам біблійне вчення про серце як місце народження думок, бажань, слів і діл людини. Фізіологія відзначає у головному мозку фізичні умови, від яких залежить діяльність душі, натомість священні автори вказують нам безпосереднє, моральнісно-духовне джерело цієї діяльності в цілісному й нероздільному настрої та схильності душевної істоти. Наші думки, слова й діла є первинно не образи зовнішніх речей, а образи або вирази загального почуття душі, породження нашого сердечного настрою…

У внутрішньому досвіді ми зовсім не помічаємо, як змінюється головний мозок від зміни наших думок, бажань і почувань; на підставі безпосереднього самопогляду ми навіть не знали б, що він є орган душі, яка всвідомлює й мислить. Якщо це відношення між мисленням та його органом має розумові підстави у призначенні мислення, яке само-по-собі має бути спокійним і байдужим усвідомленням довколишньої дійсності, то звідси, проте, випливає, що як у мисленні, так і в його тілесному органі душа не являє себе в усій неподільності й повноті свого багатого єства. Якби людина виявляла себе одним лише мисленням, яке у такому разі було б, імовірно, найдостеменнішим образом зовнішніх предметів, то різноманітний, багатий на життя й красу світ відкривався б її свідомості як правильна, але водночас нежива математична величина. Вона могла б бачити цю величину наскрізь і в цілому, але натомість ніде не зустріла би буття істинного, живого, яке вражало б її красою форм, таємничістю потягів і безконечною повнотою змісту. Нам видається, що у справжній душі немає такого однобічного мислення. Й що було б з людиною, якби її думка не мала іншого призначення, крім того, щоби повторювати у своїх порухах події дійсності або відображати в собі сторонні духові явища? Можливо, у цьому разі наші думки відрізнялись би такою самою невизначеністю, як математичні величини, натомість ми мали б змогу в нашому пізнанні речей просуватися лише вшир, а не вглиб. Світ, як система явищ життєвих, сповнених краси й знаменності, існує і відкривається передовсім для глибинового серця й звідси вже для

розуміючого мислення. Завдання, які розв'язує мислення, походять у своїй останній підставі не з упливів зовнішнього світу, а з потягів і непереборних вимог серця. Хто знає, як мало дає нам для знання чуттєвий світ, яке бідне й беззмістове те відчуття, яке виникає від зустрічі свідомості із зовнішніми предметами, той зрозуміє все значення біблійного вчення, згідно із яким підґрунтя, життєвість і глибина нашого мислення й свідомості полягає в тій душевній істоті, якої явлення ми знаємо безпосереднім внутрішнім досвідом лише в наших сердечних потягах, тобто в тих потягах, до яких таке чутливе й таке сприйнятливе наше серце. Відповідно до цього найкращі філософи й великі поети всвідомлювали, що серце їхнє було істинним місцем народження тих глибоких ідей, які вони передали людству в своїх творах, а свідомість, діяльність якої поєднана з функціюванням органів чуттів і головного мозку, лише давала цим ідеям ясноту й визначеність, притаманні мисленню.

...Якщо з теоретичної точки зору можна сказати, що все гідне буття – гідне й нашого знання, то в інтересах вищої моральнісно-духовної освіти цілком слушною була б теза, що ми повинні знати тільки те, що гідне нашого моральнісного й богоподібного єства. Древо пізнання не є древо життя, а для духу його життя уявляється чимсь більш дорогоцінним, ніж його знання. Але це особливе, своєрідне життя духу, яке не піддається математичним визначенням, має найближче відношення до серця людини: над усе, що лише стережеться, серце своє стережи, бо з нього походить життя (Пр. 4, 23). Тут відображаються примітним чином ті витончені й невловні порухи й стани нашої душі, про які ми не можемо утворити жодного ясного уявлення. Нам ніколи не вдасться перевести у виразне знання той рух радощі й скорботи, страху й надії, ті відчуття добра й любові, які так безпосередньо змінюють биття нашого серця. Коли ми насолоджуємося спогляданням краси у природі або мистецтві, коли нас зворушують задушевні звуки музики, коли ми дивуємо на велич подвигу, то всі ці стани більшого чи меншого натхнення вмить відображаються в нашому серці й притому з такою самобутністю й незалежністю від нашого звичайного плину душевних станів, що людське мистецтво, можливо, вічно повторюватиме слушні скарги на недостатність засобів для вираження й зображення цих сердечних станів…

З оцих зауваг ми видобуваємо дві тези: 1) серце може виражати, виявляти й розуміти цілком своєрідно такі душевні стани, які за своєю ніжністю, переважною духовністю й життєвістю неприступні для відстороненого знання розуму; 2) поняття й виразне знання розуму, позаяк воно стає нашим душевним станом, а не лишається абстрактним образом зовнішніх предметів, відкривається або дає себе відчувати й помічати не в голові, а в серці: цієї глибини воно має сягнути, щоби стати діяльною силою й рушієм нашого духовного життя.

Ми повинні заторкнути тут дві теорії, що особливо заважають правильному розумінню біблійного вчення про серце як осереддя душевних діяльностей людини.

Від певного часу філософія поширює вчення про самозаконня (автономію) людського розуму, або вчення, що цей розум сам по собі, із власних сил і засобів, дає або покладає закони для всієї душевної діяльності. З цієї точки зору було б необхідно погодитися, що вся вартість людини або ціла духовна людина полягає у мисленні. ...Закон для душевних діяльностей не покладається силою розуму, як його винахід, а передподаний людині, як готовий, незмінюваний, Богом заснований лад моральнісно-духовного життя людини й людства, й притому передподаний він, згідно з апостолом, у серці як щонайглибшому боці людського духу... Між явищ і дій душі розум має значення світла, яке освітлює не ним покладене, але Богом створене життя людського духу з його, Богом даними, законами. Душа існує не тільки як це світло, але також як освітлюване ним єство з найрізноманітнішими духовними здібностями, для яких закони покладені творчою волею Бога. Життя духовне народжується перш і раніш цього світла розуму, в мороці й темряві, тобто в глибинах, неприступних для нашого обмеженого погляду. Якщо із засад цього життя виникає світло знання й розуміння, як наступне його явлення, то цим цілком виправдовуються біблійні погляди на значення людського розуму, який є вершина, а не коріння духовного життя людини.

Проте, крім цього неґрунтовного вчення про самозаконня розуму, нерідко зустрічається у психології вчення про сутність людської душі. Дуже часто обмежується психологія у цьому вченні вказівкою лише на загальні й родові властивості душі, тобто на ті душевні явища, які спільні людські душі з будь-якою іншою душею. Людську душу визначає вона у

цьому разі як істоту, що відчуває, уявляє, почуває й бажає, й перевагу цих явищ у людині порівняно з відповідними явищами в інших чуттєво спостережуваних істотах силкується пояснити з багатьох причин, що вони, у будь-якому разі, не містяться у первинному єстві людської душі й лише видозмінюють її загальний родовий характер. Між тим треба уявляти справу зовсім навпаки: людська душа має первинний і особливий зміст, який виявляється або являється, безперечно, у загальних і родових формах душевного життя, якими є уявлення, почування, бажання та ін. Тільки з цього припущення можна пояснити, чому ці родові форми набувають у людині особливого й найдовершенішого характеру, чому в оцих родових формах відкривається моральнісна особистість людини, для вираження якої даремно ми шукали б у душі людини певного механізму, що діє за загальними законами, чому, нарешті, в оцих конечних родових формах міститься почуття й усвідомлення безконечного, для якого знову немає певного та окремого носія або представника в явищах душевного життя. Але ми мусимо зробити ще крок далі й покласти, що кожна окрема людська душа має свої особливості й своєрідний розвиток, який виражається, в свою чергу, в загальних і родових формах людського душевного життя. В історії творіння світу оповідається, що Бог створив земну звірину за родом Ті (1 М. 1, 25), а людину за її окремою неподільною природою як одиничну й особливу особистість (1 М. 1, 26 і далі). Цей образ творіння цілком відповідає призначенню людини, котра, як істота безсмертна, не зникає у роді, а має власне особисте існування у часі й у вічності. Тому людина ніколи не може бути пасивним вираженням або органом загального родового життя душі. Наші слова, думки й справи народжуються не із загальної родової сутності людської душі, а з нашого окремо розвиненого, своєрідно відособленого душевного життя; лише з цієї причини вони є нашою особистою провиною або нашою особистою заслугою, яку ми ні з ким не поділяємо. Наука відзначає загальні й родові умови для явищ душевного життя взагалі, натомість священні автори мають на увазі те окреме й особливе джерело цих явищ у серці людини, виходячи з якого вони, зі своєю загальністю, стають нашим особистим станом і надбанням.

Попередні пояснення, здається, дають нам зрозуміти, що відмінність між психологічними та біблійними поглядами на сутність людської душі звідна до загальної й простої відмінності між поясненням

явищ із підстав фізичних і підстав моральнісних. При дослідженні явищ душевного життя наука, відповідно до своєї загальної методи, запитує: згідно з якими загальними умовами й законами відбуваються ці явища? І щойно вже знайдені шукані загальні умови й закони душевних явищ, наука про душу може так само легко обчислювати й визначати їхнє майбутнє виникнення та утворення, як астрономія обчислює й визначає майбутні рухи й розміщення світил небесних. Проте ця плідна метода науки, як очевидно, застосовна лише до вторинних і похідних явищ душевного життя. Кожна проста основа явищ, в якій ще не виступили визначені напрями й форми, в якій ще не окреслилися певні пункти, неприступна аналізові науки, позаяк цей аналіз завжди передбачає складність і багатоманітність явища, він потребує опорних пунктів пояснення, яких бракує кожній простій основі явищ. Якщо це справедливо взагалі, то тим паче треба погодитися, що в людській душі є щось первинне й просте, є захована людина серця, є глибинність серця, якого майбутні рухи не можуть бути обчислені згідно із загальними й необхідними умовами й законами душевного життя. Для цього найособливішого боку людського духу наука не може знайти загальних і назавжди визначених форм, які були б прив'язані до тієї чи тієї пари нервів і виникали б з необхідністю з приводу їхніх рухів.

...Серце породжує всі ті форми душевного життя, які підпорядковані загальним умовам і законам; отже, воно не може ставитися до них негативно, не може своїми безпосередніми пориваннями касувати їх. А проте серце не переносить раз і назавжди весь свій духовний зміст у ці душевні форми; в його глибинності, неприступній аналізові, завжди лишається джерело нового життя, нових порухів і прагнень, які сягають поза межі конечних форм душі й роблять її придатною для вічності. Тому й за тимчасових, але особливих умов завжди лишається можливість для таких надзвичайних явищ у царині душевного життя, які сягають поза межі його звичайного способу діяння.

АСМУС ВАЛЕНТИН ФЕРДИНАНДОВИЧ
(1894 – 1975)

***В.Ф. Асмус** – український філософ, послідовник марксистської традиції. Написав ряд фундаментальних праць, присвячених аналізу античної філософії, філософії Нового часу, проблем діалектики. Завжди прагнув висловити свою точку зору відповідно до розвитку наукового знання.*

ФІЛОСОФІЯ В КИЇВСЬКОМУ УНІВЕРСИТЕТІ В 1914 – 1920 р.р.

(Із спогадів студента)

…Вступив я до Університету на початку 1914-1915 навчального року після того, як склав іспит з латини за вісім класів гімназії. Цей іспит я повинен був скласти, оскільки вчився у Києві не в гімназії, де латина була одним з головних предметів, а в приватному німецькому реальному училищі (Катеринівському). В Університеті я навчався на відділенні російської філології. Філософського відділення на той час у Київському університеті ще не було, спеціалізацію з філософії було введено, та й то не відразу, лише після революції 1917 року за ініціативою і вимогою В.В. Зіньківського, на той час професора Київського університету. Він читав обов'язкові для всіх філологів курси психології та логіки.

…Крім того, професор Олексій Микитович Ґіляров, син відомого в Москві слов'янофільського вченого і публіциста Микити Петровича Ґілярова-Платонова, читав, починаючи з другого семестру, вірніше, починав читати, широкий курс історії зарубіжної філософії. Історія філософії народів Сходу до нього не входила. Починався курс з філософії античної Греції, яка викладалася досить ґрунтовно. Історія російської філософії не читалася зовсім, так само, певна річ, як і історія філософії інших народів Росії.

Перша філософська лекція, яку прослухав я в Університеті, була лекція В. В. Зіньківського з психології. Того року свої читання Зіньківський почав з великим запізненням. Початок війни захопив його в Німеччині, де він, будучи у відрядженні, дописував свою магістерську дисертацію "Проблеми психічної причинності". З труднощами, після низки пригод і халеп, під час яких частина рукопису його дисертації була втрачена, Зіньківський дістався – через Скандинавію – в Росію і повернувся до Києва. На цей час йому виповнилося тридцять три роки… Відразу після повернення він почав читання лекцій. Читав із захопленням, місцями з натхненням… Особливість його читання полягала в тому, що він читав психологію як *філософську* науку. *Психологічні* теорії і поняття, які розбиралися ним, доводив до їх філософських принципів, основ та джерел. Він широко, щедро та майстерно користувався філософським матеріалом, висвітлював світлом філософських поглядів вчення психології, які без такого підключення філософії могли видатися вузькоспеціальними психологічними. Як наслідок усе викладене ставало надзвичайно живим і надзвичайно цікавим, а психологія ставала наукою, всі вчення якої сповнювалися філософським змістом... Декотрі з тих студентів, хто захопився предметом і самим лектором, слухали курс психології в того ж Зіньківського повторно, наступного року, і це давало велику користь. Таке повторне слухання було можливе, оскільки в Київському університеті діяла т. зв. предметна система навчання, що прийшла сюди, як і в деяких інших дореволюційних університетах, на зміну системи "курсової". При "курсовій" системі послідовність предметів і курсів, які слухалися і складалися, була жорстко визначена навчальним планом. "Перескакувати" під час проходження навчання з одного предмета на інші було неможливо – заборонено. Неможливо було, наприклад, прослухати і скласти історію філософії *до* того, як було складено *вступ до філософії,* або скласти історію *давньоримської* літератури до складання літератури *давньогрецької.* Всі студенти кожного року навчання одночасно слухали, а потім складали одні й ті самі предмети…Інакше було в університетах (таких за мого часу було в Росії більшість), де було введено "предметну" систему. При предметній системі не було суворо регламентованої послідовності у слуханні і складанні курсів навчального плану. Все, що давалося за планом вивчити, прослухати і скласти, студент мусив неухильно виконати. Але водночас

послідовність виконання могла в певних межах варіюватися за бажанням і вибором самого студента…

Звичайно, ця свобода вибору була відносною. Вона лімітувалася певною мірою випадковими обставинами – тим, які курси оголошувалися і читалися в кожному даному семестрі. Наприклад, того року, коли я запланував для себе складання грецького автора, в осінній семестр читався Евріпід (“Іполит Вінценосець”), а у весняному – Геродот. І тільки бувши вже на четвертому курсі, я слухав у Г. І. Якубаніса спеціальні філософські курси: по Платону (“Бенкет”) і по Арістотелю (“Метафізика”). Обидва ці твори Якубаніс читав у аудиторії в грецькому оригіналі, одразу ж перекладав російською і розвивав історико-філософський коментар. Те ж саме ми повинні були робити на іспитах: перекласти з твору, який складався, уривок, вказаний викладачем, і прокоментувати його з історико-філософського погляду. “Бенкет” Платона ми мали підготувати повністю, “Метафізику” Арістотеля – у фрагментах, заздалегід вказаних тим же Якубанісом.

Психологія була не єдиним філософським предметом, який читався на першому курсі історико-філологічного факультету. Паралельно з нею читався також “Вступ до філософії”. Цей курс упродовж бататьох років вів О. М. Ґіляров, один з найстаріших професорів факультету. Якщо Зіньківський запізнився з початком свого курсу через обставини воєнного часу, то Ґіляров з інших причин не поспішав із початком свого курсу. Він не любив читати лекції па початку семестру, намагався відкрити свій курс якомога пізніше і першим з професорів припиняв читання наприкінці семестру…

Ми з нетерпінням чекали початку читання зі “Вступу до філософії”…Того року, коли я слухав “Вступ до філософії”, Ґіляров друкував свою працю “Філософія в її сутності, історії та значенні”… В міру виходу аркуші книги продавалися в університеті… Такий порядок поширення було запроваджено для того, щоб студенти, не чекаючи закінчення друкування всього видання, могли одразу ж по отриманні і придбанні цих аркушів негайно починати підготовку до іспиту зі “Вступу до філософії”. До інших посібників з того ж предмета – до книг Паульсена, Челпанова, Кюльпе – ми звичайно не зверталися.

Оскільки “Психологія” і “Вступ до філософії” читалися паралельно і одночасно, то ми, слухачі обох, мали рельєфне уявлення про філософські

напрями професорів, які читали ці курси. Зіньківський вразив нас уже з перших лекцій. Він не приховував ні релігійної спрямованості, ні ідеалістичного змісту своїх філософських ідей. Більше того. Він був темпераментним пропагандистом цих ідей. Вже на перших лекціях "володарем душ" сучасної філософії назвав Едмунда Гуссерля. То був ранній Гуссерль, автор "Логічних досліджень"… та "Ідей до чистої феноменології"…

Ґіляров був багато в чому антиподом Зіньківського. Ніякої пропаганди релігійного ідеалізму в його лекціях не було. Він був прибічником і послідовником "панпсихізму" – вчення визначного психолога, психофізіолога, фізика та філософа Густава Теодора Фехнера (1801—1887)… Ґіляров високо цінував *психофізичне* вчення Фехнера. Він витлумачував його на ідеалістичний лад – як вчення про загальний духовний зв'язок усіх елементів дійсності – і називав "синехологічним спіритуалізмом". У першій половині свого життя Ґіляров цікавився психологією і займався якийсь час у Парижі у відомого тоді психіатра і психолога Шарко. Але більше він займався історією філософії, особливо античної. Обидві його дисертації – магістерська і докторська – були присвячені давньогрецькій філософії. Це було два дослідження: "Софісти" і "Платон як історичний свідок". "Софісти" були написані на широкому тлі культурної історії афінського суспільства і містили досить різку критику афінської демократії.

Політикою Ґіляров не цікавився зовсім, і його філософські переконання, відверто ідеалістичні з теоретичного погляду, не містили в собі нічого явно реакційного в розумінні практичному. Невдовзі після публікації «Софістів» Ґіляров посів вакантну кафедру філософії в Київському університеті і залишився тут на все життя. Тут він здобув учений ступінь доктора філософії, тут же потім, після організації Української академії наук, був обраний до її дійсних членів.

…Тоді як Зіньківський читав імпульсивно, пристрасно, часом "вибухово", Ґіляров був у читанні надзвичайно врівноваженим і стриманим у прояві почуттів. Перед нами стояв невисокого зросту кремезний чоловік, котрий уже починав лисіти, з розумними голубими очима, в яких часом з'являлася насмішка. Одягнутий у легкий темний чесучевий піджачок, він дивився прямо в аудиторію й безперервно потирав руками верхню дошку великого стола, за яким стояв. На кафедру,

яка була поряд, праворуч від столу, він не піднімався ніколи. Як і Зіньківський, він читав, не користуючись жодними конспектами, жодними записками. Але, на відміну від швидкої мови Зіньківського, він читав повільно, захопливо повільно, як нам здавалося. Кожна фраза була відточена до повної стилістичної досконалості і давала ні з чим не порівнювану насолоду. Враження було таке, ніби він думає вголос на очах аудиторії, кожної миті знаходячи потрібні для висловлення думки і до того ж найпотрібніше, єдино можливе, найкраще слово. Особливо майстерним, неповторно майстерним був у *визначенні* понять. Вислухавши знайдене і сформульоване ним під час лекції визначення, ми часто одразу ж кидалися записувати його, побоюючись пропустити щось, забути, випустити з уваги. Після лекції, під час перерви, ми порівнювали один в одного записане, коригували, доповнювали, виправляли.

Не всім лекції Ґілярова однаково подобалися. Аудиторія, яка його слухала, поділялася на дві частини або половини. Першу складали ті, хто прийшов до Університету з гімназій. Ці звичайно ставали шанувальниками Ґілярова…

Другу частину аудиторії Ґілярова складали студенти, які з'явилися на філологічному факультеті не з гімназій, а закінчували духовні семінарії. На першому курсі їх було досить багато. Вони були якимись “грубішими” порівняно з “гімназистами”, їм подобалась релігійна ортодоксальність Зіньківського. Навпаки, в Ґілярові вони швидко розгадали нотки релігійного вільнодумства і скептицизму, яких вони не схвалювали. Це вже були не “семінарісти” шістдесятих чи навіть сімдесятих років XIX століття, ставлення до релігії в них було співчутливішим і покірнішим. Філософською допитливістю вони не відзначалися. Більшість із них збиралася після закінчення університетського курсу стати викладачами російської мови та літератури в гімназіях. В аудиторії вони трималися дещо окремо…

…До кінця літа 1915 року обстановка на фронті складалася вже несприятливо для нас. Зважаючи на це, уряд вирішив евакуювати з Києва вищі навчальні заклади, хоча фронт був ще дуже далеко й безпосередньої загрози Києву не становив.

Університет, Вищі жіночі курси, Духовна академія мали евакуюватися до Саратова, Консерваторія – до Ростова-на-Дону. Туди ж

евакуювався Політехнічний інститут і, здається, вже не пам'ятаю точно, Комерційний інститут…

У другому семестрі першого курсу Зіньківський читав логіку. Подібно до психології, логіку він читав не стільки як формально-логічну дисципліну, скільки як курс філософський… Загалом у вченні про поняття були дуже сильні, як і слід чекати від гуссерліанця, моменти платонівського ідеалізму. В теорії умовиводів і в класифікації умовиводів Зіньківський пропагував ідеї найвидатнішого російського логіка XIX століття М. І. Карінського, якого саме як логіка він ставив надзвичайно високо, закликаючи нас до найуважнішого вивчення його поглядів з логіки…

“Технічний” бік теорії силогізмів Зіньківського цікавив мало, і при викладанні відповідних теорій він навіть бував не зовсім точним. Коли йому траплялося зрідка заплутуватися у викладенні відповідних теорем і правил, він ніяковів і густо червонів, але ми не звертали на це уваги, оскільки ставилися до його курсу добре – маючи на увазі його логічний зміст, який нас захоплював і високо цінувався нами.

Ґіляров на другому курсі далі читав історію філософії. Закінчивши виклад неоплатонізму, він одразу переходив до філософії Відродження. Середньовічну філософію він повністю пропускав. Нас дуже дивував цей пропуск, але скоро причина його нам стала відома. Був час, коли Ґіляров ґрунтовно викладав історію середніх віків, і лекції його з цього розділу стенографувалися і, як правило, видавалися літографованим способом. Але для якоїсь довідки курс Гілярова знадобився професорові, який читав на факультеті богослов'я. З великим незадоволенням теолог виявив, що читання християнського богослов'я викладалося Ґіляровим у дусі неприпустимого, як йому здалося, вільнодумства і скептицизму. Після уважного ознайомлення з курсом постановою факультету Ґілярову було заборонено в майбутньому читати розділ середньовічної філософії і схоластики. Пропущено було філософію середніх віків і в першому виданні посібника Ґілярова “Філософія в її сутності, історії та значенні” (1916). І тільки у другому виданні посібника (1919) розділ середньовічної філософії був відновлений…

Читання з філософії Відродження проходили вже без втручання духовної цензури і були дуже цікавими своїм натурфілософським нахилом. Ґрунтовно викладалася боротьба за коперниківський світогляд,

матеріалістична філософія і фізика Бернардино Телезіо. Висувалися неоплатонічні ідеї і побудови, починаючи з Миколи Казанського, діалектика безконечного і конечного, його учення про “вчене незнання”.

У лекціях Ґілярова з історії філософії надзвичайне враження залишав бездоганно високий інтелектуальний смак, естетична досконалість думки і мови, вільна від будь-якої суєтності й похвальби витонченість. Він добре знав собі ціну, дечим у собі навіть гордився, наприклад, чудовим знанням мов. Він розповідав, що коли йому було шістнадцять років, він цілком вільно читав Платона грецькою, про латинську годі й говорити. Але й нові мови він знав пречудово. Коли наприкінці XIX століття він захопився винченням сучасної французької поезії, історіографії, літератури, то перечитав безліч книг, романів, збірок віршів…

У житті його чималу роль відігравали дивацтва, а серед них – пристрасть до колекціонування. Йому подобалася думка Шопенгауера, який вважав, що перша ознака висококультурної людини – уважне ставлення до фактора *часу,* постійне пильнування за часом і точна в ньому орієнтація. Тому багато років Ґіляров збирав колекцію *годинників* різних систем і видів, постійно на них поглядав і до них прислуховувався…

Я виявився серед студентів, які, пройшовши іспити, допускалися до зустріч і бесід з учителем. Іспит полягав у тому, що професор швидко ставив багато запитань, які йшли одне за одним. З відповіді на них складалося в нього враження про філософські здібності, кмітливість, рівень начитаності того, кого запитували. Високо цінувався літературний смак, надто в поезії. Відповіді одразу ж підлягаль обговоренню, схвалювалися чи осуджувалися. Не допускалися жодні відгуки з чужих слів, жодні повторення чужих, запозичених з книг і підручників, шаблонних критичних суджень. Оцінки відповідей були суворі і небезсторонні… Знайомство з Ґіляровим, яке почалося ще в студентські роки, згодом переросло у своєрідну дружбу. Коли через п'ять років після закінчення Університету, наприкінці весни 1924 року, я видав свою першу книгу – “Диалектический материализм и логика” і подарував її своєму старому професору… Я з хвилюванням слухав його, а він, посміхаючись, спокійно розбирав переваги й недоліки моєї роботи. Я ніколи не міг чекати, що оцінка виявиться настільки ґрунтовною, уважною і прихильною, а критика такою поблажливою. Він тільки не схвалював

різкого тону моїх заперечень і критичних зауважень проти філософського ідеалізму…

…Я маю сказати декілька слів про те, як у мене виник інтерес до філософії, якій судилося стати моїм майбутнім покликанням і професією. Вражений “екзистенціалістським” питанням про причину виникнення всього сущого і без успіху шукаючи відповіді на нього, я став, повернувшись до Києва, відвідувачем і читачем Київської публічної бібліотеки. Вже не пам'ятаю, яким чином я дізнався про існування “Етики” Спінози. Я замовив собі цю книгу, і незабаром переді мною з'явилася на столі для бібліотечного читання досить груба книжка. Відкривши її, я здивувався. Книгу було написано як підручник геометрії. За *визначеннями* основних понять у ній йшли *аксіоми,* за ними – *теореми,* які доводилися… “геометричним методом”… Але цього разу книга, яку я тримав у руках, була зовсім не математична, а філософська! Чудовими були заголовки і зміст книги. В ній доводилися істини, які стосувалися питання про вічну й безконечну природу, що обіймає людину, про саму людину, про залежність (“рабство”) від пристрастей, які її охоплюють, про необхідність, якій підлягає людина, і про свободу від пристрастей. Спочатку я перегорнув книгу. Перегортавши її, помітив, що в ній є теореми, в яких доводиться існування Бога і навіть доведення, що в душі людини існує частина безсмертя. Моя цікавість ще більше зросла. Я вирішив, що наука, в якій доводяться (саме *доводяться.)* такі істини, – не тільки найцікавіша, але й найпіднесеніша, найважливіша, *єдино* важлива і потрібна з усіх наук. Критично оцінити і перевірити силу і непорушність усіх доказів Спінози в той час, на тому рівні наукової свідомості, на якому я тоді був, звичайно, я не міг. Однак на мене невідпорно діяло інше: глибока, величава переконаність, якою дихала ця книга, повага до сили гідності людського розуму, яка її переповнювала, віра в те, що давно знайшлися й існують десь уми, для яких питання, які зводили мене з розуму, не тільки розв'язуються, а розв'язуються так, що саме їх розв'язання непохитно достовірне, цілком доказове і наповнює душу великим заспокоєнням і задоволенням. Я по кілька разів перечитував “доведення” місць, які привернули мою увагу, цієї дивовижної книги. Мені не хотілося руйнувати враження незаперечної достовірності, невідповідності цих доведень. І в той же час я дуже боявся, що раптом хтось мені відкриє в них якісь не помічені мною при першому читанні

помилки, прогалини, неточності, і ось усі, що почалися відновлюватися в мені з такими труднощами, побудови філософських істин раптом впадуть і зруйнуються під ударами критики. Я боявся, що критика ця виявиться непереборною і невідпорною і що з'явись вона – від моїх утішливих і втішальних доказів мало що залишиться, а можливо, не залишиться нічого.

Майже одночасно з "Етикою" Спінози мені довелося натрапити на головний твір Шопенгауера – "Світ як воля і уявлення"… Назва книги мене вкрай здивувала і зацікавила. Що це могло означати? Я замовив книгу і через півгодини вже ніс її додому – разом з п'єсами якихось скандинавів та оповіданнями Буніна. Вдома я почав читати Шопенгауера і не міг відірватися. Похмурий том книги цілком відповідав тодішньому моєму настрою, а літературна форма викладу була дивовижна. Я пригадав ім'я автора, яке, власне, мені було вже відоме: я зустрічався з ним уперше в листах Льва Толстого – у листуванні з Фетом. Толстой писав про своє захоплення Шопенгауером: "Шопенгауер – найгеніальніший із людей…

Для юнака, яким я тоді був, читання Спінози і Шопенгауера було аж ніяк не з легких вступів у коло філософської літератури. Часті захопливі відгуки Шопенгауера у тексті його книги про Канта і про Платона змусили мене мати на прикметі і їхні праці, але читання обох я розпочав значно пізніше, та й праці це читання вимагало від мене значно більше, ніж перше знайомство з Шопенгауером та Спінозою. Особливо важко давався мені Платон, якого я почав читати в добросовісному за вченістю, але на диво кострубатому з літературного погляду, незграбному "семінарському" перекладі Карпова (переклад ранніх діалогів у двотомнику Володимира Соловйова не одразу потрапив мені до рук)…

Таким чином, початкове ознайомлення з філософською літературою почалося в мене рано, ще в середній школі, і "застало" мене, по суті, зовсім ще до нього не підготовленим і тому часто безпорадним. Але накидався я на цю літературу хоробро і наполегливо, не боячись труднощів, не відступаючи перед ними…

Під час свого навчання у старших класах реального училища я вже давно читав і серйозні філософські твори… В міру просування від епохи до епохи і від країни до країни блиск корифеїв знання дедалі збільшувався за розмаїттям і силою. Коли я закінчив курс у реальному училищі і став студентом філологічного факультету, мої філософські

інтереси явно вже переважали в мені всі інші. Але мені навіть не спадало на думку, що я зможу стати колись філософом у професійному розумінні. Я захоплювався філософією, мене захоплювали проблеми, якими займалися Декарт, Гоббс, Спіноза, Мальбранш, Лейбніц, але філософія як наука здавалася мені такою, що стоїть значно вище моїх знань і моїх здібностей. Перші філологічні курси були цікавими, в чомусь захопливими, але дивувала і навіть лякала мене повна відсутність в їх професорів усякого, як мені здавалося, навіть сліду інтересів до філософії. Ніякого філософського Еросу!..

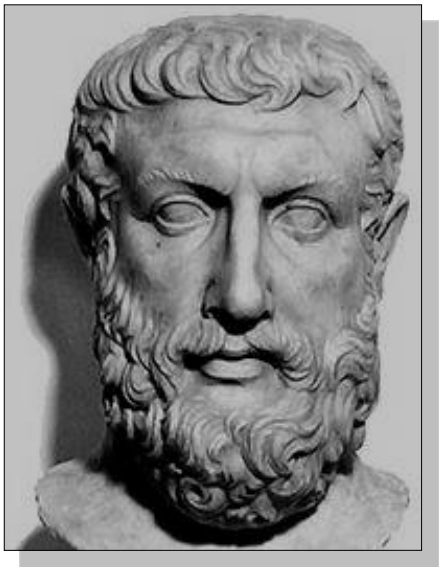
Вражало те, що в університетському викладанні філософії того часу було повне замовчування філософії марксизму. З ним навіть не полемізували. Його просто "не помічали", замовчували. В жодній лекції Ґілярова, Зіньківського, а пізніше – Спекторського, Якубаніса ми ні разу не чули навіть *імен* найвидатніших філософів-марксистів – ні Маркса, ні Енгельса, ні Плеханова, ані Леніна, не говорячи вже про Лафарга, Каутського та інших менших рангом. Для найвченіших, найосвіченіших професорів філологічного факультету марксистських філософів немовби й не існувало…

(Джерело: Український культурологічний альманах «Хроніка», 2000. – Вип. 37-38. – С. 586-605)

РОЗДІЛ ІІІ

ПРОБЛЕМА БУТТЯ У ФІЛОСОФІЇ

ПАРМЕНІД
(540 – 450 р. до н. е.)



***Парменід** – давньогрецький філософ, представник елейської школи. Вперше поставив питання про співвідношення буття й мислення. Парменід визначає буття як таке, що можна пізнати тільки розумом. Навіть мислячи небуття, ми вводимо його в ранг буття, бо воно в цей момент існує для самого мислення як його предмет. З іменем Парменіда в європейській філософії пов'язується поява ідеї про те, що всесвіт являє собою єдине ціле.*

ПРО ПРИРОДУ

Слово тебе изреку — склони же внимание слуха! —
Слово о том, какие пути предлежат разысканью.
Первый тебе указует: «Есть!» и «Не-быть — невозможно!»
Это — путь Убежденья, оно же вслед Истине правит.
Путь же второй указует: «Не есть!», «Не-быть — непременность!»
Этот путь — так я говорю — уводит в незнанье,
Ибо тебе ни уведать того, что не есть, невозможно,
Ни об этом сказать.

Мир истины

3

…мыслить и быть — не одно ли и то же?

4

Взглянь на то, что не рядом, но что на уме неотрывно, —
Ибо уму не рассечь сопричастности Бытного с Бытным.
Ни рассеяв его целиком во всяком порядке,
Ни воедино собрав.

6

Быть тому, чтоб сказать и помыслить Бытное. Ибо
Есть лишь «Быть», а Ничто — не есть: раздумай об этом!

Ибо я возбраняю тебе первый путь разыскания,
Но возбраняю и тот, по которому бродят невежды,
Люди о двух головах, в чьем сердце беспомощность правит
Праздно бредущим умом. Глухие они и слепые
Мечутся, ошеломясь, неспособное племя к сужденью,
Те, кому быть и не быть, — одно и то же и вместе
Не одно и то же: всему у них путь есть попятный.

7

Ибо ничем нельзя убедить, что Не-бытное может
Быть. Воздержи свою мысль от этой дороги исканий:
Пусть тебя на нее не толкнет бывалая свычность,
Чтобы лелеять невидящий глаз, полнозвонное ухо,
Праздный язык. Будь лишь разум судьей многоспорному слову,
Произреченному мной!

8

На этом пути остается
Только то, что Есть. На этом пути перед нами
Много примет у него: оно нерожденно, несмертно,
Цельно, единородно, недвижно, полнопредельно,
Не было и не будет, но есть, но ныне, но вкупе,
Слитно, едино.
Какое ему ты приищешь начало?
Как и откуда ему возрасти? Из Небытного Бытным
Я не дозволю его ни сказать, ни подумать: ни сказа
Нет, ни думы о том, что не есть. И какая потреба
Из ничего повелит ему стать — иль раньше, иль позже?
Нет: или только быть, или только не быть ему должно.
Точно так же из Бытного стать чему-то иному
Мощь Убежденья не даст. Оттого-то в крепчайших оковах
Держит Правда ее, ни в рожденье, ни в смерть не пуская.
Стало быть, нам осталось одно измыслить решенье:
Есть иль не Есть? Но нами уже решено неизбежно
Бросить неистинный путь, недоступный ни думе, ни сказу,
И на другой восступить путь, сущий и истинно сущий.
Как же Бытному в будущем стать? Как в прошлом начаться?
То, что было, — не есть; не есть и то, что в грядущем.

Вот и погасло Рожденье, и стала неслышима Гибель.
  Далее, всё подобно себе, потому — неделимо:
Нет нигде ничего ни больше, ни меньше, — слиянность
Не нарушима ничем. Всё единым исполнено Бытным,
Всё слиянно, что есть, Бытным к Бытному плотно приникнув.
  Так в пределах великих оков существует недвижно
То, чему нет ни конца, ни начала: и Смерть и Рожденье
Изгнаны, их отвела достоверная Истины сила.
Так, само в себе и само по себе пребывает
Бытное там, где оно неизменно лежит. Неизбежность
Мощная держит его, сжав кругом, в оковах предела,
Ибо тому, что Есть, невместна незавершенность.
С ней бы оно нуждалось во всем, а оно есть безнуждно.
      Мысль и цель этой мысли — одно: ведь ты не приищешь
Мысли без Бытности той, которая в ней изречется.
Ибо нет ничего и не будет на свете иного,
Кроме Бытного, кроме того, что Мойра в оковах
Держит недвижным и цельным. А все остальное — лишь имя,
Все, что смертные в вере своей как истину ставят,
Все, что есть и не есть, рождается и погибает,
Место меняет свое и меняет яркие краски.
  Так как оно — последний предел, то оно завершенно
Сразу со всех сторон, как тело круглого шара,
Вкруг середины всегда равновесного, ибо не нужно
Быть ему ни с какой стороны ни больше, ни меньше.
Ибо Небытного нет, чтоб сдержать его в этом стремленье,
Так же, как Бытного нет, чтобы сделалось больше иль меньше.
Бытное там или здесь: оно везде нерушимо,
Всюду равно себе, едино в суждением пределе.

(Джерело: Парменид О природе. Пер. М. Л. Гаспарова. Режим доступу: http://ancientrome.ru/antlitr/parmenid/parmen.htm)

ЖАН-ПОЛЬ САРТР
(1905 –1980)

У ПОШУКАХ БУТТЯ

І.Феномен

Сучасне мислення досягло відчутного прогресу в редукуванні сущого до серії певних проявів, які його репрезентують. Передбачалося таким чином подолати дуалізми, об які спіткалася філософія, і натомість утвердити монізм феномена. Чи ж вдалася ця спроба?

Перш за все, звісно, позбувалися дуалізму, який у сущому протиставляє внутрішнє зовнішньому. У сущого більше не існує зовнішнього, якщо під цим розуміти поверхневу оболонку, що приховувала б від погляду справжню природу об'єкта. А ця істинна природа, своєю чергою, якщо це має бути затаєна реальність речі, яку можна передчувати чи передбачати, але якої годі досягти, оскільки це – «внутрішнє» об'єкта, що досліджується,– така природа більше не існує. Феномени, що репрезентують суще – ані зовнішні, ані внутрішні, вони рівноцінні і на рівних співвідносяться з іншими феноменами, жоден із них не переважає. Скажімо, сила не є метафізичним потягом *(conatus)* невідомого виду, що приховується по той бік її проявів (прискорення, відхилення тощо); це – сукупність таких проявів. Таким же чином електричний струм не має таємної зворотного боку, це – лише сукупність фізико-хімічних процесів, які репрезентують його (електроліз, розжарення вуглецевої нитки, переміщення стрілки гальванометра тощо). Жоден із цих процесів сам собою не є достатнім, аби його розкрити. Одначе ніяка дія не натякає на щось інше, що було б *поза нею,* вона вказує лише на саму себе і цілісну серію. Очевидно, з цього випливає, що дуалізм буття і прояву більше не має легального статусу у філософії. Видимість відсилає до цілісної серії проявів, а не до прихованої реальності, яка мовби увібрала в себе все *буття* сущого. І видимість, зі свого боку, не є нестійкою маніфестацією цього буття. Доки ми могли вірити в існування ноуменальних реальностей, ми уявляли видимість як чистий негатив. Це було “те, що не є буттям”; видимість не має іншого буття, окрім буття ілюзії і помилки. Однак навіть таке буття було запозиченим, воно саме було видимістю, і найбільша трудність, яку

можна було зустріти, полягала в тому, щоб надати достатнього зчеплення й існування видимості, щоб вона сама не розчинилася у глибині нефеномеиального буття. Але якщо ж одного разу ми втекли від того, що Ніцше назвав “ілюзією світу-поза-сценою”, і якщо ми більше не віримо в буття-поза-видимістю, тоді проявлене стає цілком позитивним, і його сутністю є “явлене”, яке більше не протистоїть буттю, а, навпаки, стає його мірилом. Оскільки буття сущого – це якраз те, що воно *проявляє.* Отже, ми підійшли до ідеї *феномена,* якраз такого, як, наприклад, у “феноменології” Гусерля чи Ґайдегера, феномена, або відносного-абсолюта. Відносність феномена залишається, оскільки “з'явлення”, по суті, припускає присутність когось, для кого щось з'являється. Однак він не має подвійної відносності кантівського Erscheinung[109]. Він не вказує з висоти свого становища на якесь справжнє буття, яке для нього могло б бути абсолютним. Те, чим він є, існує для нього абсолютно, оскільки він себе проявляє так, *як він є.* Феномен може бути вивчений і описаний як такий, оскільки йому властиве *абсолютне вказування на самого себе.*

Відразу ж руйнується і дуалізм потенційного й актуального. Все перебуває в актуальному. Поза актуальним не існує нічого потенційного, ані hexis (досвідченості), ані сили. Ми, наприклад, відмовляємося розуміти під словом “геній” (у тому смислі, в якому говоримо, що Пруст “мав геніальність”, або що він “був” генієм), якусь особливу здатність продукувати певні твори, яка повністю не вичерпується тим, що він зробив. Геній Пруста полягає не в його творах, розглянутих ізольовано, не у суб'єктивній здатності продукувати їх, це – творчість як цілісна маніфестація особистості. Ось чому ми, зрештою, так само можемо відкинути дуалізм видимості і сутності. Видимість не приховує сутність, а виявляє її, вона *є* ця сутність. Сутність існуючого не є більше властивістю, зануреною в порожнину цього існуючого, вона – закон вияву, що панує над послідовністю виявів, першопричина цієї серії. Номіналізму Пуанкаре, котрий визначав фізичну реальність (наприклад, електричний струм) як *суму* її різних репрезентацій, Дюем правомірно протиставив свою власну теорію, що спирається на поняття *синтетичної єдності* цих маніфестацій. Звичайно, феноменологія – це щось інше, ніж номіналізм. Але, зрештою, сутність, як першооснова серії, є лише зв'язком

[109] Проявлене, зовнішнє, зовнішній вигляд (нім.)

проявів, тобто вона сама – прояв. Сказане пояснює, як можна мати інтуїцію сутностей (приміром, *Wesenschau* Гусерля). Феноменальне буття виявляє саме себе; воно виявляє і свою сутність, і своє існування, і це не що інше, як добре пов'язана серія його проявів.

Чи означає це, що, зводячи існуюче до його виявів, ми досягли успіхів у подоланні всіх дуалізмів? Радше здається, що ми їх перетворили на новий дуалізм: скінченного та нескінченного. Справді, суще не може бути зведеним до *скінченної* серії виявів, оскільки кожен із них має відношення до суб'єкта, який постійно змінюється. Коли *об'єкт* здатний розкривати себе лише через окремий Abschattung[110], то один лише факт буття *суб'єкта* передбачає можливість існування різноманітних точок зору *на* цей Abschattung. Цього досить, щоб при розгляді Abschattung множити його до нескінченності. Окрім того, якби серія виявів була скінченною, то це означало б, що перші вияви не мали б змоги *знову виявитися,* що абсурдно, або що вони можуть бути дані одночасно, відразу, що є ще більшим абсурдом. Справді, зрозуміймо, що наша теорія феномена замінила *реальність* речі *об'єктивністю* феномена і що вона заснувала останню посиланням на нескінченність. Реальність цієї чашки полягає в тому, що вона е тут і що вона *не є* я. Ми виразили б це, сказавши, що серія її виявів пов'язана з певним *законом,* який не залежить від моєї примхи. Однак вияв, зведений до самого себе і без посилання на ту серію, частиною якої він є, може бути лише інтуїтивною і суб'єктивною повнотою: певним способом, яким суб'єкт вражено. Якщо феномен повинен розкрити себе *трансцендентуючим,* то необхідно, щоб сам суб'єкт трансцендептував видимість у напрямі до цілісної серії, якимось членом якої він є. Він мусить осягнути червоне крізь своє сприйняття червоного. Під червоним тут мається на увазі закон серії (електричний струм через електроліз тощо). Проте якщо трансцендентність об'єкта ґрунтується на необхідності для видимості завжди примушувати себе трансцендентувати, то звідси випливає, що об'єкт у принципі постулює серію своїх проявів як нескінченну. Таким чином, видимість, яка є *кінечною,* сама вказує на свою скінченність, але водночас для того, щоб бути схопленою у вигляді "вияву-того-що-виявляється", вона вимагає, щоб її перевищили в напрямі до нескінченності. Ця нова опозиція

[110] Відтінок, нюанс (нім.)

“скінченності і нескінченності”, або краще – “нескінченності в скінченності”, заміщає дуалізм буття і вияву: справді, те, що з'являється,– це лише *аспект* об'єкта, а об'єкт є цілком *усередині* цього аспекту і цілком поза ним. Він є цілком *усередині,* тому що він проявляє себе *в* цьому аспекті: він вказує на самого себе як на структуру цього вияву, яка водночас є підставою серії. Об'єкт є цілком *ззовні,* оскільки сама серія ніколи не з'явиться й не може з'явитися. Таким чином, зовнішнє знову протистоїть внутрішньому, а буття-яке-не-з'являється – виявленому. Так само певна “потенція” повертається для того, щоб розташуватися у феномені і надати йому відповідної трансцендентності: потенція бути розгорнутою в серію реальних чи можливих проявів. Геніальність Пруста, якщо навіть звести її до створених ним праць, не дорівнює нескінченності можливих точок зору, які можна буде побудувати щодо його твору і які одержать назву “невичерпності” прустовської творчості. Однак ця невичерпність, що натякає на трансцендентність і посилається на нескінченність, чи не є вона “досвідченістю” *(hexsis)* стосовно об'єкта саме на той момент, коли хтось сприймає його? Нарешті, ця сутність радикальним чином відрізана від індивідуальної видимості, яка її виявляє, хоча за принципом вона є те, що повинно мати здатність виявляти себе через нескінченну серію індивідуальних маніфестацій.

Отже, чи набули ми щось чи втратили, замінивши розмаїття опозицій єдиним дуалізмом, на якому всі вони ґрунтуються? Незабаром ми це побачимо. На цей момент перший результат “теорії феномена” полягає в тому, що виявлене не співвідноситься з буттям так, як кантівський феномен співвідносився з ноуменом. Оскільки за проявленим нема нічого й оскільки воно вказує лише на самого себе (і цілісну серію виявів), то воно не може *спиратися* ні на яке інше буття, окрім власного, воно не може бути тонесенькою плівкою “ніщо”, яка відділяє буття-суб'єкт від буття-абсолюту. Якщо сутністю прояву є “*проявлення” (paraitre),* яке більше вже не протистоїть якомусь іншому *буттю,* то цілком правомірно постає проблема *буття цього виявлення.* Це і є та проблема, якою ми будемо тут займатися і яка буде відправним пунктом у нашому дослідженні буття і ніщо.

II. Феномен буття і буття феномена

Виявлене не підтримується жодним сущим, відмінним від нього: воно має своє власне буття. Отже, найпершим буттям, на яке ми натрапляємо в нашому онтологічному дослідженні, це – буття вияву. Чи воно саме є проявом? На перший погляд, здається що так. Феномен – це те, що виявляє себе, і буття відповідним чином маніфестує себе в усьому, оскільки ми можемо про нього говорити й оскільки ми маємо щодо нього певне розуміння. Отже, мусить існувати якийсь *феномен буття*, прояв буття як такий. Що його можна описати. Буття має розкриватися нам через якийсь різновид безпосереднього доступу – у нудьзі, нудоті тощо, а онтологія буде описом феномена буття таким, яким він себе розкриває, тобто без посередника. Проте до будь-якої онтології слід поставити попереднє запитання: чи таким же чином феномен буття досягає ідентичності з буттям феноменів? Або, іншими словами, буття, яке *виявляє себе для мене, яке з'являється мені, чи має воно ту ж саму природу, що й буття сущих, котрі з'являються мені?* Здається, тут немає труднощів: Гусерль показав, як завжди залишається можливою ейдетична редукція; тобто як завжди можна перейти від конкретного феномена до його сутності, а для Гайдегера людська реальність є Онико-онтологічною, тобто вона завжди може перевищити феномен у напрямку до свого буття. Але перехід від сингулярного об'єкта до сутності – це перехід від гомогенного до гомогенного. Чи таким є процес переходу від сущого до феномена буття? Перевищити суще в напрямі до феномена буття, чи означає це перевищити його в напрямі до *свого* буття, так само як перевищують частковий різновид червоного в напрямі до своєї сутності? Придивімося до цього уважніше.

У частковому об'єкті повсякчас можна розрізнити такі якості, як колір, запах тощо. І, виходячи з них, завжди можна визначити сутність, на яку вони вказують, так само як знак вказує на своє значення. Сукупність "об'єкт-сутність" утворює організоване ціле: сутність не є в об'єкті, вона є сенсом об'єкта, підставою серії проявів, які розкривають його. Але буття не є ані якістю об'єкта, що сприймається разом з *іншими*, ані сенсом об'єкта. Об'єкт не відсилає до буття як до значення: наприклад, було б неможливо визначити буття як *присутність*, оскільки *відсутність* також розкриває буття, бо не бути *тут* усе ще означає бути. Об'єкт не *володіє* буттям, а його існування – то не є участь у бутті і не якийсь інший вид

відношення. Він є. Це – єдина можливість визначити спосіб його буття, оскільки об'єкт не приховує буття, ба, більше, і не розкриває його: він не приховує його, оскільки було б марним намагатися відсунути певні якості сущого для того, щоб виявити буття позаду них, буття однаковою мірою є буттям їх усіх. Об'єкт не розкриває буття, оскільки було б даремним звертатися до об'єкта для того, щоб осягнути його буття. Існуюче є феноменом, тобто воно позначає себе як організовану цілісність якостей. Себе, а не своє буття. Буття є просто передумовою всіх виявів: воно є буттям-для-вияву *(etre-pour-devoiler),* а не виявленим буттям *(etre devoile).* Отже, що означає це перевищення до онтологічного, про яке говорив Гайдегер? Напевно, я можу переважати цей стіл або цей стілець у їхньому бутті і порушити питання про буття-стола або буття-стільця[111]. Проте в ту саму мить, коли я відвертаю свої очі від стола-феномена задля того, щоб зафіксувати буття-феномен, котре тепер не є передумовою будь-якого прояву, але яке саме є чи- мось виявленим, якимось явищем, і як таке своєю чер- гою потребує якогось буття, на основі якого воно могло б себе розкривати.

Якщо буття феномена не знаходить вирішення в феномені буття і якщо, незважаючи на це, ми не можемо щось *сказати* стосовно буття, не звертаючись до цього феномена буття, то тоді насамперед треба встановити точне відношення, яке пов'язує феномен буття з буттям феномена. Ми зможемо це зробити легше, якщо візьмемо до уваги, що загальний підсумок попередніх зауважень безпосередньо стимулювався виявами інтуїції щодо феномена буття. Розглядаючи *небуття* як передумову вияву, а буття як вияв, який може бути зафіксований у поняттях, ми передусім зрозуміли, що знання саме по собі неспроможне дати підставу для буття, тобто, що буття феномена годі звести до феномена буття. Словом, феномен буття є "онтологічним" у тому сенсі, в якому називають *онтологічним* доведення св. Ансельма і Декарта. Він – поклик буття; як феномен він потребує якоїсь основи, що є трансфеноменальною. Феномен буття вимагає трансфеноменальності буття. Це не означає, що буття перебуває утаєним *за* феноменами (ми бачили, що феномен не приховує буття), ані що феномен є видимістю, яка відсилає до певного виду буття (це якраз *як видимість* феномен існує,

[111] Або "...питання про столо-буття або стільце-буття".— *Перекл.*

тобто він сам указує на основу буття). Виходячи з попередніх міркувань, ми маємо взяти до уваги те, що буття феномена (хоча і є співіснуючим з феноменом) повинно уникати феноменальної передумови (яка існує лише доти, доки вона себе виявляє) і що, отже, воно виходить за межі і обґрунтовує знання, яке ми маємо про нього.

(Сартр Ж.-П. Буття і ніщо: Нарис феноменологічної онтології / Пер. з фр. В. Лях,. П. Таращук. – К. : Основи, 2001. – С. 7–13)

ПАУЛЬ ТІЛЛІХ

(1886 – 1965)

***Пауль Тілліх** – німецько-американський протестанський теолог і філософ. Прагнув створити універсальну "теологію культури", покликану виявити конкретний релігійний досвід, який знаходиться в основі культури у всіх її виявленнях. Філософська теологія Тілліха прагне співвіднести між собою Одкровення і історичну ситуацію, у які Бог відкриває себе людині ("кайрос"), християнську віру і світську культуру XX ст., щоб переосмислити основні поняття християнської традиції.*

МУЖНІСТЬ БУТИ. НЕБУТТЯ І ТРИВОГА

Мужність – це самоутвердження "наперекір", а саме наперекір тому, що перешкоджає завадити Я утвердити самого себе.

Різні напрямки "філософії життя" (на відміну від стоїчних та неостоїчних вчень про мужність) всерйоз і з позиції утвердження, а не заперечення звернулися до того, чому протистоїть мужність. Адже якщо буття описується за допомогою таких понять, як життя, чи процес, або ж становлення, то з онтологічної точки зору небуття – це така ж основоположна категорія, як і буття. Визнання цього факту не передбачає рішення того, що слід вважати первинним – буття чи небуття, проте примушує розглядати небуття, як одне із основних понять онтології. Кажучи про мужність, як про ключове для розуміння самого буття

поняття, пасувало б відзначити, що, відкривши цим ключем двері буття, ми виявляємо за цими дверима і буття, і заперечення буття, а також їх єдність.

Небуття – це одне із найскладніших і найбільш вживаних у філософії понять. Парменід зробив спробу усунути це поняття, як таке. Але заради цього йому довелося пожертвувати життям. Демокріт повернувся до цього поняття і ототожнив небуття з порожнечею для того, аби зробити рух мислимим. Платон використовував поняття небуття, оскільки без нього протиставлення існування і чистих сутностей є незбагненним. Розпізнавання матерії і форми в Арістотеля передбачало небуття. Саме воно допомогло Плотіну описати те, як людська душа втрачає саму себе, і воно допомогло Августину дати онтологічне тлумачення людського гріха. Псевдо-Діонісій Ареопагіт поклав небуття в основу свого містичного вчення про Бога. Якобу Бьоме, протестантському містикові і предтечі "філософії життя", належить класичне твердження про те, що все сутнє вкладається у Так і Ні. Небуття допускається як в ученні Ляйбніца про кінцевість і зло, так і в Кантовому аналізі кінцевого характеру категоріальних форм. Діалектика Гегеля вважає заперечення рушійною силою в природі та історії; а представники "філософського життя", починаючи від Шеллінґа і Шопенґауера, застосовують поняття "воля" як основну онтологічну категорію, оскільки саме воля має властивість заперечувати саму себе, не втрачаючи себе. Поняття процесу і становлення у Берґсона і Вайтхеда передбачають небуття поряд із буттям. Сучасні екзистенціалісти, особливо Гайдеґґер і Сартр, розмістили небуття (Das Nichts, le neant) в самому центрі своєї онтології; Бердяєв, йдучи вслід за Діонісієм і Бьоме, розробив онтологію небуття, яка обґрунтовує "меонічну свободу" для Бога і людини. Розглядаючи роль небуття у філософії, слід враховувати і релігійний досвід, який свідчить про минущість всього сотвореного і про владу «демонічного» в людській душі та історії. У біблейській релігії ці заперечення посідають важливе місце, хоча і суперечать вченню про творіння. А демонічне, антибожественне начало, яке, однак, бере участь у божественній силі, заявляє про себе у найдраматичніших епізодах біблейських оповідей…

Якщо задати питання про те, яким чином небуття співвідноситься із самим буттям, то відповідь може бути лише метафоричною: буття "охоплює" як само себе, так і небуття. Буття несе небуття "всередині"

себе, як те, що вічно є присутнім і вічно долається в процесі божественного життя. Основа всього сущого – це не мертва тотожність без руху і становлення, а жива творчість. Ця основа творчо утверджує себе, завжди перемагаючи своє власне небуття. У суті своїй вона є зразком самоутвердження будь-якої кінцевої істоти і джерело мужности бути.

Мужністю переважно називають здатність душі перемагати страх. А відповідь на питання, що таке страх, видавалася очевидною і не вартою подальшого дослідження. Однак, упродовж останніх десятиліть глибинна психологія, взаємодіючи з екзистенціалістською філософією, чітко розділила страх і тривогу й дала точніше визначення кожному із цих понять. Сучасні соціологічні дослідження показали, що тривога – важливий феномен психології групи. Література і мистецтво перетворили тривогу в один із основних елементів своїх творів, причому це проявляється як на рівні змісту, так і на рівні стилю. У результаті щонайменше освічені верстви суспільства дійшли до усвідомлення власної тривоги, а образи і символи, що виражають тривогу, проникли в суспільну свідомість…

Отож, онтологія мужности повинна містити онтологію тривоги, оскільки вони взаємозв’язані. І цілком можливо, що саме в онтології мужности яскравіше проявляться деякі найважливіші риси тривоги. Насамперед, про природу тривоги можна стверджувати наступне: тривога – це стан, в якому буття усвідомлює можливість свого небуття. Те саме твердження у коротшій формі звучало б так: тривога – це екзистенційне усвідомлення небуття. Визначення “екзистенційне” вказує тут на те, що тривогу породжує зовсім не абстрактне знання про небуття, а усвідомлення того, що небуття складає частину власного буття людини. Тривогу породжує не думка про те, що все має минущий характер, і навіть не переживання смерти близьких, а вплив всього цього на приховане усвідомлення неминучости нашої смерти. Тривога – це скінченність, яку переживає людина, як свою власну скінченність. Такою є вроджена тривога, властива людині, як людині і – певним чином – всім живим істотам. Це тривога небуття, усвідомлення власної скінченности як скінченности.

Взаємозалежність страху і тривоги

Тривога і страх мають спільну онтологічну основу, проте насправді вони різні. Це загальновідомий факт, але про нього вже стільки було сказано, що це може викликати зворотну реакцію, спрямовану супроти не тільки деяких перебільшень, але й істинної відмінности. Страх, на відміну від тривоги, має певний об'єкт (із цим погоджується багато дослідників); цей об'єкт можна зустріти, проаналізувати, побороти, витерпіти. Людина може впливати на цей об'єкт і, впливаючи на нього, брати співучасть у ньому – навіть якщо формою співучасти є боротьба. Таким чином, людина може прийняти цей об'єкт всередину свого самоутвердження. Мужність може зустріти будь-який об'єкт страху, саме тому, що він є об'єктом, а це робить можливою співучасть. Мужність може прийняти в себе страх, викликаний яким-небудь об'єктом, оскільки цей об'єкт, яким би страшним він був, однією своєю гранню бере участь в нас, а ми – через цю грань – беремо участь в ньому. Сформулювати це можна наступним чином: доти, поки існує "об'єкт" страху, любов (в розумінні "співучасть") здатна перемогти страх.

Проте з тривогою все складається інакше, оскільки в тривоги немає об'єкта, а точніше – виразимо це за допомогою парадоксу – її об'єкт є запереченням будь-якого об'єкта. Саме тому співучасть, боротьба і любов відносно цього об'єкта є неможливими. Людина, охоплена тривогою, повністю віддана їй і позбавлена всякої опори, доки це чиста тривога. Безпомічність, яка виникає в стані тривоги, можна спостерігати як у тварин, так і в людини. Вона виражається в дезорієнтації, неадекватних реакціях, відсутности "інтенціональности" (тобто зв'язку з осмисленим змістом знання і волі). Таку незвичайну поведінку викликано тим, що відсутній об'єкт, на якому міг би зосередитися суб'єкт, який перебуває у стані тривоги. Єдиний об'єкт, – це сама загроза, а не джерело загрози, тому що джерело загрози –"ніщо". Однак виникає запитання: чи це загрозливе "ніщо" не є невідомою, невпізнаною формою справжньої тривоги? Хіба тривога не припиняється у той момент, коли з'являється якийсь відомий об'єкт страху? У такому випадку тривога була би страхом перед невідомим. Але таке пояснення тривоги є недостатнім. Адже існує безліч сфер невідомого (у кожної людини вони різні), які сприймаються без жодної тривоги. Річ у тім, що невідоме, яке породжує тривогу, є

особливим невідомим. За самою своєю природою воно не може стати відомим, оскільки є небуттям.

Страх і тривога розпізнавані, але нероздільні. Вони іманентно властиві одне одному. Жало страху – тривога, тривога ж прагне стати страхом. Страх – це боязнь чого-небудь, наприклад, страждання, відкидання особою чи групою, втрати чогось чи когось, моменту смерті. Але перед обличчям тривоги, якою сповнені ці явища, людина боїться не самого заперечення, яке ці явища несуть у собі. Її тривожить те, що, ймовірно, приховано за цим запереченням. Яскравий приклад – і дещо більше, ніж просто приклад, – це страх смерти. Якщо це "страх", то його об'єкт – передчуття смертельного захворювання чи нещасного випадку, передсмертних страждань і втрати всього. Якщо це "тривога", її об'єкт – абсолютна невідомість стану "післясмерті", небуття, яке залишиться небуттям, навіть якщо наповнити його образами із нашого нинішнього досвіду. Передбачення того, що ймовірно очікує нас за порогом смерти і перетворює у боягузів, описане у монолозі Гамлета "Бути чи не бути", страшне не конкретним змістом, а своєю здатністю символізувати загрозу небуття – того, що релігія називає "вічною смертю". Символи пекла у Данте породжують тривогу не своєю об'єктивною образністю, а тому, що вони виражають те "ніщо", сила якого переживається у тривозі вини.

Мужність, оперта на співучасть і любов, могла б зіткнутися із кожною з описаних в "Пеклі" ситуацій. Але суть у тому, що це неможливо; іншими словами, вони суть не реальні ситуації, а символи безоб'єктивности, небуття.

Страх смерти вносить елемент тривоги у будь-який инший вид страху. Тривога, на яку не вплинув страх перед конкретним об'єктом, тривога у всій своїй оголеності – це завжди тривога крайнього небуття. На перший погляд, тривога – це хворобливо сприйнята неспроможність справитися із загрозою, що криється у певній ситуації. Однак детальніший аналіз показує, що тривога з приводу будь-якої певної ситуації передбачає тривогу з приводу людської ситуації як такої. Саме тому тривога неспроможности зберегти власне буття лежить в основі всякого страху і створює страшне в страху. Тому в момент, коли душу людини долає «гола тривога», колишні об'єкти страху перестають бути означеними об'єктами. Вони виявляються тим, чим почасти були й до того, а саме симптомами основоположної тривоги людини. Вони вже

невразливі, як такі, навіть якщо вести проти них найбільш мужню боротьбу.

Ця ситуація примушує суб'єкта у стані тривоги строго визначати об'єкти страху. Тривога намагається перетворитися в страх, оскільки мужність готова його зустріти. Кінцева істота не здатна терпіти голу тривогу більше однієї миті. Ті, хто пережив схожі моменти, – скажімо, містики, які прозріли у "ніч душі", чи Лютер, охоплений відчаєм через приступи демонічного, або ж Ніцше-Заратустра, який пережив "велику відразу", – оповідали про немислимий жах голої тривоги. Позбутися цього жаху, як правило, допомагає перетворення тривоги в страх перед чимось, не має значення перед чим. Людська душа – це не лише фабрика ідолів (як зазначав Кальвін), це також і фабрика страху: перша потрібна для того, щоб заховатися від Бога, друга – щоб заховатися від тривоги. Між цими двома властивостями людської душі існує взаємозв'язок. Адже зустріч з Богом, який дійсно є Богом, означає також зустріч із абсолютною загрозою небуття. "Голий абсолют" (скористаємося висловом Лютера) породжує "голу тривогу", а вона означає припинення всякого завершеного самоутвердження і не може бути об'єктом страху і мужности. Однак всякі спроби перетворити тривогу в страх марні. Усунути основоположну тривогу завершеного буття, викликану загрозою небуття, неможливо. Ця тривога властива самому існуванню.

Типи тривоги. Три типи тривоги і природа людини

Небуття залежить від буття, яке воно відкидає. Ця "залежність" означає наступне. По-перше, вона вказує на онтологічний пріоритет буття над небуттям На це вказує сам термін "небуття", і це логічно необхідно. Не було би жодного заперечення, якщо б йому не передувало твердження, яке можна заперечувати. Зрозуміло, що можна описати буття з точки зору небуття і можна оправдати такий опис, вказавши на дивовижний дораціональний факт: існує щось, а не ніщо. Можна було б сказати, що "буття – це заперечення початкової ночі небуття". Але в цьому випадку слід уявити собі, що таке первинне "ніщо" не було б ані нічим, ні чимось, і що воно стає нічим лише у протиставленні чомусь; инакше кажучи, онтологічний статус небуття як небуття залежить від буття. По-друге, небуття залежить від особливих властивостей буття. Само по собі небуття не володіє ні властивостями загалом, ані різноманітністю властивостей. Але небуття набуває їх у відносинах з буттям. Природа заперечення буття

визначена тією стороною буття, яка заперечується. Тому стає можливим говорити про властивості небуття і, відповідно, про типи тривоги.

До цього часу ми застосовували термін “небуття”, не вводячи розмежувань, у той час, як, при розгляді мужности ми виділили декілька форм самоутвердження. Вони відповідають різним формам тривоги і стають зрозумілими лише при співставленні з ними. Я пропоную розрізняти три типи тривоги відповідно до трьох сфер, де небуття загрожує буттю. Небуття загрожує онтичному самоутвердженню людини: відносно – у виді долі, абсолютно – у виді смерти. Воно загрожує духовному самоутвердженню людини: відносно – у виді порожнечі, абсолютно – у виді відсутности змісту. Воно загрожує моральному самоутвердженню людини: відносно – у виді вини, абсолютно – у виді осуду. Тривога є усвідомленням цієї потрійної загрози. Так виникають три форми тривоги: тривога долі і смерти (або просто – тривога смерти), тривога порожнечі і втрати змісту (чи просто – тривога відсутности змісту), тривога вини і осуду (чи просто – тривога осуду). Тривога в цих трьох формах екзистенційна тому, що вона притаманна існуванню, як такому, а не є аномальним станом душі, як, наприклад, невротична (і психотична) тривога. Природу невротичної тривоги і її співвідношення з екзистенційною тривогою ми розглянемо в іншій главі. Наразі ми звернемося до трьох форм екзистенційної тривоги, причому спершу розглянемо їх роль в житті індивіда, потім їхні соціальні прояви в окремі періоди історії західної цивілізації. Однак варто відзначити, що відмінність типів зовсім не означає їх взаємовиключність. Скажімо, мужність бути, властива давнім стоїкам, перемагає не лише страх смерти, але й загрозу відсутности змісту. Ми з’ясували, що Ніцше, якому найбільшою мірою властива тривога відсутности змісту, кидає пристрасний виклик тривозі смерти та осуду. Всі представники класичної християнської теології розглядали смерть і гріх, як союзників, з якими покликана боротися мужність віри. Три форми тривоги (і мужности) іманентно притаманні одне одному, але, як правило, одна з них панує.

Тривога долі і смерть

Саме через долю та смерть небуття загрожує нашому онтичному самоутвердженню. Слово “онтичний”, утворене від грецького “сущий”, в даному випадку означає основоположне самоутвердження істоти просто на рівні його існування (слово “онтологічний” означає філософський

аналіз природи буття). Тривога долі і смерти – найбільш основоположна, найбільш універсальна і невідворотна. Будь-які спроби довести її неспроможність позбавлені глузду. Навіть якщо б так звані докази «безсмертя душі» володіли доказовою силою (якою насправді вони не володіють), то на рівні існування вони все ж були б непереконливими, оскільки на цьому рівні кожен усвідомлює повноту втрати самого себе, передбачену біологічним вмиранням. Нерафінована душа інстинктивно розуміє те, що формулює витончена онтологія: реальність володіє основоположною структурою, заснованою на кореляції Я-світ. Із зникненням однієї з частин цієї структури (світу) инша частина (Я) також зникає, і в результаті залишається тільки їхня єдина основа, але не структурна кореляція. Неодноразово відзначалося, що тривога смерти зростає мірою розвитку індивідуалізації і що члени колективістських культур менше піддаються цьому типу тривоги. Це вірне спостереження, однак не слід на його основі робити висновок про відсутність в колективістських культурах основоположної тривоги смерти. Відмінність колективізму від більш індивідуалізованих цивілізацій зумовлена особливим видом мужности, який властивий стійкому колективізму і який змітає тривогу смерти. Але вже той факт, що мужність повинна творитися багатьма внутрішніми і зовнішніми (тобто психологічними і ритуальними) діями та символами, свідчить про те, що навіть колективізм змушений долати цю основоположну тривогу. Якщо не враховувати цю тривогу, нехай лише потенційну, то неможливо пояснити існування війни і карного права у колективістських суспільствах. Якби не існувало страху смерти, то закон чи могутній супротивник не здавались би джерелом загрози, а це абсолютно не так. Людина у своїй сутності людини, незалежно від цивілізації, до якої вона належить, з тривогою усвідомлює загрозу небуття і потребує мужности наперекір їй утверджувати себе.

Тривога смерти – це те, що постійно стоїть за тривогою долі. Адже загроза онтичному самоутвердженню людини – це не лише абсолютна загроза смерти, але й відносна тривога долі. Зрозуміло, що тривога смерти накладає відбиток на всяку конкретну тривогу і надає їй граничної серйозности. Однак конкретна тривога певною мірою незалежна і деколи здатна на безпосередніший вплив, ніж сама тривога смерти. Термін «доля» вказує на те, що властиве всякій конкретній тривозі із цієї групи: її випадковий характер непередбачуваність, неспроможність виявити її

зміст і мету. Цю загальну властивість можна описати в термінах категорійної структури нашого досвіду. Можна показати, що наше буття у часі випадкове, що ми існуємо у відрізку часу, який випадково розпочинається і випадково закінчується. Який заповнений досвідом, випадковим якісно і кількісно. Можна показати, що наше просторове буття (наше перебування в певному місці, дивина цього місця, незважаючи на його звичність) випадкове. Можна виявити випадковий характер і нас, і тієї точки, з якої ми дивимось, тобто всього нашого світу. Адже і ми, і увесь наш світ могли би бути зовсім инакшими: випадковість усього оточення породжує тривогу з приводу нашого просторового існування. Як на рівні минулого, так і на рівні сучасного, можна виявити випадковий характер причинно-наслідкових зв'язків, у яких бере участь людина, випадковий характер пертурбацій нашого світу і прихованих у глибинах власного Я сил. «Випадковий» не означає причинно невизначений, але означає, що визначальні сили нашого існування не володіють крайньою необхідністю. Їх задано, проте їх неможливо вивести логічно. Нас випадково втягнуто в мережу причинно-наслідкових відносин. Випадковим чином ці відносини визначають кожну мить нашого життя і викидають нас із життя в останню мить.

Доля – це царство випадковостей, а тривога з приводу долі ґрунтується на усвідомленні скінченної істоти своєї повної випадковости і відсутности крайньої необхідности. Долю зазвичай ототожнюють з необхідністю, яку розуміють як неуникну причинну визначеність. Однак, зовсім не причинна необхідність, а відсутність крайньої необхідности, ірраціональність, непроникний морок долі перетворюють долю в джерело тривоги.

Отже, загроза небуття, якщо небуття загрожує онтичному самоутвердженню людини, – це абсолютна загроза смерти і відносна загроза долі. Проте, відносна загроза стає загрозою лише тому, що за нею приховується абсолютна загроза. Доля не могла би бути джерелом невідворотної тривоги, якби за нею не ховалася смерть. А смерть стоїть за долею і її випадковостями не тільки в останню мить, коли нас викидає з існування, але і у будь-який момент існування. Небуття всюдисуще, воно породжує тривогу навіть там, де безпосередня тривога смерті відсутня. Небуття стоїть за нашим досвідом, у якому ми осягаємо, що ми, як і все суще, втягуємося із минулого в майбутнє, і всякий момент часу зникає

навіки. Небуття стоїть за ненадійністю і безпритульністю нашого соціального та індивідуального існування. Небуття стоїть за тими ударами, яких слабкість, хвороби і нещасні випадки завдають по нашій тілесній і духовній силі буття. Доля актуалізується у всіх цих формах, і через них тривога небуття захоплює нас. Ми намагаємося перетворити тривогу в страх і мужньо зустріти об'єкти, які приховують в собі загрозу. Иноді нам це вдається, однак ми усвідомлюємо, що тривогу породжують не об'єкти, з якими ми боремося, а людська ситуація, як така. І тоді виникає запитання: а чи існує мужність бути, мужність утверджувати себе всупереч тому, що загрожує онтичному самоутвердженню людини?

Тривога порожнечі і відсутности змісту

Небуття загрожує людині і її цілісності, тому воно загрожує її духовному самоутвердженню так само, як воно загрожує її онтичному самоутвердженню. Духовне самоутвердження здійснюється тоді, коли людина творчо живе в різних сферах смислу. Слово «творчо» означає тут не вроджену здатність, властиву генієві, а життя у безпосередній дії і протидії відносно понять культури. Для того, щоб займатися духовною творчістю, не обов'язково бути «творцем» – художником, вченим чи державним діячем; необхідно володіти здібністю до осмисленої співучасти в їх творіннях. Така співучасть є творчістю тою мірою, якою вона змінює те, в чому творча особа бере участь, навіть якщо ця зміна незначна. Яскравий приклад такої співучасти – творче перетворення мови, яке відбувається в результаті взаємодії творчости поета чи письменника і всіх тих, на кого він прямо чи опосередковано впливає і хто безпосередньо на неї реагує. Той, що творчо живе всередині смислів, утверджує себе як учасника цих смислів. Він утверджує себе як такого, що творчо сприймає і перетворює реальність. Він любить себе тому, що він бере участь у духовному житті і любить його смисл. Він любить його тому, що це – суть його власного виконання і вона актуалізується в ньому. Вчений любить також істину, яку він відкриває, і себе самого тою мірою, якою він її відкриває. Він опирається на зміст власного відкриття. Саме це людина може назвати «духовним самоутвердженням». Навіть якщо сама вона нічого не відкрила, а лише бере участь у відкритті, то все ж духовно самоутверджується.

Схожий досвід передбачає, що духовне життя сприймається всерйоз і зумовлене крайнім інтересом людини. А це передбачає, у свою чергу, що

в ній і через неї проявляє себе крайня реальність. Якщо духовному життю не властивий такий досвід, то йому загрожує небуття, яке, намагаючись зруйнувати духовне самоутвердження, виступає в двох формах – порожнечі і відсутности змісту (беззмістовности).

Термін “беззмістовність” ми уживаємо для означення абсолютної загрози небуття духовному самоутвердженню, а термін “порожнеча” – для означення відносної загрози цього типу. Вони відрізняються тою ж мірою, якою відрізняються загроза смерти і тривога перед обличчям долі. За порожнечею ховається беззмістовність, як смерть ховається за зиґзаґами долі.

Тривога відсутности смислу – це тривога з приводу втрати крайнього інтересу. Втрати того смислу, що надає смисл усім смислам. Ця тривога пробуджується при втраті духовного центру, при втраті відповіді, нехай навіть символічної і опосередкованої, на питання про смисл існування.

Тривога порожнечі пробуджується тому, що небуття загрожує окремим смислам духовного життя. Вірування руйнуються в результаті зовнішніх подій чи внутрішніх процесів: людина відрізана від творчої співучасти у певній культурній сфері; вона жорстоко розчарована у тому, що раніше пристрасно стверджувала; її відданість одному об’єктові змінюється відданістю іншому, а потім третьому, оскільки смисл кожного з них пропадає, а творчий ерос перетворюється в байдужість чи огиду. Можна спробувати все, але ніщо не принесе задоволення. Зміст традиції, нехай і величної, прославленої чи колись любої, втрачає здатність бути змістовним нині. А сучасна культура ще менше здатна запропонувати зміст. Охоплена тривогою людина відвертається від всіх конкретних змістів у пошуках крайнього змісту; та в результаті вона з’ясовує, що саме втрата духовного центру призвела до зникнення смислу з окремих змістів духовного життя. Однак цільово сотворити духовний центр неможливо, і будь-яка спроба такого ґатунку породжує ще глибшу тривогу. Тривога порожнечі втягає нас у вир відсутности смислу.

Порожнеча і втрата смислу суть виразами небуття, яке загрожує духовному життю людини. Скінченність людини передбачає таку загрозу, а відчуженість становить її актуалізацію. Цю загрозу можна описати на прикладі сумніву, його творчої і руйнівної сили в духовному житті людини. Людина здатна запитувати, оскільки вона відмежована від того,

про що запитує, але водночас – бере співучасть у цьому. Кожне запитання передбачає елемент сумніву – усвідомлення неволодіння. У систематичному запитуванні є присутній систематичний сумнів, як приклад – картезіанський тип запитування. Такий елемент сумніву – необхідна передумова всякого духовного життя. Духовному життю загрожує сумнів не в якости одного з його елементів, але як тотальний сумнів. Якщо усвідомлення неволодіння поглинуло усвідомлення володіння, то сумнів із методологічного розпитування перетворився в екзистенційний відчай. Духовне життя, якому загрожує схожа ситуація, пробує якомога довше від цього утримуватися і чіпляється за ті твердження, які наразі не підірвані; це можуть бути окремі традиції, особисті ідеї чи емоційні потрясіння. І якщо виявляється, що усунути сумніви неможливо, то людина мужньо приймає їх, не відмовляючись при цьому від своїх переконань. Людина приймає на себе ризик збитися з дороги і тривогу, що супроводжує цей ризик. Так людина уникає екстремальної ситуації доти, доки ця ситуація не стає невідворотною, а відчай, викликаний нездатністю володіти істиною, не стає абсолютним.

І тоді вона намагається знайти инший вихід. Адже сумнів ґрунтується на тому, що людина відмежована від повноти реальности, їй не вистачає універсальної співучасти, її індивідуальне існування обмежено. І тому вона прагне вийти із цієї ситуації і ототожнити себе з чимось індивідуальним, позбутися своєї відмежованости і самовіднесеності. Людина тікає від свободи ставити запитання і самостійно шукати відповіді, потрапляючи у світ, у якому більше запитувати не можна, а на всі попередні запитання їй нав’язуються авторитарні відповіді. З метою уникнути ризику розпитування і сумніву вона відмовляється від права запитувати і сумніватися. Вона відрікається від самої себе, щоб порятувати своє духовне життя. Вона «втікає від свободи» (Еріх Фром), щоби втекти від тривоги відсутности смислу. Вона більше не одинока, непідвладна екзистенційному сумніву та відчаю. Вона “бере співучасть” і у співучасті утверджує змісти свого духовного життя. Смисл врятовано, однак Я принесено у жертву. І оскільки перемога над сумнівом отримується за рахунок жертви – в жертву приноситься свобода Я, – то ця перемога залишає шрам на відновленій упевненості: фанатичне утвердження власної правоти. Фанатизм – корелят духовного самозречення: він оголює здавалось би переможену тривогу, нападаючи із

незмірною люттю на тих, хто не погоджується і своєю незгодою відкриває такі сторони духовного життя фанатика, які він повинен у собі придушувати. А оскільки він повинен придушувати їх в себе, то повинен придушувати його і в инших. Його власна тривога примушує його переслідувати інакодумців. Слабкість фанатика полягає у тому, що він бореться з тими, хто має над ним приховану владу. Він і його група врешті решт виявляються жертвою цієї слабкости.

Але не лише особистий сумнів підриває і спустошує систему ідей і цінностей. Те саме може трапитися в тому випадку, коли ідеї і цінності втрачають свою первинну властивість виражати людську ситуацію і відповідати на екзистенційні запитання людини. (Значною мірою це стосується символів християнського віровчення). Ідеї та цінності можуть втратити свій смисл ще й тому, що нові історичні умови настільки відрізняються від тих, при яких творилися ці духовні змісти, що виникає потреба у створенні нових змістів. (значною мірою це трапилося з формами художнього вираження, створеними до епохи індустріальної революції.) Саме за таких обставин відбувається поступове зношування духовних змістів – процес, непомітний спершу, який переживається мірою його розвитку і в кінці породжує тривогу відсутности смислу.

Онтичне і духовне самоутвердження слід відрізняти, але розділити їх неможливо. Буття людини передбачає її зв'язок зі смислами. Людина є людиною лише тому, що володіє властивістю розуміти і формувати реальність – свій світ і саму себе – у відповідності до смислів і цінностей. Буття людини є духовним навіть в його найелементарніших виразах.

У "найпершій" усвідомленій пропозиції потенційно присутнє все багатство людської душі. Отже, загроза духовному життю – це загроза всій повноті буття людини. З найбільшою очевидністю це виражається в бажанні людини відмовитися від свого онтичного існування, лишень би не відчути відчаю порожнечі і відсутности смислу. Інстинкт смерти – це не онтичний, а духовний феномен. Фройд ототожнив інстинкт смерти, який він вважав реакцією на відсутність смислу, властиву безупинному і ненаситному лібідо, із сутнісною природою людини. Але ця реакція виражає лише екзистенційне самоутвердження людини і розпад її духовного життя, яке втратило смисл. І навпаки, якщо онтичне самоутвердження ослаблене небуттям, то це може призвести до духовної індиферентности і порожнечі. Таким чином замикається коло онтичного і

духовного заперечення. Небуття загрожує з обох боків, і з онтичного і з духовного: якщо воно загрожує одній стороні, то воно водночас загрожує й іншій.

Тривога вини і осуду

Небуття загрожує також і з третього боку: воно підриває моральне самоутвердження людини. Буття людини – як онтичне, так і духовне – не просто їй дане, але й поставлене, як вимога до неї. Людина несе відповідальність за своє буття. Буквально це означає, що людина повинна дати відповідь на запитання про те, що вона із себе зробила. Той, хто ставить їй це питання, є її суддею: цей суддя є сама вона, яка, водночас, протистоїть йому. Така ситуація породжує тривогу, яка у відносному розумінні є тривога вини, а в абсолютному розумінні – тривога відкинення себе і осуду. Людина за своєю природою є «остаточною свободою», свобода тут розуміється не як невизначеність, а як здатність визначати себе шляхом прийняття рішень в центрі свого буття. Людина, як остаточна свобода, вільна в рамках випадковостей, заданих їй скінченністю. І в цих рамках людина покликана зробити із себе те, чим вона повинна стати, тобто виконати своє призначення. Всяким актом морального самоутвердження людина сприяє виконанню свого призначення, тобто актуалізації того, чим вона є потенційно. Описувати природу цього звершення мовою філософії і теології є завданням етики. Проте якою б не була моральна норма, людина володіє властивістю діяти їй наперекір, суперечити своєму сутнісному буттю, не виконувати свого призначення. В умовах відчуження людини від самої себе так і стається. Небуття є присутнім навіть у тому, що людина вважає своїми найліпшими вчинками, воно не дає людині досягти досконалости. Двояка єдність добра і зла властива всьому, що людина робить, тому що вона властива людському буттю як такому. У моральному самоутвердженні людини небуття перемішано з буттям так само, як і в духовному та онтичному самоутвердженні. Усвідомлення цієї двоякості є почуттям вини. Суддя, який тотожний і протистоїть собі, який «со-відає» (со-вість) все, що ми робимо і чим ми є, виносить осудний вирок, який ми відчуваємо, як вину. Тривога вини виявляє такі ж складні характеристики, що й тривога з приводу онтичного і духовного небуття. Тривога вини є присутньою в кожному моменті морального досвіду, і це може привести нас до повному відкинення себе, до переживання того, що ми засуджені і отримали вирок

– але це не зовнішнє покарання. А відчай з приводу втрати власного призначення.

Щоб уникнути такої екстремальної ситуації, людина старається перетворити тривогу вини в моральну дію, незважаючи на те, що моральна дія недосконала і двояка. Вона мужньо приймає небуття у своє моральне самоутвердження. Існують два способи подібного самоутвердження, і це відповідає дуалізмові трагічного і особистого в людській ситуації: перший спосіб ґрунтується на випадковостях долі, другий – на відповідальності свободи. Вибираючи перший спосіб, людина може дійти до зневаги будь-якого вироку і тих моральних вимог, які лежать в основі цього вироку. Вибираючи другий спосіб, вона може прийти до морального ригоризму і самозакоханости, породженої цим ригоризмом. Але за обома способами (їх зазвичай називають аномізмом і легалізмом) приховується тривога вини, яка постійно оголюється, породжуючи екстремальну ситуацію морального відчаю.

Небуття в моральній сфері слід відрізняти, але не можна відділяти від онтичного і духовного небуття. Кожний тип тривоги іманентно є присутнім в тривогах инших типів. Знамениті слова Павла про те, що “жало смерти – гріх” (I Кор 15:56) вказують на іманентну присутність тривоги вини всередині страху смерти. А загроза долі і смерти завжди породжувала і зміцнювала свідомість вини. Загроза морального небуття переживалася в загрозі онтичного небуття і через неї. Випадковостям долі давалося моральне пояснення: доля виконує моральний вирок, караючи морально відкинуту особистість і, можливо, навіть знищуючи її онтичну основу. Обидві ці форми тривоги викликають і підсилюють одна одну. Так само взаємозалежні духовне та моральне небуття. Дотримання морального закону, тобто свого власного сутнісного буття, виключає порожнечу і відсутність смислу в їхній радикальній формі. Якщо духовні змісти втратили силу, то моральне самоутвердження може допомогти особистості заново заволодіти смислом. Простий заклик до обов’язку може порятувати від порожнечі, в той час як розпад моральної свідомости майже неминуче веде до прориву духовного небуття. І навпаки, екзистенційний сумнів може настільки підірвати моральне самоутвердження, що у безодню скептицизму завалиться не тільки всякий моральний принцип, але й самий смисл морального самоутвердження як

такого. У цьому випадку сумнів сприймається як вина, але в той же час сумнів підриває вину.

Смисл відчаю

Три типи тривоги переплетені поміж собою таким чином, що один із них задає загальний тон, а всі инші вносять додаткові відтінки в стан тривоги. Всі три типи, а також їхня глибинна єдність, екзистенційні, тобто вони задані самим існуванням людини як людини, її скінченністю і її відчуженням. Вони реалізуються в ситуації відчаю, виникненню якої вони сприяють. Відчай – це крайня або "прикордонна" ситуація. Людина не здатна просунутися по той бік відчаю. На природу відчаю вказує внутрішня форма цього слова: від-чай, тобто відсутність надії. Рух у майбутнє неможливий. Людина відчуває, що небуття тріумфує. Але тут торжество небуття досягає своєї межі: людина відчуває, що небуття перемогло, а почуття, як такі, передбачають присутність буття. Буття ще вистачає на те, щоб відчути нездоланну силу небуття, а це вже відчай всередині відчаю. Біль відчаю виникає тому, що буття усвідомлює неспроможність утверджувати себе наперекір силі небуття. В результаті буття намагається відмовитися від цього усвідомлення і від його передумови, тобто від буття, здатного усвідомлювати. Буття хоче позбутися самого себе – і не може. Відчай подвоюється і перетворюється у відчайдушну спробу уникнути відчаю. Якби тривога була лише тривогою долі і смерти, то добровільна смерть стала би виходом із ситуації відчаю. Мужність, необхідна у цьому випадку, було б мужністю «не бути». Завершальною формою онтичного самоутвердження став би акт онтичного самозаперечення.

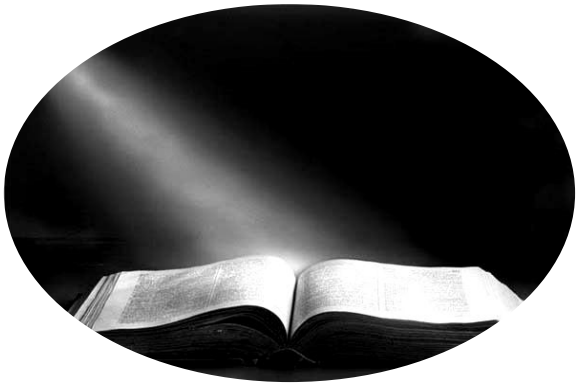
Однак відчай – це також відчай вини та осуду. Втекти від цього відчаю неможливо навіть через онтичне самозаперечення. Самовбивство може позбавити людину тривоги долі і смерти, як це було відомо стоїкам. Але воно не може позбавити її від тривоги вини та осуду, як це відомо християнам. Це судження найвищою мірою парадоксальне: воно настільки ж парадоксальне, як і сам зв'язок сфери моральности з онтичним існуванням. Однак це судження істинне: його істинність засвідчили ті, хто повною мірою відчув відчай осуду. Неможливо виразити невідворотність осуду мовою онтичних понять, наприклад, за допомогою уявлень про безсмертність душі. Адже всяке онтичне судження використовує категорію скінченности, і тоді "безсмертність

душі” стає безмежним продовженням скінченности і відчаю осуду, (таким чином, поняття “безсмертности душі” суперечливе). Отож, досвід, згідно з яким самовбивство не дозволяє позбутися вини, слід розуміти, виходячи з якісної природи моральної вимоги і якісної природи відкидання цієї вимоги. Вина і осуд володіють якісною, а не кількісною безмежністю. Вони тиснуть безмежним тягарем, і їх неможливо усунути кінцевим актом онтичного самозаперечення. Це робить відчай відчайдушним, тобто безвихідним. З нього немає “виходу” (Сартр). Що стосується тривоги порожнечі і відсутности смислу, то вона також бере участь в онтичному та моральному боці відчаю. Тією мірою, якою ця тривога виражає скінченність, її можна усунути онтичним самозапереченням: радикальний скепсис веде до самовбивства. Тією мірою, якою тривога порожнечі і відсутности смислу є наслідком морального розпаду, вона веде до тієї ж парадоксальної ситуації, що і моральний аспект відчаю: з неї немає онтичного виходу. Саме це заважає тій схильности до самовбивства, яка прихована у порожнечі і відсутности смислу. Людина усвідомлює безглуздість самовбивства.

Якщо виходити з такого розуміння відчаю, то все людське життя може бути потрактоване як постійна спроба втекти від відчаю. І ця спроба, як правило, виявляється успішною…Ми далеко не завжди усвідомлюємо неминучість смерти, але якщо ми пройшли крізь досвід неминучости смерти, то ми инакше сприймаємо наше життя в цілому. Так само й тривога, яку називають відчаєм, далеко не завжди є присутньою в житті людини. Але ті рідкісні випадки, коли вона є, визначають розуміння існування в цілому.

(Пауль Тілліх Мужність бути. Небуття і тривога / Переклад Андрій Кирчів // Незалежний культурологічний часопис «Ї» число 37 / 2005 Страх. – Режим доступу до журналу: http://www.ji.lviv.ua/n37texts/tillich.htm)

РОЗДІЛ IV



ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ СВІДОМОСТІ ТА ПІЗНАННЯ

СКОТНИЙ ВАЛЕРІЙ ГРИГОРОВИЧ

(22.04.1948 – 5.11.2011)

Перший період наукової діяльності ***В.Г. Скотного*** *пов'язаний зі сферою наукової раціональності. Згодом він аналізує співвідношення раціонального та ірраціонального в науці та освіті. "Зрозуміти феномен Валерія Скотного час ще не прийшов. Але прийшов час розпочати розуміти… Валерія Скотного не стало – й водночас він… постав перед нами у найістотніших ейдосах своєї особистості." (В.С.Возняк).*

ПОНЯТТЯ "РАЦІОНАЛЬНОГО" ТА "ІРРАЦІОНАЛЬНОГО" В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

Раціоналізм є філософською течією, яка визначає розум основою пізнавальної і практичної діяльності людей. В методологічному і світоглядному аспекті протистоїть ірраціоналізму і сенсуалізму. Формувався як протидія схоластиці і релігійному догматизму в ХУІІ-ХУІІІ ст., а як позитивне вчення розвивався у ХІХ-ХХ століттях. (Б. Спіноза, Н. Мальбрант, Г. Ляйбніц, Р. Декарт, І. Кант, Г. Геґель та інші[112]). Виходив раціоналізм з ідей природного порядку як безконечного причинного ланцюга, який охоплює і пронизує увесь світ. Наукове, тобто визначальне, об'єктивне, необхідне знання, згідно з раціоналізмом, досягається тільки з допомогою розуму, одночасно як джерела знання і критерію його істинності. Раціоналізм є однією з основ загальної філософії Просвітництва.

Передумови раціоналізму як типу світогляду виникли ще в епоху античності, розвивалися в епоху Відродження і в постренесансні часи. І хоча з самого початку в раціоналізмі існували переоцінка, перебільшення

[112] Відносно І. Канта і Г.Гегеля буде висловлена окрема думка щодо їх раціоналізму, який в окремих випадках живив ірраціональні течії.

раціонального елемента в пізнанні, науці, етиці і в соціальному житті, ця філософська течія відігравала в основному позитивну роль. Навіть раціоналістські елементи у філософії схоласта П. Абеляра (XII ст.) зіграли позитивну роль у біблеїстиці, в християнському віровченні.

Раціоналізм став наймогутнішою філософською течією як тип мислення, який постійно оновлюється, долає суперечності у самому собі і в процесі пізнання в цілому. Під впливом раціоналізму сформувалася раціоналістична культура людства, яка протистоїть ірраціональній і культурі абсурду як їх масовому типу. Безумовно, як усяка світоглядна і методологічна течія вона може ставати перепоною для процесів пізнання, коли абсолютизується, догматизується і перетворюється у засіб заперечення, заборони інших світоглядів (це яскраво проявилося у марксизмі-ленінізмі), стає ідеологічною зброєю знищення супротивників, а не спрямована на синтез пізнавальних підходів, пошук пізнавального консенсусу.

В історії філософії раціоналісти мали блискучу плеяду мислителів і достатньо посередностей, які повторювали, що двічі два - чотири, що завжди треба дотримуватися принципів протиріччя і непротиріччя, тотожності і логіки мислення. Але усі вони підкреслювали величезну світоглядну й методологічну роль категорії "раціональне".

У той же час уже кінець XVII - початок XIX ст. показали, що і парна категорія "ірраціональне" – це не пуста абстракція, не щось погане, а має глибокий зміст і світоглядну та методологічну роль. Але про це пізніше.

Філософія завжди прагне відповісти (відкрито або приховано) на питання: наскільки розумно (раціонально) влаштований світ, наше життя, як реорганізувати суспільство, щоб воно було раціональнішим. Отже, філософська думка (і суспільна філософська думка взагалі) зайнята не тільки повторенням і відтворенням старого, тобто реконструкцією, але й реорганізацією, пошуком нового. У цьому зв'язку раціоналізм має цілу систему цінностей, що орієнтують на реорганізацію дії, на старі системи самої раціональної культури, які підлягають модернізації або ліквідації. Філософія раціоналіста - це філософія оцінки минулого, сьогодення і проекції на майбутнє.

Г. Башляр, професор Сорбонни, вважає, що раціоналізм – це одночасно відкритий раціоналізм і діалектичний раціоналізм. Відкритість раціоналізму виявляється у зверненні до науки: він збагачується в процесі

її розвитку, готовий до глобального синтезу. Діалектичний раціоналізм є не простою логічною і автоматичною процедурою, а спрямований на подолання протиріч у мисленні і діях, на подолання внутрішніх протиріч як методології пізнання і дії.

Виникнення раціоналізму базувалось на звичайній аксіоматиці як результаті розвитку теорії і практики. Але ця аксіоматика була зорієнтована на варіації, тому раціоналістичні перетворення і можливі. Раціональна свобода – це свобода і використання аксіоматичних систем та теорій, і врахування необхідних зв'язків у природі й суспільстві.

Ще Джон Локк, під розумом (раціо) уважав інтелектуальну здібність, яка формує наші судження і систему доведень, поєднану і практичними принципами. Близькою до цієї ідеї була частково картезіанська (згідно з Р. Декартом) ідея Ж. -Ж. Руссо щодо свободи. За його твердженням, свобода як політичний інститут виникла не з потягу людей до свободи в плані визволення від обмежень, а з їх прагнення відгородити безпечну сферу індивідуального життя. При усіх протиріччях вчення (навіть коли його автор оголошувався ірраціоналістом) Руссо усе ж таки відстоював просякнуте картезіанством твердження, що ми можемо використовувати розум для безпосереднього вгамування і виправдання своїх природних інстинктів.

Ідеї розумності буття (у різних пропорціях), можливості його розумного (раціонального) пізнання і перетворення ми зустрічаємо у більшості філософів ХУІІІ-ХІХ століття. Безумовно, є суттєві відтінки в поглядах тих або інших мислителів, наприклад, перебільшення ролі розуму. Згідно з І. Кантом, розум визначає всезагальність, необхідність законів природи. Деякою мірою це стосується і суспільства. Теза І. Канта щодо ролі розуму в законах природи видається дискусійною. Можна говорити про роль розуму у відкритті законів природи, у їх використанні, але не більше.

Просвітники XVIII століття теж переоцінювали роль розуму в перебудові суспільних відносин, особливо у тих конкретно-історичних умовах. Вони вважали, що можливо побудувати царство розуму, недооцінюючи обмеженість розуму кожної епохи (особливо “практичного розуму”) і наявність у ньому ілюзій та помилок.

Наприкінці XVIII століття уважалось що не може бути нічого розумнішого від гасел: свобода, рівність, братерство! А що з них вийшло,

коли вони стали гаслами Великої французької революції?! Вже Ш. Фур'є показав, що дії французької буржуазії підірвали віру в суспільний розум.

Можна було б розкривати в дрібницях процес протистояння раціоналістів та ірраціоналістів у різних європейських країнах. Але зупинимось на головному. Найбільш рельєфно поставив проблему протистояння раціонального та ірраціонального А. Шопенгауер, а О. Конт зміцнив позиції раціоналізму в ідеях "доведеної етики" (тобто тієї, що доводиться розумом) і такої течії, як позитивізм. У філософських і соціологічних ідеях О. Конта позитивізм постає суто раціоналістською системою знань.

Однак перші паростки спекулятивного ірраціоналізму XVIII століття, як це не дивно, заклали філософи, які вважалися раціоналістами, - І. Кант і Г. Геґель. Їхня діалектико-спекулятивна парадигма мислення відкидала випадковість і невизначеність у раціональному виборі, і це вело до того, що вони ставали грунтом ірраціонального. Крім того, жорстке протиставлення формальній логіці діалектичної (особливо у Г. Геґеля) зумовило неточну оцінки розуму як завжди антиполітичного, суперечливого. Так, розум є частково таким, але не варто абсолютизувати його суперечливість.

І. Кант досить негативно ставився до чистої спекуляції (розуму, коли він вторгається в область, яка не контролюється досвідом) тому, що розум впадає у формально-логічне протиріччя. Він відмічав, що залишаючи область досвіду, чиста спекуляція породжує антиномії сутність яких – у рівнообґрунтованості тези та антитези. Це веде розум до протиріччя, і спекуляція як метод мислення не може претендувати на науковий статус. Отже, протиріччя в мисленні підриває саму його основу і робить близькою до нуля цінність його результатів.

Г. Геґель вирішив "удосконалити" І. Канта і заявив, що тому не треба боятись антиномій і формально-логічного протиріччя, яке лежить в їхній основі. У самій природі розуму закладена необхідність суперечити самому собі. І це зовсім не помилка розуму, а його сутність як вищого типу раціональності. "Протиріччя є критерій істини, відсутність протиріччя - критерій помилки" – ця теза була головною в дисертації Г. Геґеля в 1801 році, і вона залишилася ключовою в тлумаченні діалектичного розуму. Але чому несуперечливе мислення, несуперечливий розум є помилкою, Г. Геґель так і не роз'яснив.

Дійсно, науковий прогрес значною мірою пов'язаний із розв'язанням протиріч: між теорією і практикою (новими фактами), всередині самої теорії, між теоріями, між фактами. Але наука розглядає такі протиріччя як результат недосконалості процесу пізнання в системі мислення. Завданням науки є пошук і розв'язання таких протиріч, пошук несуперечливих (інколи універсальних) теорій, уточнення фактів. Визнання ж за протиріччями статусу норми для теорії і мислення робить неможливими раціональну суперечку, інтелектуальний прогрес, оскільки знімається різниця між істиною і неправдою (помилкою). Алогічність (суперечливість) не може бути зразком раціональності і науковості.

Сам Г. Геґель потрапив у пастку свого методу, коли свою діалектичну логіку застосував до природничо-наукового мислення, вважаючи, що вона повинна замінити "безплідну формальну логіку". По-перше, ніякої діалектики або філософії природи бути не може. Природа розвивається, трансформується згідно із законами саморозвитку. Діалектичним і філософським може бути тільки мислення, розум. По-друге, "Філософія природи" Г. Гегеля стала скандальним твором, тому що майже усі його натурфілософські "діалектизми" виявилися хибними. Наслідком цього стало різко негативне ставлення багатьох учених-природничників до філософії.

К. Маркс і Ф. Енгельс у пошуках логіко-методологічної основи свого вчення запозичили діалектичну логіку Г. Геґеля, перелицювавши її об'єктивно-ідеалістичний зміст у діалектико-матеріалістичний, оголосивши діалектику відображенням закономірностей об'єктивного світу, самої природи. Тим самим природа, об'єктивний світ наділялися усіма діалектичними атрибутами гегелівського духу: прагненням до "прогресу", "стрибками", "зняттями", "синтезом", "запереченням" і т. д. Проте основоположники марксизму теж помилялися. Об'єктивний світ, природа не мають таких властивостей. Тільки розум, мислення мають їх і розкривають різні сторони суспільних та провідних процесів, часто-густо наділяючи їх "діалектичними" властивостями.

Г. Геґель використав свою діалектику для обґрунтування розумності дійсного - прусської монархії, а К. Маркс і Ф. Енгельс для обґрунтування нерозумності капіталізму і розумності диктатури пролетаріату. Але прусська монархія (і усі німецькі) вже давно на звалищі історії, капіталізм

успішно удосконалюється, модернізується, а диктатура пролетаріату виявилася утопією, реалізація якої принесла страшні нещастя.

Важливим етапом розвитку раціоналізму стали теорії суспільного прогресу, які породила філософська думка XVШ-XIX століть. Погляди А. Тюрго, Ж. Кондорсе, А. Токвіля, Ф. Гізо, О. Т'єррі, К. Маркса репрезентували різні течії раціоналізму в поглядах на знання, науку, всесвітню історію. Наприклад, А. Тюрго в праці "Міркування про загальну історію" пише: "Володіючи скарбами знаків, які людина змогла помножувати майже до безконечності, вона може забезпечувати собі володіння усіма набутими ідеями, повідомляти про них іншим людям і передавати їх своєму потомству як спадщину, що постійно зростає. Неперервне поєднання цих успіхів з пристрастями і обумовленими ними подіями утворює історію людського розуму, де кожна людина є тільки частиною безконечного цілого, яке має, як і вона, своє дитинство і свій прогрес"[113]. Чисто раціоналістичні ідеї, які відкидають теологічне бачення світу, - це математичне мислення як еталон науковості, за думкою багатьох мислителів, трактування історії як результату життєдіяльності людей, як науки і як предмета філософського бачення - усе це дало могутній поштовх раціоналізму.

У той же час серединна XIX століття позначена для філософії докорінними змінами, пов'язаними не тільки з виникненням різних шкіл кантіанства, геґеліянства, із зародженням марксизму (спочатку як гілки молодогеґелянства), із становленням позитивізму, але й з розвитком ірраціоналізму. Марксизм фактично продовжував філософську раціоналістську тенденцію Канта, Геґеля, Фіхте, Шелінга, Фойєрбаха, хоча й на іншій ідеологічній основі. Позитивісти звертались до наукових, переважно природничо-наукових даних, і використовували їх у своїх трактовках філософії, соціології та їх проблем. Ірраціоналізм, строго кажучи, не відкидав науку, її практичне значення для життя людини, але відмовляв їй у можливості знайти надійний спосіб пізнання світу і самої людини.

Серед суспільствознавців, діяльність яких була ознакою повороту від класичної філософії (і не тільки німецької) до посткласичної, був один

---

[113] Тюрго А.Р.Избранньїе философские произведения. - М., 1937. - С.78.

із фундаторів ірраціоналізму – С. К'єркегор, датський філософ, теолог, письменник. Він відсуває раціональну науку з першого місця, оскільки, як уважає, ніякі наукові раціональні методи не підходять для пізнання людини. Це можливо тільки за допомогою саморефлексії і відчуттів.

Людина та її екзистенція стають для К'єркегора, а потім і для його послідовників та цілої філософської течії, предметом специфічного позанаукового, ірраціонального типу пізнання, наскільки воно взагалі можливо, коли людина розглядається як надприродне, Боже творіння. У категоричних судженнях філософа людина інколи взагалі виходить за межі науки як дещо абсолютно недосяжне для раціонального пізнання.

У К'єркегора немає закінченої системи поглядів, гносеологічні проблеми переплетені у нього з етичними, естетичними і релігійними. Але загальна скерованість у поглядах є. Це - неприйняття раціоналізму як теорії пізнання, в основі якої лежить всезагальність і необхідність, логічні, понятійні основи знання, або притаманні розуму від народження, або такі, що існують у вигляді схильності розуму до пізнання, а досвід лише стимулює їх реалізацію. Як бачимо, К'єркегор розуміє раціоналізм у дещо спрощеному декартівсько-спінозівському потрактуванні. Одночасно варто підкреслити, що загальні теоретичні твердження і полеміка з раціоналізмом у К'єркегора пов'язуються з головною для нього проблемою індивідуального спасіння. Рівні існування, або стадії, які долає людина на шляху до Бога, у К'єркегора наступні: естетична, етична і релігійна.

Перші дві стадії він розглядає в роботі "Або-або", третю - в книзі "Страх і тремтіння", а взаємодію усіх трьох - у "Стадії життєвого шляху" як стадії руху людини від неавтентичного до автентичного існування.

У своїй критиці раціоналізму С. К'єркегор виступає не стільки як критик філософської течії, скільки як критик Г. Геґеля, обираючи його головною мішенню своїх нападів.

Для Артура Шопенгауера, який разом із С. К'єркегором є фундатором ірраціоналізму XIX століття, Г. Геґель теж є головним ворогом у філософії пізнання. Свою систему пізнання він виклав у чотирьох книгах основної праці "Світ як воля і уявлення". У Шопенгауера основою і життєтворчим початком усього є не пізнавальна активність і здатність людини, а воля як без свідома життєва сила. Тим самим у "людині розумній", у Ото заріепз, розум перестав уважатися головною

родовою сутністю; він відступає на другий план, поступаючись волі. Життя, життєва сила, вольове напруження - ось що вийшло на перший план, відтісняючи раціо на другорядну роль. Наука, за Шопенгауером, не має і не може мати кінцевої мети.

У цьому випадку відпадає саме питання: чи раціональний універсум, чи, навпаки, у своїй основі ірраціональний, а тому непізнаваний і непередбачуваний. Перевага беззаперечно віддається ірраціональному, тому раціональне пізнання не може дати надійного результату - проникнути у буттєві глибини можливо тільки з допомогою інтуїції, осяяння. Безумовно, А. Шопенгауер будує свої висновки не на зовсім пустому місці. Дійсно, у деяких випадках раціональність "пасує", не може дати усі відповіді на актуальні питання життя. І тоді на допомогу можуть прийти і інтуїція, і осяяння.

Але в світоглядному і методологічному значеннях відривати одну частину парної категорії від іншої, "розводити" раціональне та ірраціональне в інші площини – некоректно. Як немає буття без небуття, лівого без правого, чоловічого без жіночого, необхідності без випадковості, так нема у філософії раціонального без ірраціонального. Свідоме заперечення (і пізнавальне знищення) раціонального або ірраціонального шарів буття веде до трагічних наслідків - виникає хибна теоретична схема буття і свідомості, формується помилкове уявлення про універсум і місце людини в ньому.

Наприклад, марксистсько-ленінське спрощене трактування буття і свідомості як суто раціональних, заборона на ірраціональні процедури пізнання, з одного боку, робили світ ніби простим, зрозумілим, кожну складову якого можна описати і пояснити на рівні, який би зрозумів "пролетаріат"; а з іншого, світ, життя не бажали лягати в "прокрустове ложе" примітивно викладеної схеми, і практика довела, що спрощені схеми побудови комунізму не працюють. І після розвалу так званої соціалістичної системи ірраціональність перейшла в атаку: астрологи, чаклуни, відьми, чудотворці, віщуни – чого тільки не з'явилось на посттрадянському просторі.

Отже, істинне філософське розуміння дійсності не може бути досягнуте без застосування однаково важливих і рівноцінних за значенням категорій раціонального та ірраціонального. За звичкою дослідники більш позитивно, змістовно визначають категорію

раціонального. Їх можна психологічно зрозуміти, оскільки варто враховувати, що спрацьовує традиція заборони, неправильного тлумачення ірраціонального як суто негативного, поганого, ненаукового.

Як ми відмічали, тільки у філософії А. Шопенгауера проблема співвідношення раціонального та ірраціонального стала предметом відкритого і прискіпливого розгляду (хоча самого терміна "ірраціональне" у його філософії нема, раціональному німецький філософ протиставляє "ілюмінізм"). І вже в цьому є велика його заслуга. […]

У часи А. Шопенгауера визначення раціонального ще не були такі чіткі, як сьогодні, тому він виходив з того, що раціональне знання можливе лише на рівні явищ, сама річ (предмет) раціональному тлумаченню не піддається. Абстрактне, наповнене конкретним змістом судження, мало що дає пізнанню. І в цьому А. Шопенгауер багато в чому правий, хоч і значно перебільшує, продовжуючи традицію кантівської філософії: пізнаний світ є уявленням. Він логічно вибудовує свою схему: світ, який пізнається, розщеплений на суб'єктивне та об'єктивне (а не є єдністю суб'єктивного і об'єктивного, як сказав би діалектик); формою об'єкта є час, простір, причинність; законом для нього є закон основи в різних іпостасях. Але форми об'єкта – це апріорні форми суб'єкта, які він у процесі пізнання накидає на пізнавальні об'єкти, реальної дійсності вони ніяк не стосуються. Час, простір, закон достатньої основи - це форми нашого раціонального знання і феноменального (феноменологічного) світу, а не якості речей самих собою. Отже, ми завжди пізнаємо тільки зміст нашої свідомості, і тому раціонально пізнаний світ є уявленням. Це не означає, що він не реальний. Світ у просторі і часі реальний, але це емпірична реальність, яка не має точок дотику з дійсним буттям. […]

Після А. Шопенгауера інші ірраціоналісти (К. Ясперс, М. Гайдеґґер і т. д.) більш виважено і стримано говорять про ірраціональне. Як правило, в ірраціональному філософи XX століття виокремлюють два значення.

У першому ірраціональне таке, що може бути раціоналізовано. Практично це є об'єкт пізнання, який спочатку з'являється як невідоме, непізнане (наприклад, атом). У процесі пізнання суб'єкт перетворює його в загальне знання, логічно відображене. Дуже часто таке ірраціональне у філософській літературі визначають як нераціональне або "ще – не

раціональне". Французький філософ Анрі де Любак (1896-1991) називав його інфрараціональним і недораціональним.

При такому методологічному підході взаємозалежність раціонального та ірраціонального в процесі пізнання зрозуміла. Суб'єкт пізнання стоїть перед проблемою, яка нібито не сприймається раціонально, не піддається пізнанню тими засобами, які має наука на даному етапі. Але поступово, з розвитком засобів пізнання соціальний суб'єкт розсуває межі пізнання, перетворює непізнане в пізнане. Нераціональне стає раціональним, логічно і понятійно визначеним.

Ірраціональне у другому, його абсолютному значенні, розуміємо як таке, що в принципі не може бути пізнане. Для А. Шопенгауера така річ сама собою – воля. Воля – поза простором і часом, поза необхідністю і причиною. Це – сліпий потяг, темний порив. Воля єдина, в неї суб'єкт і об'єкт є цілісним, взаємозв'язаним.

При такому значенні ірраціонального передбачається протиборство раціонального та ірраціонального. І починається воно з протилежного тлумачення ролі і місця розуму в пізнанні. В такому рафінованому, ортодоксальному ірраціоналізмі розум, який дає раціональне знання про світ буття, визнається марним, безпорадним у пізнанні світу речей самих собою.

І тут виникає світоглядно-генетична проблема: чому один філософ, мислитель стає раціоналістом, а інший – ірраціоналістом? По-перше, велике значення має школа освіти і виховання: з історичною і світоглядною традицією, з методологічними підходами, з конкретними учителями. По-друге, у становленні мислителя значну роль відіграють особливості характеру, духовно-исихічної конструкції, і навіть стан здоров'я. Філософія суб'єкта – це насамперед світогляд, який визначається або сімейною традицією, або бунтом проти неї, школою, яка може насадити розумне і добре або нерозумне і деконструктивне, Церквою або атеїзмом, наукою або утопією, лженаукою, свідомим або несвідомим (комплексами дитинства і дорослого життя), ідеологією або ерзац ідеологією (догмою) тощо. Хтось тягнеться до чітких, раціональних форм пізнання світу, буття, і сам світ розуміє як раціонально організований, а хтось – до абсурду, до ірраціонального, на нього раціональні аргументи не діють.

Раціоналістично налаштований мислитель будує картину світу упорядкованого, логічно пояснюваного, закономірного, доцільного, хоча й з елементами непізнаного, ірраціонального, з надією, що під впливом процесу пізнання ірраціональне також урешті-решт раціоналізується. Ірраціонально орієнтований філософ виходить з тези, що в основу буття покладені ірраціональні сили, які не піддаються раціональному визначенню. Проте ірраціоналіст не шарлатан, тому він і прагне наблизитись до таємниць буття. Напіврацiоналісти, напівірраціоналісти Платон, К'єркегор, Шопенгауер - філософи, для яких ірраціональне в бутті це не тільки висновок, що буття не піддається пізнанню, але й пізнавальна загадка, таємниця, до якої варто наблизитися, оскільки їх любов до мудрості, філософії це не стільки професія, скільки порив душі, прагнення до істини у будь-якій формі. Ірраціоналісти (К'єркегор, Шопенгауер) теж шукають логіку існування індивіда і роду, їх взаємозв'язку. Кінцевість буття окремого індивіда - ось больова точка їх філософських роздумів. Чому сліпа, ірраціональна сила розпоряджається життям і смертю індивіда, чому випадковість панує над ним, і він безсилий щось зробити проти цього? […]

Найвідчутнішого удару раціоналізм зазнав наприкінці XX століття від постмодернізму як філософської і суспільствознавчої течії. Поняттям ***постмодернізму*** визначається амбівалентне і суперечливе явище у сучасній філософії, соціології, політичній науці, мистецтві і в світосприйнятті в цілому. Більшість феноменів постмодернізму є результатом своєрідного інтелектуального протесту проти жорсткого раціоналізму із спробою концептуально визначити період культурного розвитку, який нібито іде після економічної, політичної і духовної модернізації суспільства як результату науково-технічної революції 60-80-х років, з одного боку, і специфічною реакцією на традиційні форми культури провідних країн Західної Європи і США, з іншого.

Зародки постмодернізму виникли в річищі художньої літератури і мистецтва США наприкінці 40-х - початку 50-х років XX століття як протестна реакція проти традиціоналізму. Але поступово він проникнув у філософію, політичну науку, соціологію, навіть у релігію (так звані "постмодерний протестантизм", "нетрадиційні релігії" і т. д.). Деякі дослідники в галузі філософії проголошують екзистенціалізм пізнього М. Гайдеґґера, постструктуралізм Ж. Дерріди і Ж. Делеза як початок

філософського постмодернізму. До постмодерністів зараховують суспільствознавців, розквіт творчості яких припадає на 60-80-і роки - Ж. Лакана, Ж. Батая, М. Фуко, Р. Барта, Р. Рорті, П. Фаєрабенда та деяких інших. Але ввести навіть перерахованих суспільствознавців у якусь єдину суспільно-філософську течію практично неможливо.

Усі різновиди постмодернізму відбивають різні тенденції розвитку сучасної західної культури, протестної (конструктивної і деструктивної) критики класичного раціоналізму і традиційних постулатів та орієнтирів метафізичного мислення. Надзавданнями деяких ідеологів постмодернізму виступають спроби дати якісно нові підходи до визначення природи філософії та її ролі у житті суспільства, виявити історію становлення "духу нової філософії" XXI століття. […]

В історії філософської думки існує багато класифікацій постмодернізму. Але ми наведемо найбільш відому, що є колективною творчістю західних суспільствознавців і яка показує: постмодернізм у своїх крайніх оцінках виходить на ірраціоналізм. Найчастіше виокремлюють чотири типи модернізму.

Перший тип спирається на традиції авангарду в суспільній науці, літературі, мистецтві, а також на "сиру" реальність. Тут постмодернізм головним чином протиставляється високо елітарному мистецтву (американська і західноєвропейська контркультура 60-их років). Спочатку постмодерністи фокусували увагу на мистецтві, а пізніше - на ширшому спектрі явищ культури, в тому числі і на концепції місця культури в суспільстві. Більшість концепцій постмодерну належало до сфери інтелектуальних феноменів. А творчість постмодерністів у мистецтві, літературі (абстракціонізм, кубізм, натуризм і т. д.) шокувала і за тими більш-менш раціональними оцінками дійсності та мистецтва, які панували в суспільстві, розцінювалася як ірраціональна, некласична.

Другий тип постмодернізму розвинувся в 60-70-і роки у вигляді ностструктуралізму і більше пов'язаний з проблематикою філософії мови і деконструкцією традиційної метафізичної парадигми (прийняття мов як тільки засобу спілкування (Ж. Дерріда). Найбільш яскраво цей тип постмодернізму проявився в літературних творах Джона Фаулза "Жінка французького лейтенанта", Умберто Еко "Ім**'я** Рози", Томаса Пінчена "Райдуга гравітації", Жоржа Перека "Життя: засіб вживання". У цих

творах є деякі конструктивні елементи аналізу ролі мов і спілкування в житті.

Третій тип – це постмодерністська поетика. Поетичний постмодернізм представлений у широкому спектрі від ігнорування усіх законів поетики до неоконсерватизму. Тут розрізнити раціональне та ірраціональне важко навіть літературознавцям і мистецтвознавцям.

Четвертий тип постмодернізму найбільше стосується теми нашого дослідження, оскільки зачіпає соціологічні, психологічні і філософські проблеми суспільного життя, існування людини, її мислення. Як правило, констатується атмосфера деградації епохи, різке неприйняття типового конформізму, цінностей західної цивілізації. Робляться спроби утвердити новий поза ідеологічний постмодерністський стиль життя, новий модус відчуття епохи (homo deconstuctivus – людина епохи постмодернізму). Наприклад, американський філософ Р. Рорті в книзі "Випадковість. Іронія. Солідарність" (1986 р.) твердить, що істини зовсім немає, вона належить висловлюванням і тому "там, де нема речень, нема й істини". Світ не розмовляє, розмовляємо тільки ми мовою, яку самі ж створили. Мовні тексти стосуються лише інших текстів (і так до безконечності). Вони не мають ніякої основи (ні божественної, ні природної) поза мовою. Тексти включені в мовну гру і неможливо говорити про їх істинний зміст, що прирікає на провал усі спроби відшукати істину. Зміст істини формулюється в мовних твердженнях, істина не відкривається, а створюється у процесі мовлення і написання текстів і є якістю лінгвістичних словосполучень та речень.

Філософія постмодернізму виходить також з того, що традиційний гуманізм себе дискредитував і від нього необхідно відмовитися. При цьому прибічники цієї філософії вважають, що потрібно відмовитись і від ідеї особи взагалі (ідея "смерті людини"), що раціоналізм неможливий, оскільки свідомість є "перенасиченою" випадковим, нераціональним і "фрагментарною". З цього боку всі без винятку традиції з їх ієрархією цінностей втратили сьогодні авторитет. Тому особа як агент дії, яка нібито діє у межах системи цінностей, уявлень про права та обов'язки індивідів і відповідає за свої вчинки, втрачає смисл. З цієї точки зору не варто говорити про істинність існування, оскільки жоден спосіб буття не може бути автентичним. Одночасно постмодернізм, відмовляючись від культу науки і раціональності, відмовляється і від релігійної

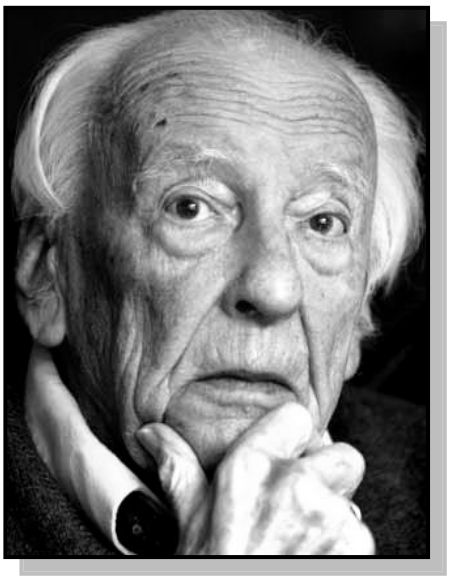
ірраціональності, оскільки, на думку його представників, релігійна система цінностей також необов'язкова і така ж випадкова, як і будь-яка інша - не краща і не гірша. Отже, постмодернізм проголошує нехристиянську (постхристиянську) культуру, наголошує на відкритому розриві, не тільки з цінностями і традиціями раціоналістської європейської культури, але й з християнськими. […]

(Скотний Валерій. Раціональне та ірраціональне в науці й освіті. — К.; Дрогобич : Коло, 2003. — С. 9-41)

ГАНС ҐЕОРҐ ҐАДАМЕР

(1900–2002)

***Ганс Георг Ґадамер** – німецький філософ, засновник філософської герменевтики, предметом якої є проблеми розуміння. "Він вважав, що однією із головних вад сучасності стала втрата зв'язку з класичними зразками мудрості і авторитету. Тільки знову з'єднавшись з "великими текстами" (традиційними джерелами знання) літератури і філософії, людство може врятуватися від постійних помилок і бездушності" (Ричард Волін).*



ЩО Є ІСТИНА?

Запитання Пілата "Що є істина?" (Ів. 18, 38), взяте у контексті, у якому його поставлено, несе у собі проблему нейтральности. Якщо взяти до уваги державно-правові відносини тогочасної Палестини, то запитання, поставлене прокуратором Понтієм Пілатом означає: те, що такий чоловік як Ісус, вважає за істинне, з точки зору держави є зовсім неістотним. Ліберальна і толерантна позиція, яку займає тут державна влада, просто вражає. Ми даремно шукатимем щось подібне у старій, ба навіть новочасній, державності аж до часів лібералізму. Така толерантність була можлива через особливу правову ситуацію державної влади, яка зависла між "царем" Юдеї та римським прокуратором. Можливо, саме так уявляється політичний аспект толерантности; тоді

завданням політики, якій ми приписуємо ідеали толерантности, було б установлення подібної рівноваги державної влади.

Ми помилимось, якщо вважатимем, що цієї проблеми немає у сучасній державі, яка у принципі визнає свободу науки. Посилання на цю свободу завжди є небезпечною абстракцією. Ця свобода не звільнює ученого від політичної відповідальности, коли він покидає затишний кабінет чи захищену від сторонніх лабораторію і ділиться своїми знаннями з громадськістю. Незважаючи на те, що ідея істини безумовно й однозначно є визначальною дослідника, свобода його висловлювань є обмеженою і багатозначною. Дослідник мусить знати, якими будуть наслідки його слів, і мусить за них відповідати. Зворотний бік цієї ситуації є настільки демонічним, що дослідник, якщо він візьме до уваги ці наслідки, буде схильний подавати і навіть самому собі прищеплювати як істину те, що насправді йому диктує громадська думка чи державні інтереси. Тут ми маємо тісний взаємозв'язок між рамками в яких можна висловлювати свої погляди та браком свободи самого мислення. Давайте відкрито визнаємо: запитання "Що є істина?" у тому сенсі, у якому його мав на увазі Пілат, визначає наше життя і по цей день.

Але є ще й інший нюанс, який ми можемо відчути у словах Пілата, нюанс, який відчув у них Ніцше, кажучи, що це єдині слова Нового Заповіту, які мають якусь вартість. Слова Пілата повинні виражати несхвальний скептицизм стосовно "безумця". Ніцше цитує їх випадково. Однак і його критичний погляд на сучасне християнство є критичним поглядом психолога на фанатика.

Крайньої форми цей скептицизм набирає у Ніцше, коли він розглядає науку. По суті, весь час вимагаючи доказів і даючи докази, наука є фанатично нетолерантною. Ніхто не є таким нетерпимим, як людина, котра хоче довести істинність своїх слів. Ніцше говорить, що наука є нетолерантною, оскільки вона взагалі є ознакою слабости, пізнім продуктом життя, олександризмом, декадансом, породженим творчою діалектикою Сократа; до неї "непристойности доведення" не було; у своїх наказах і висловлюваннях шляхетна певність себе обходилася без доказів. Цей психологічний скептицизм щодо ствердження істини, звичайно, не стосується самої науки. З цієї точки зору Ніцше не мав послідовників. Але наука як така викликає певний сумнів, який, мов третій прихований шар,

криється у вислові “Що є істина?”. Чи справді наука, як вона про себе каже, є остаточною інстанцією і єдиним осередком істини?

Наука звільнила нас від багатьох упереджень і вказала на багато помилок. Заявлені наукою претензії на істинність полягають у тому, що вона ревізує непідтверджені пресупозиції, а відповідно, краще пізнає те, що є. Але водночас, по мірі того як наукове дослідження охоплює усе існуюче, закрадається сумнів, – чи принципи науки допускають взагалі запитання про істину в його повному обсязі? Ми з тривогою запитуємо, – якою мірою саме наукове дослідження спричиняється до того, що є стільки запитань, на які ми повинні знайти відповідь, але ставити які наука нам не дозволяє? Наука не дозволяє ставити запитання, які, на її погляд, є дискредитованими, тобто запитання, які вона вважає беззмістовними. Для науки сенс має лише те, що відповідає її власному методові, за допомогою якого вона пізнає та досліджує істину. Невдоволеність претензією науки на істину особливо чітко проявляється у сфері релігії, філософії, світогляду. Вони є тими інстанціями, на які посилаються скептичні щодо науки голоси, щоб указати на обмеженість наукової спеціалізації та методичних досліджень фундаментальних проблем життя.

Абсолютно ясно, що з-поміж цих трьох шарів Пілатового запитання для нас найважливішим є останній, який виявляє внутрішній зв’язок істини та науки. Тому передусім слід віддати належне тому винятковому зв’язку, який пов’язує істину та науку.

Наука та істина

Не може бути жодних сумнівів стосовно того, що західна цивілізація своєю специфічною формою, а також своєю дедалі зростаючою цілісністю завдячує науці. Але якщо ми хочемо зрозуміти цей зв’язок, то ми повинні повернутися до джерел західної науки, тобто до грецьких першооснов. Грецька наука є чимось новим і відрізняється від того, що було відоме раніше і що заступало місце знань. Створюючи науку, греки відірвали Захід від Сходу і надали йому властивого йому напрямку розвитку. До цього спричинився особливий потяг до знань, пізнавання, дослідження ще не пізнаного, дивного, особливого, а також особливий скептицизм щодо того, що люди говорять і що вони видають за істину. З цієї точки зору повчальним прикладом є одна сцена з Гомера. Телемах на запитання, хто він є, відповідає: моєю матір’ю є Пенелопа, але

хто є моїм батьком, того ніколи точно знати не можна. Люди говорять, що Одіссей. Цей крайній скептицизм показує характерну здатність греків перетворювати безпосередній потяг до знань та прагнення до істини у науку.

Гайдеґґер, розглянувши грецьке слово, яке має означати істину, зробив надзвичайно важливе відкриття. Звичайно, Гайдеґґер не перший відкрив те, що aleitheia це, власне кажучи, те саме що й "сокритість". Але Гайдеґґер показав нам, яке значення це має для мислення про буття, що саме зі сокритости та неявности речі треба чимось на кшталт насильства добути істину. Сокритість і неявність пов'язані. Самі по собі речі ховаються; "природа любить ховатися" – змушений був сказати Геракліт. Але неявність характерна також і для слів та дій людей. Людська мова переказує не лише істину, вона знає і ілюзію, і видимість, і удавання. Тому повинен існувати якийсь первісний зв'язок між істинним буттям та істинною мовою. Несокритість того, що існує, дістає свій вислів у наочності висловлювання.

Різновидом мови, який найчистіше реалізує цей зв'язок, є навчання. Звичайно, ми переживаємо у своєму досвіді мову не лише і не насамперед як те, що навчає, але саме такий досвід мали на увазі грецькі філософи і саме він покликав до життя науку зі всіма її можливостями. Мову, логос можна подавати і як розум; це настільки ясно, що греки дуже швидко зрозуміли: те, що від початку закладене і криється у мові, є самими речами в усій їх очевидності. Очевидність самих речей можна уявити і переказати, вдавшись до певного особливого способу мовлення. Цей спосіб мовлення ми називаємо висловлюванням чи судженням. Грецька мова визначала це словом apopahansis; логіка, йдучи за нею, викувала поняття судження. Характерною рисою судження, яка відрізняє його від інших способів мовлення, є те, що воно має одну-єдину мету – відповідати істині; судження хоче бути істинним і хоче, щоб його оцінювали лише з огляду на те, чи показує воно все, що є, так, як воно є, чи ні. Є накази, прохання, заклинання, є загадкове явище запитування, до якого ми ще матимемо нагоду повернутися; коротше кажучи, мова має безліч форм, де є щось на кшталт істинности. Але ці форми призначені не лише для того, щоб показати те, що є, так, як воно є, але й для чогось іншого.

Тоді що це за переживання досвіду, у якому істина є лише тим, що передане у мові? Істина – це несокритість. Сенс мови полягає у подаванні цієї несокритости, у тому, щоб вона її проголошувала. Вона подає щось, і у такий спосіб щось є даним, переказаним комусь так само, як воно дане мені самому. Для Арістотеля судження є істинним, коли воно показує разом те, що насправді є разом; і судження є хибним, коли воно показує разом те, що насправді є окремим. Тому істинність мови визначається як відповідність мови речам; мова є істинною, якщо те, що вона подає, стосується даної речі. Звідси походить добре відоме у логіці визначення істини як adequatio intelletus ad rem. При цьому як щось очевидне закладається те, що мову, тобто intelletus, котрий нею ви-словлюється, можна укласти так, що у ній знаходить свій голос лише те, що дане, тобто, що вона воістину подаватиме речі такими, якими вони є. З огляду на існування інших можливостей мови бути істинною, ми називаємо це завдання істиною. Основою істини є судження.

Наведений тут приклад, можливо, є однобічним і не дістає однозначного схвалення у Арістотеля. Але саме такий погляд сформувався на основі грецької теорії логосу і став основою сучасного поняття науки, яке з тієї теорії виросло. Наука, створена греками, зовсім не відповідає нашому поняттю науки. На думку греків, справжня наука це не природознавство і, звичайно, не історія – це математика. Предметом математики є буття, вловлене чисто розумом, математику можна подати у формі замкненої дедуктивної системи, а тому вона є взірцем для інших наук. Для науки нових часів характерним є те, що математика є для неї взірцем не з огляду на те, який рід буття притаманний її предметові, а як найдосконаліший спосіб пізнання. Наука нових часів цілковито порвала з тими формами знання, які сформувалися у Греції та на християнському Заході. Домінуючим елементом стала ідея методу. У новому розумінні метод, хоч він і по-різному подається у різних науках, усе-таки є цілісним. Ідеал пізнання, визначений поняттям методу, полягає у тому, що ми настільки свідомо йдемо дорогою пізнання, що у будь-який момент можемо знову її віднайти, знову на неї ступити. Methodos – це прямування шляхом, який уже протоптаний чиїмись ногами. Методичність закладає те, що я можу в будь-який момент стати на шлях, яким хтось колись ішов, і ця можливість вказує на науковість моїх починань. Але відповідно, внаслідок самого стану речей зменшуються і претензії на істину. Якщо

істину (veritas) встановлює лише справджуваність – без огляду на її форму, – то критерієм пізнання уже є не його істинність, а його підтверджуваність. Тому від часу класичного формулювання Декартом принципу безсумнівности етос науки нових часів зобов'язує визнавати як достатню умову істинности лише ту, яка віддає належне ідеалові безсумнівности.

Ця риса сучасної науки визначає все наше життя. Тобто ідеал верифікації, обмеження того, що ми знаємо, тим, що можна підтвердити, здійснюється у наслідуванні. Саме принципи науки нових часів сформували весь цей світ планування і техніки. Проблема нашої цивілізації і тяжка доля, яку готує нам її технізація, полягають не у тому, що немає справжньої опосередковуючої інстанції між пізнанням та практичним застосуванням його наслідків. Неможливість існування такої інстанції прямо випливає з ідеї наукового способу пізнання. Технікою є сама наука.

Гідною уваги річчю є те, що зміни, які за нових часів відбулися з поняттям науки, не торкнулися фундаментальної першооснови грецької науки про буття. Фізика нових часів закладає стару метафізику. Гайдеґґер побачив це сягаюче давнини тавро західного мислення, у цьому і полягала роль, яку він відіграв у формуванні сучасної історичної самосвідомости. І те, що він його побачив, робить даремними всі романтичні спроби відновити древні – середньовічні чи елліністично-гуманістичні – ідеали, оскільки підтверджує незворотність історії західної цивілізації. Відтепер нас не може вдовольнити навіть створена Геґелем схема філософії історії й історії філософії, оскільки для Геґеля грецька філософія була лише спекулятивною вправою, яка повинна підготувати нас до того, здійснення чого принесло нам лише самопізнання духа у нових часах. Спекулятивний ідеалізм і його постулат спекулятивної науки залишилися безсилою спробою реставрації. Наука – хоч би що про неї говорили – є альфою та омегою нашої цивілізації.

Істина поза наукою

Філософія не від сьогодні бачить тут певну проблему. Можна відразу зауважити, що вся наша цивілізація окреслюється тим фактом, що сучасну науку, як тінь, переслідує критика "шкіл". З філософської точки зору цю проблему можна сформулювати так: чи можна, і у якому сенсі та яким чином сягнути поза знання, яке стало предметом науки? Я думаю, не

варто нагадувати, що у житті це трапляється кожному з нас. Завжди можна сподіватись на те, що й інші переконані у тому ж, що й ти, у тому, що ти сам вважаєш за істинне, навіть якщо цього не можна довести. І навіть більше – доведення не завжди визначається як відповідний спосіб переконування. Ми раз за разом переступаємо межі, у яких можлива об'єктивація власних переконань, які, згідно зі своєю логічною формою, пов'язані з висловлюванням. Ми живемо серед різних форм переказування того, що не можна об'єктивувати, ці форми нам дає мова, і між іншим, – мова поезії.

Водночас, задовольняючи свої амбіції, наука з допомогою об'єктивного пізнання долає випадковість суб'єктивного досвіду, а з допомогою однозначности поняття – мову багатозначної символіки. Однак постає запитання: чи існує у межах науки як такої межа можливого об'єктивування, яка має випливати безпосередньо із судження та істини висловлювання?

Відповідь на це запитання далеко не очевидна. У сучасній філософії існує ціле поле, значенням якого нехтувати не можна і для якого ця відповідь є однозначною. Усе таїнство і єдина мета філософії повинні полягати у такому точному формулюванні висловлювання, щоб воно дійсно могло однозначно висловлювати те, що мається на увазі. Філософія повинна створити систему знаків, яка не залежала б від метафізичної багатозначности природних мов та від багатозначности сучасної культури та помилок і непорозумінь, які звідси випливають, систему, яка була б близька до однозначности й точности математики. Тут математична логіка видає себе за шлях розв'язку всіх проблем, які досі полишала осторонь наука філософії. Це поле, яке народилось на батьківщині номіналізму й охопило весь світ, повертає до життя ідеї вісімнадцятого сторіччя. Однак як філософія вона зустрічається з іманентною логічною трудністю, й сама починає поступово це усвідомлювати. Можна зауважити, що введення конвенціональної системи знаків не може відбутись після появи самої системи через впровадження конвенції щодо того, що перебуває у становленні, а отже, введення штучної мови закладає існування іншої мови, якою ми говоримо. Ми маємо тут справу з логічною проблемою метамови. І ще з дечим. Мова, якою ми говоримо і у якій живемо, посідає особливу місце. І водночас вона є вихідною матеріальною даністю подальшого логічного

аналізу. Причому не лише як проста сума висловлювання. Оскільки висловлювання, яке повинне висловлювати істину, має відповідати не лише умовам логічного аналізу. Його претензія на несокритість полягає не лише у акті подавання того, що дане. Недосить, щоб те, що є дане, було подане у висловлюванні. Проблема полягає у тому, чи все дане так, щоб воно могло бути подане у мові, і чи подавання того, що можна подати, не заважає нам визнавати те, що має місце окрім того і що теж ми переживаємо у своєму досвіді.

Гадаю, що дуже красномовним свідченням цієї проблеми є гуманітарні науки. У гуманітарних науках теж є щось, що можна підвести під поняття методу науки нових часів. Кожен з нас повинен визнати ідеалом максимальну справджуваність результатів пізнання. Але заразом ми маємо визнати, що цей ідеал досягається дуже рідко, і ті з дослідників, котрі найбільше стараються його досягнути, переважно не можуть сказати нам нічого справді важливого. У гуманітарних науках трапляється щось, що у природничих науках не мислиме – дослідник іноді може більше навчитися з книжки дилетанта, ніж з книжки справжнього науковця. Звичайно, це виняткові випадки, але факт, що вони мають місце, що справджуваність судження є критерієм, невідповідним, щоб описати зв'язок між пізнаваністю істини та можливістю висловити її, яку ми тут маємо. Ця ситуація так часто зустрічається у гуманітарних науках, що певний тип наукових праць викликає у нас цілком обґрунтовану підозру. Це ті наукові праці, які і "спереду" і "ззаду", і передусім "знизу", тобто у зауваженнях, демонструють метод, з допомогою якого вони постали. Чи дійсно у них можуть появитись якісь нові запитання? Чи вони дійсно щось пізнають? Чи просто відбувається наслідування методу пізнання, причому вони так добре входять у нього, що це справляє враження наукової праці? Так само ми повинні визнати, що – зовсім навпаки – найбільші, найбільш плідні досягнення гуманітарних наук залишають ідеал справджуваности далеко позаду. З точки зору філософії це справа дуже важлива. Ми зовсім не хочемо ствердити, що неориґінальний дослідник свідомо створює певні ілюзії і завдяки цьому вважається ученим, і навпаки, що ефективним дослідником є той, хто у акті революційного протесту відкидає все, що досі було у науці обов'язковим. Радше ми хочемо показати певне фактичне співвідношення, яке робить

науку можливою, водночас обмежує ефективність наукового пізнання. Тут йдеться про принципове відношення між істиною і неістиною.

Тому показ того, що дане, є дійсно істинним, тобто показує, як виглядає справа, але водночас воно заздалегідь окреслює те, про що взагалі можна запитати у подальшому, не виходячи за рамки сенсу, і що слід показувати кожним наступним кроком пізнання. Кожен подальший крок пізнання означає якусь втрату істини. При цьому йдеться не про кількісне відношення, так ніби ми можемо володіти лише визначеним, обмеженим обсягом наших знань. Пізнаючи істину, ми водночас закриваємо цю істину та забуваємо її. Але і це ще не все. Бо запитуючи про істину, ми обов'язково зв'язані нашою герменевтичною ситуацією. Але це означає, що частину істини ми не у змозі пізнати, оскільки нас оточують – хоча ми про це і не знаєм – упередження. У практиці наукової праці теж є щось подібне до "моди".

Ми чудово розуміємо, якою силою є мода і який тиск вона може чинити. Звичайно, слово "мода" звучить у науці фатально; ми претендуємо на те, щоб бути вищими від того, що є лише вимогою моди. Питання тільки, чи наявність моди у науці не стосується самої сутности справи. Чи спосіб, яким ми пізнаєм істину, не тягне неминуче за собою того, що кожен крок уперед віддаляє нас від засад, з яких ми виходили, топить їх у темряві очевидности, вкрай утруднює вихід за межі цих засад, формулювання нових засад, а відповідно, – відкриття дійсно нових знань? Не лише життя, але й наука все більше грузнуть у бюрократизації. Тому ми повинні запитати: можливо, самій сутності науки притаманний цей елемент ховання, який відомий і у інших царинах – згадаймо хоча б величезні коробки адміністративних будинків та страхових закладів, чи, може, це лише якась хвороба науки, породжена культурою? Може, дійсно це притаманне самій природі істини, так, як воно появляється у грецькій думці, а тому і природі всієї нашої здатности до пізнання, яка була сформована грецькою наукою. Як ми вже побачили, сучасна наука лише радикалізувала принципи грецької науки, які проявляються у поняттях логосу, висловлювання судження. Філософські дослідження, що їх у сучасній Німеччині сформували Гуссерль і Гайдеґґер, усвідомили це, поставивши запитавши про умови істинности висловлювання, які виходять за межі логіки. Гадаю, у принципі можна ствердити, що просто істинних висловлювань бути не може.

Ця теза відома як вихідний пункт геґелівської ідеї самопородження розуму через діалектику. “Форма судження не може висловлювати спекулятивних істин”. Тобто істина є цілісністю. Окрім цього, критика висловлювання і судження, яку здійснив Геґель сама по-різному ставиться до ідеалу повного висловлення, мається на увазі – до тотальности діалектичного процесу, яку вловлює абсолютне знання. Цей ідеал є подальшою радикалізацією грецької першооснови. Межі, які сама собі визначила логіка думки насправді окреслюють не думку Геґеля, а науку, предметом якої було переживання у досвіді історії і яка Геґелю протистояла. Наприклад, у зламі, ініціатором якого був Гайдеґґер, важливу роль відіграли праці Дільтея, присвячені переживанню у досвіді світу історії.

Істина як відповідь

Немає висловлювання, яке можна було б сприйняти лише з огляду на поданий у ньому зміст, якщо ми хочемо вловити його в усій його істинності. Кожне висловлювання є вмотивованим. Кожне висловлювання має вихідні засади, які самі відкрито не висловлює. Виявлення цих засад є умовою поглиблення істини висловлювання. Тому я стверджую, що кінцевою логічною формою такої мотивації є запитання. У логіці першість є не за судженням, а за запитанням, історичним свідченням чого є діалоги Платона і діалектичні джерела грецької логіки. Однак первинність запитання щодо відповіді означає й те, що висловлювання за самою своєю природою є відповіддю. Немає висловлювання, яке не було б певного роду відповіддю. Тому критерієм розуміння висловлювання має бути розуміння запитання, на яке воно відповідає. Зрештою, це ніби є цілком очевидним, кожному це добре відомо з його життєвого досвіду. Коли хтось висловлює твердження, якого я не розумію, я намагаюся вияснити, яким чином він до нього дійшов, яке запитання поставив перед собою, що на нього й повинна відповідати ця відповідь. Звичайно, не завжди легко знайти саме те запитання, на яке дійсно відповідає це висловлювання. І передусім тому, що запитання теж не є чимось первинним, вихідним, на що ми можемо довільно посилатись. Тому що кожне запитання саме є відповіддю. Це і є та діалектика, у якій ми заплутуємось. Кожне запитання є вмотивованим. Саме тут слід шукати коріння вищезгаданого олександризму, який загрожує нашій науковій культурі, настільки у ній важко ставити первинні запитання. У цьому

запитуванні вирішальною здатністю, вмінням, що ним має володіти дослідник, справді гідний цього наймення, є вміння бачити запитання. Бачити запитання означає пробити діру в глухій стіні упереджень, яка оточує наше мислення й пізнання. Той, хто не здолає прорватися крізь ту стіну, не може бути справжнім дослідником, бо він ніколи не зможе побачити нових запитань і дати нових відповідей. Горизонт сенсу кожного висловлювання окреслює запитання.

Якщо я вживаю у цьому контексті поняття ситуації, то це свідчить про те, що наукове запитання і наукова відповідь є лише частковими випадками більш загального відношення, до якого відсилає це поняття. Ситуацію та істину пов'язує між собою вже філософія американського праґматизму. Праґматизм визнає як загальну властивість істини її здатність долати якусь ситуацію. Пізнання є плідним, якщо воно усуває якусь проблематичну ситуацію. Я не гадаю, що точка зору праґматизму вичерпує всю проблему. Про це свідчить уже той факт, що праґматизм відкидає будь-які так звані філософські, метафізичні запитання, бо тут не йдеться про те, щоб подолати якусь ситуацію. Праґматизм твердить, що на те, аби піти вперед, треба позбавитись усього доґматичного баласту традиції. Я гадаю, що це занадто поспішний висновок. Примат запитання, про який я казав, не має праґматичного характеру. Істинна відповідь не в'яжеться з критеріями успішної діяльности. Але праґматизм має рацію остільки, оскільки він обстоює необхідність виходу за межі формального зв'язку між запитанням і сенсом висловлювання. Явище запитування як катеґорія стосунків між людьми проявиться у всій своїй конкретності, якщо від теоретичного зв'язку запитання і відповіді, яке у науці є вирішальним, ми перейдемо до конкретних ситуацій, у яких люди – ті конкретні, названі по іменах люди – отримують запитання і самі ставлять собі ці запитання. Тоді ми побачимо, що природа висловлювання розширюється. Висловлювання завжди є відповіддю і завжди відсилає нас до запитання. І навіть більше – і запитання, і відповідь як висловлювання виконують герменевтичні функції. Як запитання, так і відповідь до когось спрямовані. Йдеться не лише про те, що у зміст наших висловлювань уплітається якийсь елемент суспільства, у якому ми живем. А це дійсно так. Але справа ще й у тому, що висловлювання містить у собі істину лише остільки, оскільки воно до когось спрямоване. Тобто горизонт

ситуації, який встановлює істина висловлювання охоплює також і того, для кого тим висловлюванням щось говориться.

Цей висновок цілком свідомо був зроблений сучасною екзистенціальною філософією. Згадаймо філософію комунікації у Ясперса, суть якої полягає у тому, що влади науки, яка позбавляє нас свободи, закінчується тоді, коли ми доходимо до справжніх запитань людського існування – скінченности, історичности, вини та смерти, коротше кажучи – до так званих порубіжних ситуацій. На цьому полі комунікація – це вже не переказування висновків пізнання з допомогою незаперечних доказів, а певного роду commercium екзистенції. Той, хто говорить, сам стояв перед запитанням і відповідає як якесь Я якомусь Ти, бо сам є якимось Ти для свого Ти. Однак, на мою думку, не досить протиставити поняття наукової істини, яка є анонімною, загальною і позбавляючою нас волі, поняття екзистенціальної істини. Мені здається, що зв'язок істини з якоюсь екзистенцією, що про нього говорить Ясперс, криє у собі більш загальну філософську проблему.

І лише гайдеґґерівське запитання про сутність істини дійсно виходить за межі проблеми суб'єктивности. Думка Гайдеґґера проходить шлях від "знаряддя" через "твір" до "речі", шлях, який залишає далеко позаду проблему науки, а у тому числі й проблему історичних наук. Варто пам'ятати, що історичність буття панує також і там, де буття свідоме себе і де воно, як наука, поводиться історично. Герменевтика історичних наук, яку вперше почали розвивати романтизм та історична школа, від Шлейєрмахера до Дільтея, стає зовсім новою проблемою, якщо винести її, як Гайдеґґер, за рамки проблеми суб'єктивности…

Історія та істина

Вище ми звернули увагу, що кожне висловлювання має свій ситуаційний горизонт і до когось спрямоване. Це дозволяє зробити далекосяжний висновок, що скінченність та історичність будь-якого висловлювання зводиться до принципової скінченности та історичности нашого буття. Твердження, що висловлювання є чимось більшим, ніж показом даного стану речей, передусім означає, що це висловлювання стосується цілого історичної екзистенції і є одночасне з тим, що може бути у ньому наявним. Коли ми хочемо зрозуміти судження, які нам переказали, ми починаєм історичні міркування, з яких повинно випливати, де і коли ці судження були висловлені, якою була їх

мотивація, а відповідно, – яким є притаманний їм сенс. Після цього, коли ми хочемо усвідомити собі якесь судження як таке, ми водночас будемо змушені усвідомити собі і його історичний горизонт. Але насправді ми робим навіть більше. Наше ставлення до переказування не обмежується тим, що ми його розумієм, оскільки розуміння повинно було б означати вловлення сенсу з допомогою історичної реконструкції. Так може чинити філолог, але навіть філолог визнає, що насправді він іде далі. Якби старовина не була класичною, тобто якби вона не була взірцем риторики, мислення і творчости, то не було б класичної філології. Тому будь-якої філології стосується, у будь-якій філології дається взнаки зачарованість іншим, чужим, далеким, яке відкривається перед нами. Справжня філологія не є виключно історією, причому через те, що сама історія теж насправді є ratio philosphandi, шляхом пізнання істини. Людина, яка вивчає історію, сама детермінується цим проживанням історії. Історію переписують повсякчас по-новому, бо ми повсякчас детерміновані нашим тепер. Тут ідеться не лише про реконструкцію, не лише про те, щоб минуле стало для нас сучасним. Справжня загадка і проблема розуміння полягають у тому, що те, що було таким чином перетягнуте у тепер, уже стало для нас сучасним як щось, що хоче бути істиною. Те, що здавалось лише реконструкцією сенсу, який минув, сплавляється з тим, що безпосередньо промовляє до нас як істина. Самопізнання історичної свідомости має показувати цю актуальність минулого як діалектичну проблему. Пізнання історії ніколи не полягає виключно у її усвідомленні. Але водночас і розуміння не є лише реконструкцією якоїсь структури сенсу, свідомим тлумаченням несвідомого витвору. Розуміти один одного означає порозумітися у якійсь справі. Розуміти минуле це – аналогічно – чути його у тому, що воно нам хоче повідомити як істину. У герменевтиці примат запитання перед висловлюванням означає, що кожна проблема, яку ми розумієм, є запитанням, яке ставимо ми. Сплавлення горизонту тепер з горизонтом минулого і є справою історичних гуманітарних наук. Але займаючись цією справою, гуманітарні науки роблять лише те, що, робимо ми всі у своєму житті.

Якщо я і послугуюся поняттям сучасности, то лише на те, щоб зробити можливим таке застосування цього поняття, яке дає К’єркегор. К’єркегор окреслював істину християнського послання як “сучасність” і справжньою метою християнина вважав прямування до такої сучасности,

яка зносила б будь-яку історичну дистанцію. Те, чому К'єркегор з теологічних міркувань надавав форми парадоксу, за своєю природою є чинним для всього нашого ставлення до традиції та минулого. Я гадаю, що мова здійснює постійний синтез горизонту минулого і горизонту теперішнього. Ми розумієм один одного, коли розмовляємо між собою, навіть коли ми ніяк не можемо здогадатися про що йде мова, кінець-кінцем, вживаючи слова, ми з допомогою цих слів усе-таки передаєм один одному те, про що говоримо. Мова має свою власну історичність. Кожен з нас має свою власну мову. Не існує проблеми однієї, спільної для всіх мови, є лише чудо факту, що незважаючи на те, що кожен з нас має свою відмінну мову, ми можемо розуміти один одного понад тими межами, що розділяють людей, народи та часи. А тому справи, про які ми говорим, уявляються нами, коли ми про них говорим, як щось спільне. Якою є та справа, виходить на яв лише тоді, коли ми про це говорим. Те, що ми називаєм істиною – відкритість, несокритість – у такому разі має свою власну часовість і свою власну історичність. Під час усіх наших пошуків істини ми з подивом бачимо, що не можемо сказати правди, не звертаючись до когось і не відповідаючи комусь, тобто без спільности, яку дає досягнуте порозуміння…

(Гадамер Г. Що є істина ? [Електронний ресурс] // Тарас Возняк. Тексти та переклади. – Харків: Фоліо, 1998. – 670 с. – Режим доступу до книги: http://www.ji.lviv.ua/ji-library/lib-index.htm

МАКС ВЕБЕР

(1864 – 1920)

М. Вебер *– німецький філософ, один із засновників соціології. Свою концепцію Вебер називав "розуміючою соціологією". Соціологія аналізує соціальну дію і намагається пояснити її причину. Розуміння означає пізнання соціальної дії через її смисл, який вкладає в дану дію сам її суб'єкт. Тому, в соціології відображена вся багатоманітність ідей і світоглядів, які регулюють людську діяльність, тобто всю багатогранність культури.*

ПРО ВНУТРІШНЄ ПОКЛИКАННЯ ДО НАУКИ

Отже, ми підходимо до проблеми *сенсу* науки. Адже навряд чи можна вважати самозрозумілим те, що явища, підпорядковані такому

законові, будуть самі по собі осмисленими й розумними. Навіщо займатися тим, що насправді ніколи не завершується й не може завершитися? Найперша відповідь: задля суто практичної, у ширшому розумінні – технічної мети, щоб орієнтувати нашу практичну дію відповідно до тих очікувань, які нам підказує науковий досвід. Гаразд. Але це має якийсь сенс тільки для практика. А яким же буде внутрішнє ставлення самої людини – науковця – до свого фаху, коли вона справді прагне займатися наукою? Вона доводитиме, що воліє займатися наукою "задля неї самої", а не лише заради тих практичних і технічних досягнень, які допоможуть нам краще харчуватись, одягатися, освітлювати приміщення, керувати і т. ін. Та що ж розумного сподівається зробити вчений цими своїми витворами, яким уже наперед судилося застаріти; який сенс він вбачає у приєднанні до такого спеціалізованого виробництва, яке прямує у нескінченність? Аби відповісти на ці питання, слід узяти до уваги кілька загальних міркувань.

Науковий проґрес є складником, і найважливішим, того процесу інтелектуалізації, який відбувається з нами упродовж тисячоліть і щодо якого нині займають, як правило, вкрай негативну позицію. Насамперед спробуймо з'ясувати собі, що, власне, означає на практиці така інтелектуальна раціоналізація, здійснювана завдяки науці та науково обґрунтованій техніці? Чи свідчить вона про те, що сьогодні кожен з нас, присутніх тут, краще знає умови свого життєвого існування, аніж якийсь індіанець чи ґотентот? Малоймовірно. Той із нас, хто їде трамваєм (коли він не фізик за фахом), не має жодного уявлення про те, яким чином цей трамвай рухається. Та воно йому й не потрібно. Цілком досить того, що він може "розраховувати" на певну "поведінку" трамвая, відповідно до якої орієнтуватиме власну поведінку; проте як саме трамвай приводиться в рух – цього він не знає. Дикун обізнаний зі своїми знаряддями незрівнянно краще. Хоч усі ми витрачаємо гроші, я готовий битися об заклад, що навіть серед колег-економістів не кожен дасть відповідь на запитання: як же це виходить, що за гроші можна – часом багато, часом мало — щось

купити? Дикун знає, яким чином він здобуває собі щоденний харч і які чинники сприяють йому в цьому. Отже, прогресуюча інтелектуалізація та раціоналізація *не* означають збільшення знань про ті загальні життєві умови, в яких ми існуємо. Вона означає дещо інше, а саме: знання і віру в те, що, варто тільки *забажати,* і в будь-який час про все це *можна* дізнатися; що немає, зрештою, ніяких таємничих, непередбачуваних сил, які тут діють, і що, навпаки, усіма речами можна в принципі *оволодіти шляхом розрахунку.* А це свідчить: зі світу знято чари. Більше не треба вдаватися до магічних засобів, щоб підпорядкувати собі або схилити на свій бік духів, як це робив дикун, для якого існували таємничі сили. Тепер це робиться завдяки технічним засобам і розрахункові. Оце і є, власне, інтелектуалізацією.

Одначе процес зняття чар зі світу, який розгортається у західній культурі впродовж тисячоліть, і взагалі той "прогрес", у якому (як його ланка і рушійна сила водночас) бере участь і наука,– чи мають вони якийсь сенс, що виходив би за межі суто практичні й технічні? Найпринциповіше поставлені ці питання у творах Льва Толстого. Він прийшов до них дуже своєрідним шляхом. Роздуми його дедалі більше зосереджувались на питанні: чи має якийсь сенс для людини *смерть,* чи ні. Відповідь Толстого була такою: для культурної людини ні. І саме тому не має вона сенсу, що життя окремої людини – цивілізованої людини – вплетене у нескінченний плин "проґресу", і воно вже за своїм іманентним змістом не може мати якогось завершення. Бо на того, хто бере участь у русі прогресу, завжди чекає ще дальший проґрес, і той, хто помирає, не може досягти вершини, яка сягає у нескінченність. Авраам чи який-небудь селянин давніх часів помирав "старим і нажившись"[114], бо він брав участь в органічному кругообігу життя і його власне життя на схилі віку давало йому все, що могло дати; для нього не лишалося загадок, які треба було розгадати, і його задовольняло те, чого він досяг. Людина ж культури, прилучена до цивілізації, що постійно збагачується ідеями, знанням та проблемами, може "втомитися від життя", однак не може ним пересититись. Бо вона вловлює лишень мізерну крихту того, що знов і знов породжується духовним життям, встигає осягти тільки щось приблизне, неостаточне,– внаслідок чого й сама смерть стає подією, позбавленою

[114] Книга Буття, 25, 8.

сенсу. А оскільки смерть не має сенсу, то й культурне життя теж позбавлене сенсу – адже це воно своїм безглуздим “прогресом” прирікає на безглуздя навіть смерть. Таку думку можна вважати лейтмотивом пізніх романів Толстого.

Як до цього ставитись? Чи є у власне проґресу якийсь доступний пізнанню сенс, що виходить за суто технічні межі, аби служіння прогресові могло стати покликанням, сповненим якогось реального змісту? Це питання варте уваги. Але воно вже буде не стільки питанням про покликання *до* науки – тобто про те, що означає наука як фах для людини, котра присвятила їй себе, – а й питанням: чим є *покликання науки* у житті всього людства і яка її цінність?

Ось тут протилежність між колишнім і сучасним розумінням науки справді разюча. Згадаймо чудовий образ, що його наводить Платон у своїй книзі “Держава”, – образ людей, прикутих до стін печери, їхні обличчя обернені до стіни, тоді як джерело світла розміщене позаду них і вони не можуть його бачити, внаслідок чого мають справу лише з тінями на стіні і пробують пояснити взаємозв'язок між ними. Та ось одному з прикутих вдалося розбити кайдани, він оглядається довкруж і бачить сонце. Засліплений, обмацує усе навколо і, затинаючись, розповідає, що він побачив. Та інші кажуть, що він збожеволів. Проте поступово чоловік вчиться дивитися на світло, і тепер його завдання полягає в тому, щоб спуститись до людей у печеру та вивести їх до світла. Цей чоловік – філософ, а сонце – істина науки, що одна лиш не полює за привидами й тінями, а прагне до істинного буття.

Та хто тепер ставиться так до науки? Сьогодні якраз серед молоді поширились радше протилежні настрої, відповідно до яких на розумові побудови науки дивляться як на потойбічний світ вигаданих абстракцій, що своїми всохлими руками намагаються вхопити плоть і кров справжнього життя, хоча цього їм ніколи не вдається зробити. І навпаки – ось тут у житті, яке для Платона було лише грою тіней на печерних склепіннях, б'ється пульс реальної дійсності, тоді як все інше — тільки химерні, позбавлені життя тіні, й нічого більше. Як могла трапитись така істотна зміна? Пристрасне натхнення Платона у “Державі” пояснюється врешті-решт тим, що в його час уперше було усвідомлено сенс одного з найефективніших засобів усякого пізнання – *поняття.* Його значення найповніше розкрив Сократ. Та не лише він. В

Індії ми знаходимо вже початки логіки, схожої на ту, яку розробив Арістотель. Проте ніде, окрім Греції, не було усвідомлено значення цього відкриття. Тут до людських рук уперше потрапив засіб, за допомогою якого можна було будь-кого затиснути у логічні лещата, з яких неможливо вирватись, доки не визнаєш: або ти нічого не знаєш, або ж ось саме це, а не щось інше, є істиною, *вічною* і неминущою, – на противагу вчинкам та поведінці сліпих людей. Це було незвичайне переживання, яке змогли відчути учні Сократа. З нього, здавалося, випливало, що варто лишень знайти правильні поняття про прекрасне, добре чи, скажімо, про хоробрість, душу тощо, як буде осягнуто також і їхнє істинне буття, а це, відповідно (як здавалося), відкривало шлях до того, щоб навчитися самому і навчити інших, як людині належить чинити в житті – насамперед як громадянинові держави. Бо до такого питання греки, які мислили виключно в політичних категоріях, зводили все. Задля цього вони й займалися наукою.

Поряд з таким відкриттям еллінського духу з'явилось інше вагоме знаряддя наукової праці, дітище доби Відродження – раціональний експеримент як засіб надійно контрольованого пізнання, без якого була б неможливою сучасна емпірична наука. Щоправда, експериментували й раніше: у галузі фізіології експеримент мав місце, наприклад, в аскетичній техніці йогів; в елліністичні часи вдавалися до математичного експериментування у сфері військово-технічній; у середні віки застосовували експеримент у гірничодобувній справі. Але перетворення експерименту на дослідницький принцип взагалі було справою доби Відродження. Піонерами тут стали великі новатори у *мистецькій* галузі – Леонардо да Вінчі та інші, насамперед експериментатори у музиці XVI ст., які розробляли темперації клавірів. Від них експеримент перекочував у науку, спочатку завдяки Галілеєві, у теорію – через Бекона, а пізніше його запозичують окремі точні науки в університетах Європи, зокрема в Італії та Нідерландах.

Чим же була наука для цих людей, які жили на порозі нового часу? Для художників-експериментаторів на зразок Леонардо да Вінчі і новаторів у галузі музики вона означала перш за все шлях до *істинного* мистецтва, що для них було рівнозначним шляхові до справжньої природи. Мистецтво тим самим підносилось до рангу науки, а митець – у соціальному розумінні

й за сенсом свого життя – до ранґу доктора. Якраз таке честолюбство складає, наприклад, основу “Книги про живопис” Леонардо да Вінчі.

А сьогодні? “Наука як шлях до природи” – для молоді це видається якимось блюзнірством. Навпаки, треба звільнитися від наукового інтелектуалізму, щоб повернутись до власної природи і тим самим до природи взагалі. А може, наука як шлях до мистецтва? Таке припущення не витримує жодної критики.

Проте в епоху виникнення точного природознавства від науки сподівались більшого. Якщо ви пригадаєте вислів Сваммердама: “Я доведу вам існування провидіння Божого на прикладі анатомії воші”, – то переконаєтесь, що справжнім завданням наукової діяльності, яка перебувала під прямим чи побічним впливом протестантизму й пуританства, вважалось відкриття шляху до Бога. Його вже не знаходили у філософів з їхніми поняттями та дедукціями: у тому, що Бога неможливо знайти на шляху, де його шукали в добу середньовіччя, була переконана вся тодішня пієтистська теологія, насамперед Шпенер. Бог схований, його шляхи – це не наші шляхи, а його думки – це наші думки. Проте у точних природничих науках, де Божі витвори відчутні фізично, можна сподіватися натрапити на слід його намірів щодо світу.

А сьогодні? Хто з нас сьогодні – окрім хіба що деяких “дорослих дітей”, які подекуди трапляються саме серед природознавців,– здатний вірити в те, що знання астрономії, біології, фізики та хімії здатне хоч якоюсь мірою пояснити нам сенс світобудови або хоча б вказати шлях, де є сліди цього “сенсу”, коли він взагалі існує? Якщо наука і здатна тут щось зробити, то радше викорінити рештки віри в існування такої речі, як “сенс” світобудови! Чи може бути шляхом до Бога сила, котра найбільш чужа йому? А що сучасна наука є саме такою, у цьому в глибині душі не сумнівається сьогодні ніхто, байдуже, зізнається він у цьому собі чи ні. Звільнення від раціоналізму науки, як основна передумова життя, в єдності з божественним – така або близька їй за змістом думка стала головним лозунгом нашої релігійно налаштованої чи спраглої релігійних переживань молоді. І не тільки релігійних, а й будь-яких переживань. При цьому обирають дивний шлях: те єдине, чого ще до цього часу не торкнувся інтелектуалізм, а саме – сферу ірраціонального, намагаються довести до рівня свідомості і розглядати крізь збільшувальне скло. Бо якраз до цього веде на практиці сучасна

інтелектуалістична романтика ірраціонального. Але таким шляхом звільнення від інтелектуалізму, навпаки, приходять у протилежний бік від того, на що сподівались, ідучи ним…

Тож у чому полягає зміст науки як професії тепер, коли розвіялись усі попередні ілюзії щодо науки як "шляху до істинного буття", "шляху до істинного мистецтва", "шляху до істинної природи", "шляху до істинного Бога", "шляху до істинного щастя"? Найпростішу відповідь на це питання дав Толстой: наука позбавлена сенсу, оскільки не дає ніякої відповіді на єдино важливі для нас питання – "Що нам робити?", "Як ми мусимо жити?". А те, що вона не дає відповіді на ці питання, – безперечно. Проблема в іншому: в якому розумінні не дає вона "ніякої" відповіді? Можливо, замість цього вона могла б дещо дати тому, хто правильно ставить питання? Сьогодні часто ведуть мову про науку, "вільну від будь-яких засновків". Чи існує така наука? Усе залежить від того, що під цим мати на увазі. Всякій науковій роботі завжди передує значимість правил логіки і методики – цих загальних засад нашої орієнтації в світі. Згадані засновки, принаймні у контексті поставленого нами питання, будуть якраз найменш проблематичними. Та існує ще один засновок: *важливість* результатів наукової роботи, їхня наукова цінність. Очевидно, що звідси й тягнеться коріння всіх наших проблем. Адже саме цей засновок засобами науки обґрунтувати не можна. Можна лише *пояснити* її остаточний сенс, який потім або відкидають, або приймають, залежно від власної життєвої позиції.

Зв'язок наукової праці як такої зі згаданими засновками може набирати різних форм, залежно від структури тієї чи іншої науки. Природничі науки, як-от фізика, хімія, астрономія, вважають само-зрозумілим, що вищі закони космічних явищ, конструйовані цими науками, варті вивчення. І не тільки задля того, аби за допомогою такого знання досягти технічних успіхів, а й задля самого знання – коли на науку дивитись як на "покликання". Сам по собі цей засновок не піддається доведенню. Так само неможливо довести, чи вартий світ, який описують природничі науки, того, щоб існувати, чи є в ньому який-небудь "сенс", і чи варто існувати у такому світі. Питання про це не виникає.

Або ж візьмімо таке високорозвинене з наукового боку практичне мистецтво, як сучасна медицина. Загальною "передумовою" медичної роботи, кажучи найтривіальніше, є завдання збереження життя як такого

і по можливості зменшення страждань як таких. Проте саме це завдання – проблематичне. Лікар своїми засобами підтримує смертельно хворого, навіть коли той молить позбавити його життя, родичі, для яких життя хворого уже втратило свою цінність, які хочуть визволити його від страждань і до того ж не мають вдосталь коштів для підтримки його животіння (може йти мова про якогось жалюгідного божевільного),– бажають і вимушені бажати смерті такого хворого, дарма, зізнаються вони в цьому чи ні. Тільки приписи медицини та кримінальний кодекс стоять на заваді тому, щоб лікар відмовився підтримувати життя смертельно хворої людини. Чи буде й тоді життя цінністю, чи ні, – про це медицина не питає. Усі природничі науки дають нам відповідь тільки на питання: що ми мусимо робити, *якщо* хочемо *технічно* оволодіти життям. Але чи *хочемо* ми того, і чи *мусимо* те робити, і чи має те, врешті-решт, якийсь глузд взагалі – ці питання згадані науки залишають цілком відкритими або ж приймають їх у вигляді засновків для своїх цілей.

Або візьмімо таку дисципліну, як мистецтвознавство. Для естетики є фактом, що існують твори мистецтва. Вона намагається обґрунтувати, за яких умов це може мати місце. Проте вона не ставить перед собою питання, чи є царина мистецтва царством диявольських пишнот, царством "від світу цього", яке в глибинах своїх спрямоване проти Бога, а за своїм глибоко закоріненим аристократичним духом звернене проти людського братерства. Отож естетика не ставить питання, чи *мусять* існувати витвори мистецтва.

Або візьмімо юриспруденцію. Вона встановлює, що є значимим,— відповідно до правил юридичного мислення, яке почасти примусово логічне, почасти пов'язане конвенційно заданими схемами. Отож правові принципи і певні методи їхнього тлумачення від самого початку визнаються за обов'язкові. Чи *повинне* існувати право і чи повинні бути саме такі, а не інші правила – на ці питання юриспруденція відповіді не дає. Вона може лише вказати, що, коли очікують певного результату, то ось такий правовий принцип, відповідно до норм нашого правового мислення, буде найкращим засобом його досягнення.

Чи візьмімо історичні науки про культуру. Вони вчать розуміти політичні, художні, літературні та соціальні явища культури, виходячи з умов їхнього виникнення. Проте самі вони не дають відповіді ані на питання, чи були *цінними* ті явища культури і чи варті вони, щоб

існувати зараз, ані на питання, чи варто докладати зусиль для їхнього вивчення. Ці науки ґрунтуються на припущенні, що, вивчаючи їх, можна прилучитися до товариства “культурних людей”. Але, чи справді це так, «науково» довести вони неспроможні, а те, що вони беруть такий засновок, ще не доводить його незаперечності. Насправді все далеко не так

… Коли все це так, то постає питання: що ж, власне, позитивного дає наука для практичного і особистого життя? Тим самим перед нами знову виникає проблема “покликання” в науці. Насамперед, звичайно, наука розробляє техніку оволодіння життям (як зовнішніми речами, так і людською поведінкою) шляхом розрахунку. По-друге, вона розробляє методи мислення, робочі знаряддя і вчить, як з ними поводитись. Одначе на цьому справа науки, на щастя, не завершується: ми спроможні сприяти вам у чомусь третьому, а саме – у досягненні *ясності.* Звичайно, вона є у нас самих. Що це так, ми здатні вам пояснити. Стосовно проблеми цінності, про яку щоразу йде мова, можна зайняти практично різні позиції (для спрощення я пропоную взяти за приклад соціальні явища). *Якщо* стають на ту чи іншу позицію, то, згідно з досвідом науки, слід застосовувати належні *засоби,* щоб практично втілити таку позицію в життя. Ймовірно, серед цих засобів є такі, що ви самі вважаєте за необхідне відкинути їх. У такому разі треба вибирати між метою і неминучими засобами її досягнення. “Освячує” мета ці засоби чи ні? Вчитель мусить показати вам необхідність такого вибору. Більшого він (доки залишається вчителем, а не демагогом) робити не повинен. Він може, звичайно, сказати: коли ви хочете досягти ось такої мети, то мусите рахуватися з отакими побічними наслідками, що, як свідчить досвід, неминуче виникатимуть при цьому. Але це нічого не змінює. Такі проблеми можуть постати й перед кожним техніком – адже він також часто змушений вибирати за принципом щонайменшого зла або відносно кращого варіанту. Для нього важливо, щоб було задане головне – *мета.* Та саме її, коли говорити про справді “останні” проблеми, нам *не дано.* Отже, ми підходимо до того останнього зусилля, що його наука як така повинна зробити задля досягнення ясності, і водночас ми підійшли до меж самої науки.

Ми можемо й повинні сказати вам: ось такі практичні настанови можна з внутрішньою послідовністю і честю вивести, відповідно до

змісту, з цієї останньої світоглядної позиції (або з однієї, або й з різних), а з інших – не можна. Вибираючи таку позицію, ви, образно кажучи, починаєте служити одному Богові і *ображаєте всіх інших* богів. Бо коли ви хочете лишитися вірним самому собі, то мусите обов'язково прийти до певних останніх внутрішніх *висновків.* Це можна зробити принаймні у принципі. Філософія як спеціальна дисципліна і ті галузі знань, що звуться філософськими питаннями окремих наук, якраз і прагнуть це робити. Ми спроможні, коли розуміємось на своїй справі (що тут береться як дане), змусити індивіда або принаймні допомогти йому *усвідомити кінцевий сенс його власної діяльності.* Таке завдання, як на мене, зовсім не дріб'язкове, навіть для суто особистого життя. Коли якомусь учителеві це вдається, то я сказав би, що він служить "моральній" справі: виховує почуття обов'язку, відповідальності і прояснює суть справи,— і я впевнений, що він тим краще може це зробити, що сумлінніше уникатиме спроб прищепити слухачам свої власні переконання.

Загалом усе сказане випливає з одного головного засновку: життя, коли його розуміти як щось самоцінне й самодостатнє, підпорядковане виключно власним законам, знає лише вічну боротьбу між богами, знає – коли не вдаватися до образів – тільки несумісність останніх взагалі *можливих* життєвих позицій і неминучість боротьби між ними, а отже, й необхідність *робити вибір* між ними. Чи за таких умов наука варта того, щоб стати чиїмось "покликанням" і чи є таке об'єктивно цінне "покликання" у неї самої, – це теж ціннісне судження, яке неможливо обговорювати в аудиторії. Адже ствердна відповідь на нього якраз і є *засновком* занять в аудиторії. Я ствердно відповідаю на нього вже самою моєю працею. І така позитивна відповідь є засновком тих поглядів, поділяючи які (як це робить зараз або найчастіше прикидається, ніби робить, молодь), треба ненавидіти інтелектуалізм, як найлютішого диявола. Бо тут справедливі слова: "Сатана – він старий, отож постарій, щоб його зрозуміти". Звичайно, це слід розуміти не буквально, а в тому значенні, що, бажаючи покінчити з дияволом, треба не втікати від нього, як це найчастіше роблять, а з початку й до кінця обдивитися його шляхи, щоб побачити його силу і його межі.

Наука сьогодні – це "покликання", яке реалізується *професійним* шляхом, слугуючи справі самоусвідомлення й пізнання фактичних взаємозв'язків, – а не милостивий дарунок ясновидців та пророків, що дає

спасіння і об'явлення, і не складова частина міркувань мудреців та філософів про *сенс* світобудови. Це, безумовно, неминуча даність нашої історичної ситуації, з якої ми не можемо вийти, якщо хочемо лишитися вірними самим собі. І коли знову в нашій душі постане Толстой і запитає: "Якщо не наука, то хто ж дасть нам відповідь на питання: що ми мусимо робити? як нам влаштувати своє життя?" (або, коли говорити мовою, якої ми тут вживаємо: "Якому з богів, що борються один з одним, повинні ми служити? Чи, може, взагалі якомусь іншому, і хто він тоді буде?") – то слід сказати, що дати відповідь на це міг би лише пророк або Спаситель. Коли ж його немає або його провіщенню більше не вірять, то навряд чи чогось можна досягти тим, що тисячі професорів, цих маленьких пророків, які отримують державну платню чи мають якісь інші привілеї, спробують узяти цю роль на себе. Цим ми тільки зашкодили б усвідомленню – в усій його вагомості – того факту, що пророка, на якого так сподіваються численні представники нашого молодого покоління, сьогодні просто *немає.* Справді, я переконаний, що "музикальній" у релігійному відношенні людині навряд чи піде на користь, коли від неї, як і від інших, приховувати ту істотну обставину, що їхня доля – жити в чужу Богові й позбавлену пророків добу,– і підмінювати тверезе усвідомлення цього сурогатами, якими є всі оті пророцтва з кафедри. Мені видається, що людська релігійна чесність ніколи з таким не погодиться.

…Доля нашої епохи, з притаманними їй інтелектуалізацією та раціоналізацією і насамперед зняттям зі світу чар, полягає в тому, що найвищі і найвитонченіші цінності полишили сферу публічного життя, попрямувавши або у бік потойбічного царства містики, або туди, де є братерська близькість безпосередніх стосунків індивідів одного з одним. Тож не випадково наше високе мистецтво інтимне, а не монументальне, і не випадково сьогодні тільки всередині маленьких людських спільнот, в особистих стосунках, якнайтихіше, піанісімо продовжує пульсувати те, що колись, мов буйна пожежа, пророчим духом прокочувалось через великі людські громади, згуртовуючи їх. Коли б ми спробували насильницьким шляхом прищепити смак до монументального мистецтва, то постало б щось жалюгідне, схоже на численні пам'ятники останніх десятиріч. Коли б ми спробували запровадити якісь релігійні нововведення за відсутності нового, справжнього пророчого руху, то постало б щось аналогічне за своїм змістом, тільки ще гірше. Спроби пророкувати з

кафедри призведуть зрештою тільки до появи фанатичних сект, проте ніколи не витворять справжньої спільноти. Тому, хто не здатний з мужністю витримати таку долю нашого часу, слід сказати: краще хай мовчки, без звичної для ренегатів галасливої реклами, тихо і просто вертається у широко й милостиво розкриті обійми старих церков. Зробити це не так важко. При цьому він муситиме (це неминуче) так чи інакше "офірувати" свій інтелект. Ми не будемо йому дорікати, якщо він справді виявиться здатним на це. Бо такого роду інтелектуальна офіра задля безумовної відданості релігії все-таки буде чимось іншим у моральному відношенні, аніж спроби уникнути обов'язку бути інтелектуально чесним, – що трапляється, коли не мають мужності чітко здати собі справу щодо остаточної позиції, а намагаються полегшити виконання цього обов'язку недолугим релятивізмом. Вищезгадана позиція видається мені достойнішою, аніж кафедральне пророкування, коли не усвідомлюють того, що в стінах аудиторії значення може мати лише одна-однісінька чеснота: звичайна інтелектуальна порядність…

(Вебер М. Про внутрішнє покликання до науки // Вебер М. Соціологія. загальноісторичні аналізи. Політика. / Макс Вебер; [пер. з нім. О. Погорілого]. – К. : Основи, 1998. – С. 310 – 338)

ТОМАС КУН
(1922-1996)

***Т. Кун** – американський історик і філософ науки. Згідно Куну, наукове знання розвивається через наукові революції як зміну пояснюючих парадигм. Будь-який критерій має смисл тільки в межах певної парадигми. Під "парадигмою" (зразком) Кун розуміє сукупність базових теоретичних поглядів, класичних зразків виконання досліджень, методологічних засобів, які визнаються і приймаються членами наукової спільноти.*

СТРУКТУРА НАУКОВИХ РЕВОЛЮЦІЙ
Вступ: роль історії

Історія, якщо її розглядати не просто сховищем анекдотів і фактів, розташованих хронологічно, могла б стати основою для рішучої перебудови тих уявлень про науку, що склалися у нас до тепер. Ці уявлення виникли (навіть у самих учених) переважно на підставі

вивчення готових наукових досягнень, уміщених у класичних працях або пізніше в підручниках, за якими кожна нова генерація науковців навчається практиці свого діла.

Але, за самим призначенням, метою подібних книг є переконливий і доступний виклад матеріалу. Поняття науки, виведене з них, певне, відповідає істинній практиці наукового дослідження не більше, ніж відомості, почерпнуті з рекламних проспектів для туриста або з мовних підручників, відповідають реальному образу національної культури. В запропонованому нарисі, я спробую показати, що подібні уявлення про науку заводять на узбіччя її магістральних шляхів. Мета нарису полягає в тому, щоб хоч би схематично накреслити цілком іншу концепцію науки, що вимальовується з історичного підходу до самої наукової діяльності.

Однак навіть із вивчення історії нова концепція не виникне, якщо й надалі шукати і аналізувати історичні дані переважно для того, щоб відповісти на запитання в рамках антиісторичного стереотипу, сформованого на основі класичних праць і підручників. З цих праць, скажімо часто напрошується висновок, що зміст науки представлено спостереженнями, законами і теоріями, присутніми тільки на їхніх сторінках. Зазвичай, згадані книги сприймаються так, наче наукові методи просто збігаються з методикою добору даних для підручника та логічними операціями, що їх застосовують для зв’язку цих даних із теоретичними узагальненнями підручника. Відтак виникає така концепція науки, в якій міститься значна частка домислів і упереджених уявлень щодо її природи і розвитку.

Якщо науку розглядати як сукупність фактів, теорій і методів, зібраних у підручниках для щоденного вжитку, то в такому разі вчені — це люди, котрі більш-менш успішно вносять свою лепту в створення цієї сукупності. За такого підходу розвиток науки — це поступовий процес, в якому факти, теорії і методи складаються у запас досягнень, який все зростає і являє собою наукову методологію і знання. Отже, історія науки

стає дисципліною, що фіксує як цей послідовний приріст, так і труднощі накопичення знання. Звідси випливає, що історик, який цікавиться розвитком науки, ставить перед собою два головних завдання. З одного боку, він повинен визначити, хто і коли відкрив або винайшов кожний науковий факт, закон і теорію. З другого – мусить описати і пояснити наявність сили-силенної помилок, міфів і забобонів, які перешкоджали швидшому накопиченню складників сучасного наукового знання. Численні дослідження так і здійснювались, а деякі досі мають це за мету.

Проте в останні роки деяким історикам науки стає все важче й важче виконувати функції, які їм приписує концепція розвитку через накопичення. Перебравши на себе роль реєстраторів процесу накопичення наукового знання, вони виявляють, що чим далі просувається дослідження, тим важче, але аж ніяк не легше, буває відповісти на деякі запитання, наприклад про те, коли був відкритий кисень або хто першим виявив збереження енергії. Поступово у деяких із них посилюється підозра, що такі запитання просто неправильно сформульовані і розвиток науки — це, можливо, зовсім не просте накопичення окремих відкриттів і винаходів. Водночас цим історикам усе важче стає відрізняти «науковий» зміст колишніх спостережень і переконань від того, що їхні попередники з готовністю називали ”помилкою” і “забобоном”. Чим глибше вони вивчають, скажімо, арістотелівську динаміку або хімію і термодинаміку доби флогістонної теорії, тим виразніше відчувають, що ці колись узвичаєні концепції природи не були в цілому ані менш науковими, ані більш суб’єктивістськими, ніж складені нині. Якщо ці застарілі концепції слід назвати міфами, то, виявляється, джерелом останніх можуть бути ті ж самі методи, а причини їхнього існування виявляються такими ж, як і ті, за допомогою яких в наші дні досягається наукове знання. Якщо, з другого боку, їх слід називати науковими, тоді виявляється, що наука включала в себе елементи концепцій, цілком не сумісних із тими, які вона містить нині. Якщо ці альтернативи неминучі, то історику треба взяти останню. Застарілі теорії засадниче не можна вважати ненауковими тільки на тій підставі, що вони були відкинуті. Але в такому разі навряд чи можна розглядати науковий розвиток як простий приріст знання. Те ж таки історичне дослідження, що вирізняє труднощі у визначенні авторства відкриттів і винаходів, водночас дає грунт глибоким сумнівам стосовно

того процесу накопичення знань, шляхом якого, як гадали раніше, синтезуються всі індивідуальні внески в науку.

Результатом усіх цих сумнівів і труднощів є зараз революція, яка починається в історіографії науки. Поступово, і часто остаточно не усвідомлюючи цього, історики науки почали ставити інші питання і відстежувати інші напрямки в розвитку науки, причому ці напрямки часто відхиляються від кумулятивної моделі розвитку. Вони не так прагнуть відшукати в колишній науці непроминущі елементи, що збереглися до сучасності, як намагаються розкрити історичну цілісність цієї науки в той період, коли вона існувала. їх цікавить, наприклад, не питання про ставлення переконань Галілея до сучасних наукових положень, а радше стосунки між його ідеями та ідеями його наукового співтовариства, тобто його вчителями, сучасниками і його безпосередніми наступниками в історії науки. Більше того, вони наполягають на вивченні думок цього та інших подібних співтовариств з погляду (який звичайно надто відрізняється від погляду сучасної науки), що визнає за цими переконаннями максимальну внутрішню узгодженість і максимальну можливість відповідності природі. Наука в світлі праць, породжуваних цим новим поглядом (тут кращим прикладом можуть бути твори Александра Койре), постає як щось цілком інше, ніж схема, що її розглядали вчені з позицій старої історіографічної традиції. У всякому разі ці історичні дослідження наводять на думку про можливість нового образу науки. Цей нарис має за мету хоча б схематично охарактеризувати новий образ науки, виявляючи деякі передумови нової історіографії.

Які аспекти науки вийдуть на перший план внаслідок цих зусиль? По-перше, хоча б попередньо, слід зауважити, що для численних різновидів наукових проблем недостатньо лише самих собою методологічних директив, щоб прийти до однозначного і доказового висновку. Якщо електричні або хімічні явища змусити досліджувати людину, яка не знає цих галузей, але знає, що таке “науковий метод” взагалі, то вона може, розмірковуючи цілком логічно, прийти до будь-якого з безлічі несумісних висновків. До якого саме з цих логічних висновків вона прийде, ймовірно, визначатиметься її минулим досвідом в інших галузях, які їй доводилося досліджувати раніше, а також індивідуальним складом її розуму. Наприклад, які уявлення про зірки вона добирає для вивчення хімії або електричних явищ? Які саме з

численних експериментів, можливих в новій для неї галузі, вона виконає насамперед? І які саме аспекти складної картини, що постане внаслідок цих експериментів, справлять на неї враження особливо перспективних для з'ясування природи хімічних перетворень або сил електричних взаємодій? Принаймні для окремого вченого, а іноді так само й для наукового співтовариства, відповіді на подібні запитання часто вельми істотно визначають розвиток науки. Скажімо, в II розділі ми звернемо увагу на те, що ранні стадії розвитку більшості наук характеризуються постійним суперництвом різноманітних уявлень про природу. Відтак кожне уявлення тією чи іншою мірою виводиться з даних наукового спостереження і приписів наукового методу, а всі уявлення хоча б у загальних рисах не суперечать цим даним. Школи ж відрізняються не окремими приватними недоліками методів, що вони ними послуговуються (адже ж були цілком «науковими»), а тим, що ми називатимемо неспівмірністю способів бачення світу і практики наукового дослідження в цьому світі. Спостереження і досвід можуть і повинні різко обмежити контури тієї галузі, в якій наукове міркування має силу, інакше науки як такої не буде. Але самі собою спостереження і досвід ще не можуть визначити специфічного змісту науки. Формотворним інгредієнтом переконань, що їх дотримується певне наукове співтовариство у певний час, завжди є особисті та історичні чинники – елементи ймовірно випадкові й довільні.

Наявність цього елемента довільності не вказує, однак, на те, що будь-яке наукове співтовариство могло б займатися своєю діяльністю без певної системи узвичаєних уявлень. Не применшує він і ролі тієї сукупності фактичного матеріалу, на якій заснована діяльність співтовариства. Навряд чи будь-яке ефективне дослідження можна почати до того, як наукове співтовариство вирішить, що має обгрунтовані відповіді на такі, скажімо, запитання: які фундаментальні одиниці, з котрих складається Всесвіт? Як вони взаємодіють одне з одним і з органами чуттів? Які запитання вчений має право ставити стосовно таких суттєвостей і які методи можуть бути використані для їхнього вирішення? Принаймні в розвинутих науках відповіді (або те, що повністю замінює їх) на подібні запитання тривко закладаються в процесі навчання, що готує студентів до професійної діяльності і дає право брати участь у ній. Рамки цього навчання точні та жорсткі, відтак відповіді на означені

запитання залишають глибокий слід на науковому мисленні індивідуума. Цю обставину необхідно серйозно враховувати, розглядаючи особливу ефективність нормальної наукової діяльності і визначаючи сучасний напрямок. Розглядаючи в III, IV, V розділах нормальну науку, ми матимемо за мету описати дослідження як завзяту і наполегливу спробу нав'язати природі ті концептуальні рамки, що їх дала професійна освіта. Водночас нас цікавитиме запитання, чи може наукове дослідження обійтися без таких рамок, незалежно від того, який елемент довільності наявний в їхніх історичних джерелах, а іноді і в їхньому наступному розвитку.

Одначе цей елемент довільності має місце та істотно впливає на розвиток науки, що ми детально розглянемо в VI, VII і VIII розділах. Нормальна наука, на розвиток якої змушена витрачати майже весь свій час більшість учених, грунтується на припущенні, що наукове співтовариство знає, який навколо нас світ. Численні успіхи науки народжуються з прагнення співтовариства захистити таке припущення, і якщо необхідно — то й дуже дорогою ціною. Нормальна наука, приміром, часто придушує фундаментальні нововведення, позаяк вони неминуче руйнують її основні установки. Тим не менше, доти, доки ці установки зберігають в собі елемент довільності, сама природа нормального дослідження гарантує, що ці нововведення не придушуватимуться занадто довго. Іноді проблема нормальної науки, проблема, що її треба розв'язувати за допомогою відомих правил і процедур, не піддається неодноразовим натискам навіть найталановитіших членів групи, до компетенції якої вона належить. В інших випадках інструмент, призначений і сконструйований для цілей нормального дослідження, виявляється неспроможним функціонувати так, як це передбачалося, що свідчить про аномалію, яку, незважаючи на всі зусилля, не вдається узгодити з нормами професійної освіти. Таким чином (і не тільки таким) нормальна наука весь час збивається на манівці. 1 коли це відбувається – тобто коли фахівець не може більше уникнути аномалій, які руйнують наявну традицію наукової практики, — починаються нетрадиційні дослідження, які, врешті-решт, приводять усю галузь науки до нової системи приписів (commitments), до нового базису для практики наукових досліджень. Виняткові ситуації, в яких виникає зміна професійних приписів, розглядатимуться в нашій роботі як наукові революції. Вони є

доповненнями до зв'язаної традиціями діяльності нормальної науки, – доповненнями, які руйнують традиції.

Найочевидніші приклади наукових революцій являють собою ті відомі епізоди в розвитку науки, за якими вже давно закріпилася назва революцій. Тому в IX і X розділах, де вперше безпосередньо аналізується природа наукових революцій, ми не раз зустрінемося з великими поворотними пунктами в розвитку науки, пов'язаними з іменами Коперніка, Ньютона, Лавуазьє та Ейнштейна. Краще за всі інші досягнення, принаймні в історії фізики, ці поворотні моменти слугують зразками наукових революцій. Кожне з цих відкриттів необхідно зумовлювало відмову наукового співтовариства від тієї чи іншої освяченої століттями наукової теорії на користь іншої теорії, несумісної з попередньою. Кожне з них викликало наступне зрушення в проблемах, які підлягають ретельному науковому дослідженню, і в тих стандартах, за допомогою яких професійний вчений визначав, чи можна вважати доцільною ту чи ту проблему або закономірним те чи інше її розв'язання. І кожне з цих відкриттів змінювало наукову уяву так, що ми, врешті-решт, повинні визнати це перетворенням світу, в якому провадиться наукова робота. Такі зміни разом із дискусіями, що незмінно супроводжують їх, і визначають основні характерні риси наукових революцій.

Ці характерні риси занадто виразно проступають, коли вивчати, скажімо, революцію, здійснену Ньютоном, або революції в хімії. Однак ті самі риси можна знайти (і в цьому полягає одне з основних положень моєї праці), вивчаючи інші епізоди в розвитку науки, які не мають такого явного революційного значення. Для значно вужчих професійних груп, наукові інтереси яких зачепило, скажімо, створення електромагнітної теорії, рівняння Максвелла були не менш революційні, за теорію Ейнштейна, і опір їхньому прийняттю був аж ніяк не слабшим. Створення інших нових теорій із зрозумілих причин викликає таку саму відповідь фахівців, чию сферу компетенції вони порушують. Для цих фахівців нова теорія припускає зміну в правилах, якими досі керувались учені в практиці нормальної науки. Отже, нова теорія неминуче відбивається на широкому фронті завершеної ними наукової роботи, і через те, хоч би якою спеціальною була галузь її застосування, нова теорія ніколи не являє собою (або, у всякому разі, дуже зрідка являє) простого нарощування вже відомого. Засвоєння нової теорії вимагає перебудови попередньої і

переоцінки колишніх фактів, внутрішнього революційного процесу, що зрідка буває під силу одному вченому і ніколи не робиться за один день. Нічого дивного в тому, що історикам науки буває надто важко визначити точно дату цього тривалого процесу, хоч сама їхня термінологія спонукає бачити в цьому процесі якусь ізольовану подію.

Окрім того, створення нових теорій не є єдиною категорією подій в науці, що надихають фахівців на революційні перетворення в галузях, в яких ці теорії виникають. Приписи, що керують нормальною наукою, визначають не тільки ті види суттєвості, які включає в себе Всесвіт, але, неявно, й те, чого в ньому немає. Звідси випливає (хоча ця думка вимагає ширшого обговорення), що відкриття, подібні до відкриття кисню або рентгенівських променів, не просто додають ще якусь кількість знання світові вчених. Зрештою це справді відбувається, але не раніше, ніж співтовариство вчених-професіоналів переоцінить значення традиційних експериментальних процедур, змінить своє поняття про суттєвість, з яким воно давно зріднилось, і в процесі цієї перебудови видозмінить і теоретичну схему, крізь яку воно сприймає світ. Науковий факт і теорія насправді не відгороджуються одне від одного глухим муром, хоч подібний розподіл і можна зустріти в традиційній практиці нормальної науки. Ось чому непередбачені відкриття не є просто введенням нових фактів. З цієї ж таки причини фундаментально нові факти або теорії якісно перетворюють світ ученого в тою мірою, якою кількісно збагачують його.

Надалі ми докладніше зупинимося на цьому розширеному понятті природи наукових революцій. Відомо, що будь-яке розширення поняття робить неточним його звичайне вживання. Тим не менше, я й надалі говоритиму навіть про окремі відкриття як про революційні, позаяк тільки так можна порівняти їхню структуру з тими аспектами, скажімо, коперніканської революції, які й роблять, як я гадаю, це розширене поняття важливим. Попереднє обговорення показує, як будуть розглянуті поняття (які доповнять одне одного) нормальної науки і наукових революцій в дев’яти наступних розділах. В інших частинах праці спробуємо висвітлити ще три кардинальних питання. В XI розділі через обговорення традицій підручників з’ясовується, чому раніше так важко було констатувати настання наукової революції. XII розділ описує суперництво прибічників старих традицій нормальної науки з

прибічниками нових, характерне для періоду наукових революцій. Отже, розглядається процес, який міг би якоюсь мірою замінити в теорії наукового дослідження процедури підтвердження або фальсифікації, тісно пов'язані з нашим звичайним образом науки. Конкуренція різноманітних груп наукового співтовариства є єдиним історичним процесом, який ефективно приводить до заперечення якоїсь раніше узвичаєної теорії або до визнання іншої. Насамкінець, в XIII розділі розглянемо питання, яким чином розвиток науки через революції може поєднуватися з безпосередньо сприйманою єдністю наукового прогресу. Однак цей нарис пропонує не більш ніж основні контури відповіді на поставлене запитання. Ця відповідь залежить від опису основних властивостей наукового співтовариства, для вивчення яких потрібно ще багато додаткових зусиль.

Немає жодного сумніву, що деяких читачів вже цікавило запитання, чи можуть конкретні історичні дослідження сприяти концептуальному перетворенню, яке є метою нашої праці. Розмірковуючи формально, можна дійти висновку, що історичними методами цієї мети не досягнути. Історія, як ми занадто часто говоримо, є чисто описовою дисципліною. А тези, запропоновані вище, більше нагадують інтерпретацію, а іноді мають і нормативний характер. Окрім того, численні з моїх узагальнень стосуються галузі соціології науки або соціальної психології вчених, хоч принаймні декілька з моїх висновків витримані в традиціях логіки або епістемології. Може навіть видатися, що в попередньому викладі я порушив широко визнаний нині розподіл між «контекстом відкриття» і "контекстом обгрунтування". Чи може така мішанина різних галузей науки і наукових інтересів породити що-небудь, крім плутанини?

Відволікаючись у своїй роботі від цього та інших подібних розрізнень, я тим не менше цілком усвідомлював їхню важливість і цінність. Протягом багатьох років я вважав, що вони пов'язані з природою пізнання. Навіть зараз вважаю, що при відповідному уточненні вони можуть бути нам корисними…

(Кун Томас. Структура наукових революцій. — К. : Port-Royal, 2001. — С. 14–23)

РОЗДІЛ V

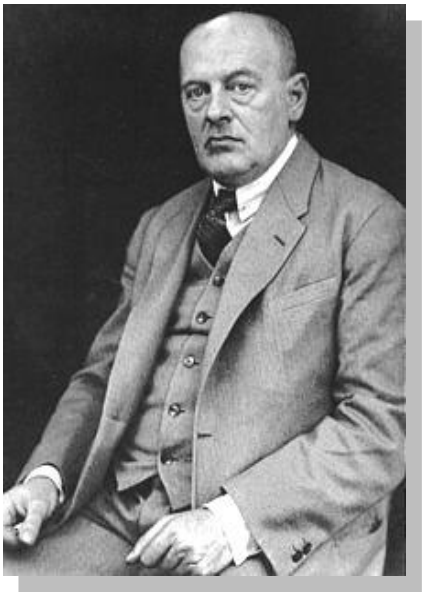
ПРОБЛЕМА ЛЮДИНИ У ФІЛОСОФІЇ

МАКС ШЕЛЕР
(1874–1928)

***М. Шелер** – німецький філософ, засновник філософської антропології. Вважав, що людина постає унікальним явищем світу, оскільки лише вона прилучена до буття як такого. "Наслідком такого прилучення постає людська орієнтованість на цінності: людина перш за все є носієм цінностей, а це значить, що її первинним відношенням є відношення позитивне. Воно проявляється у ставленні до інших, найвищим проявом якого постає любов, бо любов – це унікальна зустріч із іншим, рівним тобі буттям…" (В.Л.Петрушенко).*

ПОЛОЖЕННЯ ЛЮДИНИ В КОСМОСІ

Протягом десятитисячолітньої історії ми вперше живемо в епоху, коли людина стала глибоко і безумовно "проблематичною" для самої себе, коли вона не знає, ким вона є, але в той же час знає, що вона цього не знає...



Якщо запитати освіченого європейця, про що він думає, почувши слово "людина", майже завжди в його свідомості починають стикатися три несумісні між собою кола ідей. По-перше, це коло уявлень іудео-християнської традиції про Адама та Єву, про творення, рай та гріхопадіння. По-друге, це греко-античне коло уявлень, у якому самосвідомість людини вперше у світі розвинулась до поняття про її особливе становище, про що говорить теза, що людина є людиною завдяки тому, що у неї є розум, логос, фронесіс, мислення... тощо (логосом тут є і мовлення, і здатність до розуміння всіх речей). З цим поглядом тісно пов'язане вчення про те, що в основі усього універсу-му знаходиться надлюдський розум, до якого причетна й людина, і тільки вона єдина з усіх істот. Третє коло уявлень — це сфера сучасного природознавства та генетичної психології, яке також

давно стало традиційним] згідно з яким людина є достатньо пізнім підсумком розвитку Землі, істотою, яка відрізняється від форм, що передують їй у тваринному світі, тільки ступенем складності поєднання енергії та здібностей, які самі по собі вже зустрічаються в нижчій порівняно з людською природі. Між цими трьома колами ідей немає ніякої єдності. Таким чином, існують природничонаукова, філософська та теологічна антропології, які не цікавляться одна одною, єдиної ж ідеї людини ми не маємо. Спеціальні науки, що займаються людиною і весь час зростають у своїй кількості скоріше приховують сутність людини, аніж розкривають її. І якщо узяти до уваги, що названі три традиційні кола ідей тепер скрізь підірвано, особливо зовсім підірвано дарвіністське рішення проблеми походження людини, можна сказати, що ще ніколи в історії людина не ставала настільки проблематичною для себе, як за нашого часу.

Внаслідок цього я взявся за те, щоб дати новий досвід філософської антропології. Нижче викладено лише деякі моменти, які торкаються сутності людини в порівнянні з твариною та рослиною і особливого метафізичного становища людини, та наведено невелику частину результатів, до яких я дійшов. Вже слово та поняття “людина” містить підступну двозначність, без усвідомлення якої неможливо підійти до питання про особливе становище людини. Слово це повинно, по-перше, вказувати на особливі морфологічні ознаки, якими людина володіє як представник підгрупи роду хребетних та ссавців. Зрозуміло, що який би не мав вигляд результат такого утворення поняття, жива істота, яку названо людиною, не тільки залишається підкореною поняттю тварини, але й складає порівняно невелику частку тваринного царства. Таке становище речей зберігається й тоді, коли, разом з Ліннеєм, людину називають “вершиною ряду хребетних ссавців” – що, зрештою, є дуже суперечливим і з точки зору реальності, і з точки зору поняття,– адже ця вершина, як всяка інша вершина будь-якої речі, відноситься ще до самої речі, вершиною якої вона є. Але цілковито незалежно від такого поняття, яке фіксує як єдність людини – прямоходження, перевтілення хребта, врівноваження черепа, добрий розвиток людського мозку та перетворення органів внаслідок прямоходження (наприклад, кисть з протиставленим великим пальцем, зменшення щелепи та зубів тощо), те ж саме слово "людина" означає в буденній мові всіх культурних народів дещо

настільки зовсім інше, що навряд чи знайдеться інше слово людської мови, яке має аналогічну двозначність. А саме слово "людина" повинно означати сукупність речей, яка є гранично протилежною поняттю "тварини взагалі", у тому числі всім ссавцям та хребетним, і протилежну їм у тому ж самому значенні, що, наприклад, і інфузорії... хоча навряд чи можна сперечатися, що жива істота, яка зветься людиною, морфологічно, фізіологічно й психологічно незрівнянно більш схожа на шимпанзе, аніж людина та шимпанзе схожі на інфузорію.

Зрозуміло, що це друге поняття людини повинно мата цілковито інший зміст цілковито інше походження, ніж перше поняття, яке визначає лише невелику підгрупу роду хребетних тварин. Я хочу назвати це друге поняття -суттєвим поняттям людини, на противагу першому поняттю, яке підпорядковано природній систематиці. ...Виникає запитання, яке має вирішальне значення для всієї нашої проблеми: якщо тварині властивий інтелект, то чи відрізняється взагалі людина від тварини більше, ніж тільки за ступенем? Чи є тоді ще істотна відмінність? Або ж, крім досі розглянутих ступенів, в людині є ще щось зовсім інше, специфічно їй властиве, що взагалі не порушується і не вичерпується вибором та інтелектом?

...Я стверджую: сутність людини і те, що можна назвати її особливим становищем, підноситься над тим, що називають інтелектом і здатністю до вибору, і не може бути досягнутим, навіть якщо уявити, що інтелект і здатність до вибору довільно виросли до безконечності. Але невірно було б і мислити собі те нове, що робить людину людиною, тільки як новий суттєвий ступінь психічних функцій і здатностей, яка додається до інших психічних ступенів, – чуттєвому пориванню, інстинкту, асоціативній пам'яті, інтелекту і вибору, так що пізнання цих психічних функцій і здатностей, які належать до вітальної сфери, знаходилося б ще в компетенції психології. Новий принцип, що робить людину людиною, лежить поза межами всього того, що в найширшому розумінні, з внутрішньо-психічного або зовнішньо-вітального боку ми можемо назвати життям. Те, що робить людину людиною, є принципом, протилежним усьому життю взагалі, він, як такий, взагалі не може бути зведеним до "природної еволюції життя", і якщо його до чого-небудь і можна звести, то тільки до вищої основи самих речей – до тієї основи, частковою маніфестацією якої є "життя". Вже греки відстоювали такий

принцип і називали його "розумом". Ми хотіли би вживати для зазначення цього більш широке за змістом слово, яке містить у собі поняття розуму, але поряд з мисленням в ідеях охоплює і певний рід споглядання, споглядання першофеноменів або суттєвого змісту, далі певний клас емоцій та вольових актів, які ще мають бути схарактеризовані, наприклад доброту, любов, каяття, шанування тощо – слово дух. Діяльний же центр, в якому дух з'являється всередині конечних сфер буття, ми будемо називати особистістю, на відміну від усіх функціональних "життєвих" центрів, які, при розгляді їх з внутрішнього боку, називаються також "душевними" центрами. Але що ж таке цей "дух", цей новий і настільки вирішальний принцип?! Рідко з яким словом обходились так неподобне, і лише мало хто розуміє під цим словом щось визначене. Якщо за головне у розумінні духу вважати особливу пізнавальну функцію, рід знання, яке може дати тільки він, тоді основним визначенням "духовної" істоти буде її – або її буттєвого центру – екзистенціальна незалежність від органічного, свобода, звільнення від примусу і тиску, від "життя" та усього, що належить "життю", отже, і її власного, пов'язаного з потягами інтелекту. Така "духовна" істота більше не прив'язана до потягів та зовнішнього світу, але "вільна від зовнішнього світу" і, як ми будемо це називати, "відкрита світу". У такої істоти є й свої, одвічно надані їй центри "опору" та реакції навколишнього світу, у якому екстатична розчинюється тваринне, вона здатна піднести до "предметів", здатна в принципі осягати власне "так-буття" цих "предметів", без тих обмежень, яких зазнає цей предметний світ або його данність через вітальну систему потягів та її чуттєвих функцій і органів чуття.

Тому дух є предметність, визначеність так-буттям самих речей і "носієм" духу е така істота, у якої принципове відношення до дійсності поза нею є прямо протилежним порівняно з тваринним.

... У тварини, на відміну від рослини, є, мабуть, свідомість, але у неї, як вже помітив Лейбніц, немає самосвідомості. Вона не володіє собою, а через це й не усвідомлює себе. Зосередження, самоусвідомлення та здатність і можливість опредмечення споконвічного опору відносно потягу утворюють, таким чином, одну єдину нерозривну-структуру, що, як така, властива лише людині. Разом з цим самоусвідомленням, цим новим відхиленням і центруванням людського існування, можливим завдяки духові, дано відразу ж і другу суттєву ознаку людини: людина

здатна не тільки поширити навколишній світ у вимір "світового" буття і зробити опір предметним, але також, і це найпримітніше, знов опредметнити власне фізіологічне та психічне становище і навіть кожне окреме психічне переживання. Лише через це вона також вільно може відмовитись від життя. Тварина і чує, і бачить – не знаючи, що вона чує і бачить; щоб частково пірнути в нормальний стан тварини, треба згадати про вельми рідкі екстатичні стани людини – ми зустрічаємось з ними у стухаючому гіпнозі, вживаючи деякі наркотики, далі при наявності відомої техніки активізації духу, наприклад, у всякого роду оргаїстичних культах. Імпульси своїх потягів тварина переживає не як свої потяги, а як динамічну тягу і відштовхування, яке виходить від самих речей навколишнього світу.

Навіть примітивна людина, яка в ряді рис ще близька до тварини, не каже: "я" відчуваю відразу до цієї речі, – але каже: ця річ – "табу". У людини немає "волі", яка існувала б незалежно від імпульсів потягів, що змінюються, оберігаючи неперервність при зміні психофізичних станів. Тварина, так би мовити, завжди потрапляє в якесь інше місце, ніж вона спочатку "хотіла". Глибоко і вірно каже Ніцше: "Людина – це тварина, здатна обіцяти"...

"Тільки людина – оскільки вона є особистістю – може піднятися над собою як живою істотою і, виходячи з одного центру як би по той бік просторово-часового світу, зробити предметом свого пізнання все, у тому числі і саму себе.

Але цей центр людських актів опредмечення світу, свого.тіла і своєї душі не може бути сам ".частиною" саме цього світу, тобто не може мати ніякого певного "де" або "коли",– він може знаходитися лише у вищій основі самого буття. Таким чином, людина – це істота, яка перевершує саму себе і світ. Як така вона здатна на іронію та гумор, які завжди містять в собі піднесення над власним існуванням. Вже І. Кант у суттєвих рисах прояснив у своєму глибокому вченні про трансцендентальну апперцепцію цю нову єдність мислення – "умову всього можливого досвіду і тому також усіх предметів досвіду" – не тільки зовнішнього, але й того внутрішнього досвіду, завдяки якому нам стає доступним наше власне внутрішнє життя..

Здатність до поділу існування та сутності складає основну ознаку людського духу, яка тільки фундирує всі інші ознаки. Для людини істотно

не те, що вона володіє знанням, як казав Лейбніц, але те, що вона володіє сутністю апріорі або здатна, оволодівати нею. При цьому не існує "постійної" організації розуму, як її передбачав Кант; навпаки, вона принципово підлягає історичному зміненню. Постійним є лише сам розум як здатність утворювати і формувати – через функціонування такого суттєвого бачення – все нові форми мислення і споглядання, любові і оцінки.

Якщо ми захочемо глибше проникнути звідси у сутність людини, то потрібно уявити собі будову актів, що ведуть до акту ідеації. Свідомо і несвідомо, людина користується технікою, яку можна назвати пробним усуненням характеру дійсності. Тварина цілком живе в конкретному і в дійсності. З будь-якою дійсністю кожного разу пов'язане місце у просторі і положення у часі, "тепер" і "тут", а по-друге, випадкове так-буття, яке дається в якому-не-будь "аспекті" чуттєвим сприйняттям. Бути людиною – значить кинути тверде "ні" цьому видові дійсності. Це знав Будда, кажучи: прекрасно споглядати будь-яку річ, але страшно бути нею. Це знав Платон, який пов'язував споглядання ідей з відразою душі до чуттєвого змісту речей і звертанням її до самої себе, щоб знайти "витоки" речей. І саме це має на увазі Е. Гуссерль, який пов'язує пізнання ідей з "феноменологічною редукцією", яка "закреслює" або "бере у лапки" (випадковий) коефіцієнт існування речей у світі, щоб досягти їхньої сутності. Правда, в окремих випадках я не можу погодитись з теорією цієї редукції у Гуссерля, але повинен визнати, що в ній мається на увазі той самий акт, що, власне, і визначає, людський дух...

Таким чином, людина е тією живою істотою, що може (придушуючи і витискуючи імпульси власних потягів, відмовляючи їм у живленні образами сприйняття та уявлення) ставитися принципово аскетично до свого життя, яке вселяє у неї жах. В порівнянні з твариною, яка завжди говорить "так" дійсному буттю, якщо навіть лякається та втікає, людина — це "той, хто може сказати ні", "аскет життя", вічний протестант проти всякої тільки дійсності. В той же час, в порівнянні з твариною, існування якої е втілене філистерство, людина – це вічний "Фауст", звір, ненаситний до нового, вона ніколи не заспокоюється на оточуючій дійсності, завжди прагне прорвати межі свого тут-і-тепер так-буття та "навколишнього світу", в тому числі й наявну дійсність особистого Я. В цьому розумінні і 3. Фрейд у книзі "По той бік принципу

задоволення" вбачає у людині "витискувача потягів". І лише тому, що вона така, людина може надбудувати над світом свого сприйняття ідеальне царство думок, а з іншого боку, саме завдяки цьому більшою мірою вивільняти для свого духу дрімаючу у витіснених потягах енергію, тобто може сублімувати енергію своїх потягів у духовну діяльність...

Завдання філософської антропології – вірно вказати, як з основної структури людського буття, яка коротко обмальована в нашому попередньому викладі, випливають всі специфічні монополії, звершення та справи людини: мова, совість, інструменти, зброя, ідеї праведного і неправедного, держава, керівництво, образотворчі функції мистецтва, міф, релігія, наука, історичність та соціальність.

(Шелер М. Положення людини в космосі //Читанка з історії філософії: У 6 кн. - Зарубіжна філософія XX ст. / Під ред. Г.І. Волинки. Кн. 6. – К. : Фірма "Довіра", 1993. – С.146–152)

БЕРДЯЄВ МИКОЛА ОЛЕКСАНДРОВИЧ
(1874–1948)

РАБСТВО ЛЮДИНИ У САМОЇ СЕБЕ

Останньою істиною про рабство людини є те, що людина є рабом у самої себе… Людина перебуває в рабстві у різного роду ідолів, але це ідоли, нею створені. Людина завжди є рабом того, що ніби поза нею, що відчужене від неї, але джерело рабства внутрішнє. Боротьба свободи і рабства відбувається у зовнішньому об’єктивованому, екстеріоризованому світі. Але з екзистенційного погляду, це внутрішня духовна боротьба людини, яка є мікрокосмосом. В особистості, яка містить в собі універсальне, відбувається боротьба свободи і рабства, і ця боротьба відображається в об’єктивному світі. Рабство людини полягає не тільки в тому, що зовнішня сила поневолює її, а ще глибше, у тому, що вона погоджується бути рабом, що вона по-рабськи приймає вплив цієї сили. Рабство характеризується як соціальне положення людей в об’єктивному світі. Так, наприклад, у тоталітарній державі всі люди є

рабами. Але це не остання істина феноменології рабства. Уже було сказано, що рабство є передовсім структурою свідомості, свого роду об'єктивною структурою свідомості. "Свідомість" визначає "буття", і тільки у вторинному процесі "свідомість" попадає в рабство до "буття". Суспільство рабів є породженням внутрішнього рабства людини. Людина живе у світі ілюзії, яка настільки сильна, що починає видаватися нормальною свідомістю. Ця ілюзія виражається у буденній свідомості: людина перебуває у рабстві зовнішньої сили, тоді як вона є у рабстві у самої себе. Ілюзія свідомості інша, ніж та, про яку говорили Маркс і Фрейд. Людина по-рабськи визначає своє ставлення до "не-я" насамперед тому, що по-рабськи визначає своє ставлення до "я". Але це не може стати основою тієї рабської соціальної філософії, згідно з якою людина повинна терпіти зовнішнє соціальне рабство і тільки внутрішньо звільняти себе. Це абсолютно хибне розуміння відношення між "внутрішнім" і "зовнішнім". Внутрішнє звільнення неодмінно потребує і зовнішнього звільнення, зруйнування рабської залежності від соціальної тиранії. Свобідний не може терпіти соціального рабства, але він духовно залишається свобідним навіть у тому випадку, коли вже не залишається сил перемогти зовнішнє, соціальне рабство. Це є боротьба, яка може бути нелегкою і тривалою. Свобода передбачає перешкоду, яку необхідно подолати.

Егоцентризм є первородним гріхом людини, порушенням істинного відношення між "я" і його іншим, Богом, світом, з людьми, між особистістю і універсумом. Егоцентризм є ілюзорним, спотвореним універсалізмом. Він дає хибну перспективу на світ і на будь-яку реальність у світі, є втратою здатності істинного сприйняття реальностей. Егоцентрик є у полоні об'єктивації, яку намагається перетворити в знаряддя самоствердження і це найбільш залежна істота, яка перебуває у вічному рабстві. Тут прихована найбільша таємниця людського існування.

Людина – раб наколишнього зовнішнього світу, тому що вона раб самої себе, свого егоцентризму…Егоцентрики зазвичай бувають конформістами. Той, хто є рабом у самого себе, втрачає самого себе. Рабству протилежна особистість, а егоцентризм є руйнуванням особистості. Рабство людини у самої себе є не тільки рабством у своєї низької, тваринної природи. Це груба форма егоцентризму. Людина буває

рабом і своєї піднесеної природи, і це важливіше і хвилююче. Людина буває рабом свого рафінованого “я”, яке дуже віддалилося від “я” тваринного, вона буває рабом своїх вищих ідей, вищих почуттів, своїх талантів. Людина може зовсім не помічати, не усвідомлювати, що вона і вищі цінності перетворює в знаряддя егоцентричного самоствердження. Сааме такого роду фанатизм є егоїстичним самоствердженням. У книгах про духовне життя розповідається, що смирення може перетворитися у найбільшу гордість. Немає нічого більш безвихідного, ніж гордість смиренних. Тип фарисея – це тип людини, у якої відданість закону добра і чистоти, піднесеній ідеї перетворилася на егоцентричне самоствердження і самовдоволення. Навіть святість може перетворитися на форму егоцентризму і самоствердження й зробитися лжесвятістю.

Піднесений ідеальний егоцентризм є завжди ідолотворенням і облудним відношенням до ідей, що підміняють відношення до живого Бога. Усі форми егоцентризму, від найнижчих до найбільш піднесених, завжди означають рабство людини, рабство людини у самої себе, а через це і рабство у навколишнього світу. Егоцентрик є істотою поневоленою і, яка поневолює <…> Немає нічого страшнішого за людину, яка одержима хибними ідеями і яка самоутверджується на ґрунті цих ідей, це тиран і самого себе, і інших людей. Ця тиранія ідей може стати основою державного та соціального устрою. Релігійні, національні, соціальні ідеї можуть відігравати таку ж роль, як ідеї реакційні та революційні. Дивним чином ідеї поступають на службу егоцентричним інстинктам, і егоцентричні інстинкти віддаються на службу ідей, що зневажають людину. І завжди торжествує рабство внутрішнє і зовнішнє. Егоцентрик завжди потрапляє у владу об’єктивації. Егоцентрик, що розглядає світ як свій засіб, завжди викидається у зовнішній світ і залежить від нього. Але найчастіше рабство людини у самої себе приймає форму зваблювання індивідуалізму.

Індивідуалізм є явищем складним і таким, яке не можна так просто оцінити. Індивідуалізм може мати і позитивні, і негативні значення. Часто індивідуалізмом називають персоналізм, внаслідок термінологічної неточності. Людину називають індивідуалістом за характером або тому, що вона незалежна, самобутня, вільна у своїх судженнях, не змішується з навколишнім середовищем і підноситься над ним, або тому, що вона ізольована в собі, нездатна до спілкування, зневажає людей,

егоцентрична. Але у прямому значенні слова індивідуалізм походить від слова “індивідуум”, а не “особистість”. Ствердження верховної цінності особистості, захист її свободи і права реалізувати життєві можливості, прагнення її до повноти не є індивідуалізмом. Уже було достатньо сказано про відмінність між індивідуалізмом і особистістю. У Ібсена в “Пер Гюнте” розкривається геніальна екзистенційна діалектика індивідуалізму. Ібсен ставить запитання, що значить бути самим собою, бути вірним самому собі? Пер Гюнт прагнув бути самим собою, бути оригінальним індивідом, і він зовсім втратив і згубив свою особистість. Він якраз був рабом самого себе. Естетизувальний індивідуалізм культурної еліти, який розкривається у сучасному романі, є розпадом особистості, розпадом цілісної особистості на розірвані стани і рабство у цих розірваних станів. Особистість– це внутрішня цілісність і єдність, опанування самої себе, перемога над рабством. Розпад особистості є розпадом на окремі самостверджувальні інтелектуальні, емоційні, чуттєві елементи. Розпадається сердечний центр людини. Тільки духовний початок підтримує єдність душевного життя і творить особистість. Людина потрапляє у різноманітні форми рабства, коли вона може протиставити поневолювальній силі тільки розірвані елементи, а не цілісну особистість. Внутрішнє джерело рабства людини пов’язане з автономією розірваних частин людини, з втратою внутрішнього центру. Розірвана на частини людина легко піддається афекту страху, а саме страх найбільше утримує людину в рабстві. Страх перемагається цілісною, централізованою особистістю, напруженим переживанням гідності особистості, його не можуть перемогти інтелектуальні, емоційні, чуттєві елементи людини…Будь-яка одержимість чи ницею пристрастю, чи високою ідеєю означає втрату духовного центру людини. Хибна стара атомістична теорія душевного життя, яка виводить єдність душевного процесу із особливого роду психічної хімії. У такому розумінні єдність душевного процесу легко спростовується. Синтезує і приводить до єдності душевний процес активний духовний початок… Центральне значення має не ідея душі, а ідея цілісної людини, яка обіймає духовний, душевний і тілесний початок. Напружений вітальний процес може зруйнувати особистість. Воля до могутності небезпечна не тільки для тих, на кого вона направлена, але і для самого суб’єкта цієї волі… У Ніцше істина створюється вітальним процесом, волею до могутності. Але це є антиперсоналістична думка.

Воля до могутності не дає можливості відшукати істину… У волі до могутності в людині діють відцентрові сили, виявляється нездатність володіти собою і протистояти владі об'єктного світу. Рабство у самого себе і рабство в об'єктного світу є одним і тим самим рабством. Прагнення до влади, до могутності, до успіху, до слави, до насолоди життям завжди є рабством, рабським відношенням до себе і рабським відношенням до світу, який став предметом "вожделения", похоті. Похіть влади є рабським інстинктом.

Однією із людських ілюзій є переконаність, що індивідуалізм – це протиставлення індивідуальної людини та її свободи навколишньому світові, який завжди прагне її поневолювати. Насправді індивідуалізм є об'єктивацією і пов'язаний з екстеріоризацією людського існування. Це дуже приховано і не зразу можна побачити. Індивідуум є частиною суспільства, частиною роду, частиною світу. Індивідуалізм є ізоляцією частини від цілого або повстання частини проти цілого. Але бути частиною якого-небудь цілого, навіть повставши проти нього, – означає вже бути екстеріоризованим. Лише у світі об'єктивації, тобто у світі відчуженості, безособовості і детермінізму, існує таке відношення частини до цілого, яке виявляється в індивідуалізмі. Індивідуаліст ізолюється і самостверджується щодо універсума, він сприймає універсум винятково як насильство над ним. У певному значенні індивідуалізм є зворотною стороною колективізму. Витончений індивідуалізм нового часу…, який бере початок від Петрарки і Ренесансу, був втечею від світу і суспільства до самого себе, до власної душі, у лірику, поезію, музику. Душевне життя людини дуже збагатилося, але готувалися і процеси дисоціації особистості. Зовсім інакший зміст персоналізму. Особистість вбирає в себе універсум, але таке залучення універсуму відбувається не в плані об'єктності, а в плані суб'єктності, тобто екзистенціальності. Особистість усвідомлює себе вкоріненою в царство свободи, тобто царство духу, і звідти набирається сили для боротьби й активності. Це і означає бути особистістю, бути свобідним. А індивідуаліст, по суті, вкорінений в об'єктивованому світі, соціальному й природному, і при цій вкоріненості намагається себе ізолювати і протиставити тому світові, до якого належить. Індивідуаліст є, у своїй сутності, людиною соціалізованою, але яка переживає цю соціалізованість як насильство. Страждаючи, він бунтує і повстає проти неї.

Це є парадоксом індивідуалізму. Наприклад, хибний індивідуалізм виявляється у ліберальному соціальному устрої. У цьому устрої, який фактично був капіталістичним ладом, індивідуалізм був розчавлений грою економічних сил та інтересів… Персоналізм має тенденцію комюнотарну, хоче встановити братські стосунки між людьми. А індивідуалізм у соціальному житті запроваджує вовчі стосунки між людьми. Чудово, що великі творчі люди по суті ніколи не були індивідуалістами. Вони могли бути самотніми і невизнаними, могли бути в гострому конфлікті з навколишнім середовищем, із установленими колективними думками і судженнями. Але вони завжди усвідомлювали необхідність йти за своїм покликанням, мали універсальну місію. Не існує нічого більш хибного, ніж усвідомлення свого талану, свого генія як привілею і як виправдання індивідуалістичної ізоляції. Є два різних типи самотності – самотність творчої особистості, яка переживає конфлікт внутрішнього універсалізму з об'єктивованим універсалізмом, і самотність індивідуаліста, яка протиставляє цьому об'єктивованому універсалізму, до якого він, по суті, належить, свою спустошеність і безсилля. Є самотність внутрішньої повноти і самотність внутрішньої порожнечі. Є самотність героїзму і самотність поразки, самотність як сила і самотність як безсилля. Самотність, яка віднаходить для себе тільки пасивну естетичну розраду, належить зазвичай до другого типу. Лев Толстой почував себе дуже самотнім, самотнім навіть серед своїх послідовників, але він належав до першого типу. До першого типу належить будь-яка профетична самотність. Дивно, що самотність і відчуженість, властиві індивідуалісту, зазвичай приводять до послуху облудним спільнотам. Індивідуаліст дуже легко стає конформістом і підкоряється чужому світові, якому нічого не здатний протиставити. Приклади цьому бачимо у революціях і контреволюціях, в тоталітарних державах. Індивідуаліст – раб у самого себе, він зваблений рабством у власного "я", і тому він не може протистояти рабству, яке йде від "не-я". Особистість же є звільненням і від рабства "я" і від рабства "не-я". Людина завжди є рабом "не-я" через "я", через становище, у якому "я"перебуває. Поневолюючи, сила об'єктного світу може зробити особистість мучеником, але не може зробити конформістом. Конформізм, який є формою рабства, завжди користується тими чи іншими спокусами й інстинктами людини, тими чи іншими формами рабства у власного "я".

…Рабство людини однаково може бути результатом того, що людина винятково захоплена своїм “я” і зосереджена на своїх переживаннях, не помічаючи світ і людей, і того, що людина викинута винятково у зовнішній, об’єктивний світ і втрачає свідомість свого “я”. І перше і друге є результатом розриву між суб’єктивним і об’єктивним. Об’єктивне або повністю поглинає і поневолює людську суб’єктивність, або викликає супротив і огиду, ізолюючи і замикаючи в собі людську суб’єктивність. Але таке відчудження, екстеріоризація об’єкта щодо суб’єкта і є тим, що я називаю об’єктивацією. Захоплений винятково своїм “я”, суб’єкт є рабом, як раб суб’єкт повністю викинутий в об’єкт. В обох випадках особистість руйнується або вона ще не формувалася. На початкових стадіях цивілізації переважає викинутість суб’єкта в об’єкт, у соціальну групу, у середовище, у клан, на вершинах цивілізацій переважає поглинутість суб’єкта своїм “я”. Але на вершинах цивілізації відбувається і повернення до первісної орди. Свобідна особистість є рідкісною квіткою світового життя. Переважна більшість людей не складається з особистостей, особистість у цієї більшості або ще в потенції, або вже розпадається. Індивідуалізм зовсім не означає, що особистість піднімається, або означає це лише внаслідок неточного вживання слів. Індивідуалізм є натуралістичною філософією, персоналізм же є філософією духу. Звільнення людини від рабства світу… є звільненням від рабства у самого себе, … тобто від егоцентризму. Людина водночас повинна бути духовно інтровертованою, інтеріоризованою й екстравертованою, у своїй творчій активності, йдучи назустріч світу і людям.

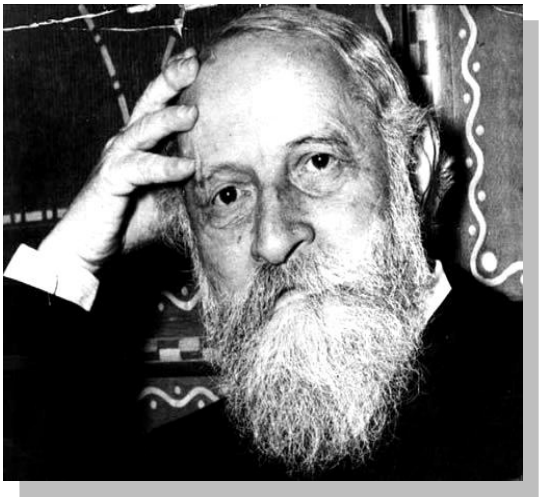
(Бердяев Н. А. Рабство человека у самого себя и прельщение индивидуализма. Переклад О. Ткаченка // Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека – Режим доступу: http://www.vehi.net/berdyaev/rabstvo/index.html)

МАРТІН БУБЕР
(1878-1965)

***М.Бубер** – єврейський філософ, релігійний мислитель. Центральна ідея філософії і теології Бубера – буття як діалог між Богом і людиною, людиною і світом, людиною і людиною. Діалог є творчим і спасаючим тоді, коли він здійснюється за допомогою Бога, його заповідей любові. В діалозі з людиною і світом Бог реалізує свою божественну сутність.*

ПЕРСПЕКТИВА

Дві найвидатніші спроби нашого часу[115] дали нам можливість побачити, що індивідуалістична антропологія, яку цікавить головним чином відношення людини до самої себе, та відношенням між її духом та інстинктами, не може привести до пізнання людини.



Питання Канта "Що є людина?" (історію та подальші наслідки якого досліджуються в першій частині моєї праці) може залишитися без відповіді, якщо відповідь узагалі є можливою за умови тлумачення людської особистості, виходячи з неї самої. Відповідь є можливою за умови інтерпретації особи в усій повноті її сутнісного відношення до сущого. По-справжньому пізнати людину дає змогу тільки сама людина, яка всім своїм життям реалізує таке відношення до власної сутності, на яке тільки вона і спроможна. Як ми вже бачили, питання про сутність людини постає в усій його глибині лише перед окремою людиною, одночасно вказуючи на той шлях, який один дає змогу подолати ту саму окремішність, не втрачаючи її пізнавальної сили. Разом з тим можна сказати, що в такий спосіб перед людською думкою постає життєво-нове завдання, нове саме за своїм життєвим сенсом. Бо воно означає, що людина, котра хоче пізнати себе, повинна, навіть в оновленому, всупереч усьому, своєму світі зберегти

[115] Йдеться по вчення М. Хайдеггера та М. Шелера. Їхні концепції, на думку М. Бубера, найвиразніше демонструють нам переваги та вади індивідуалістичного тлумачення проблеми людини.

напруження і запал окремішності і мислити, виходячи саме з такого стану речей. Звідси, у свою чергу, випливає, що, попри усі численні перешкоди, розпочинається новий процес подолання окремішності, з огляду на який і має бути усвідомлено та сформульовано нове інтелектуальне завдання. Звісна річ, такому процесові (на даному відтинку людського шляху) не може слугувати один лише дух; до нього, певною мірою, належить залучити ще й пізнання. Цю думку необхідно, хоча б коротко, пояснити.

Критика індивідуалістичного методу виростає з колективістських засад. Але тоді як індивідуалізм осягає лише одну частину людини, колективізм осягає її лише як частину цілого; та обидва вони неспроможні побачити людину як ціле, дістатися до цілісної людини. Індивідуалізм бачить людину тільки тоді, коли вона обернена до самої себе; колективізм же взагалі не бачить людини тому, що він бачить тільки "суспільство". Там образ людини спотворено, а тут – приховано.

Обидва бачення світу – сучасний індивідуалізм і сучасний колективізм, хоч би як відрізнялися їхні причини, є наслідком чи втіленням схожого людського стану, хоча й на різних його щаблях.

Цей стан характеризується неймовірним за своїми масштабами поєднанням (у відчутті своєї окремішності) космічної та соціальної безпритульності, страху перед світом та перед життям. Людина відчуває себе вилученою як із лона природи (подібно до небажаної дитини), так і з галасливого світу людей. Першою реакцією духу на усвідомлення цього нового безпритульного стану є сучасний індивідуалізм, а другою – сучасний колективізм.

В індивідуалізмі людська особа наважується визнати цю ситуацію та занурити її у позитивну рефлексію; вона хоче побудувати фортецю у вигляді системи ідей, які пояснюють дійсність, як заманеться. Через своє вилучення з природи людина стає індивідом у тому особливому радикальному розумінні, в якому індивідом не може бути жодна з істот; вона й погоджується на безпритульність свого буття тому, що це означає її буття як індивідуума. З цієї ж причини виникає і її згода зі своїм окремішнім особистим буттям, адже тільки вільна від інших монада може відчувати себе індивідуумом та прославляти таке буття. Щоб урятуватися від розпачу, до якого приводить самотність, людина знаходить вихід у його оспівуванні. Сучасний індивідуалізм має здебільшого уявне підгрунтя.

Саме через це він і руйнується; бо однієї уяви занадто мало, щоб опанувати ситуацію.

Друга реакція, тобто колективізм, у своїх невдачах схожа на першу. Людська особа, намагаючись у такий спосіб обминути свою самотню долю, повільно розчиняється в одному з масових групових утворень нашого часу. Саме від масовості, монолітності та дієвості цього утворення залежить його здатність захищати людину від двох форм безпритульності — соціальної та космічної. Більше немає підстав боятися життя: потрібно лише приєднатися до "загальної волі" та підпорядкувати свою власну відповідальність за надзвичайно складне буття колективній відповідальності, яка довела вже свою здатність долати всі перешкоди. Те ж саме стосується й космічного страху, адже місце незатишного й не відповідного жодним умовам Всесвіту заступила технізована природа, з якою суспільство начебто спроможне (або йому це здається) впоратися. Колектив визнається за гарантію загальної безпеки. Тут не лишається місця уяві, бо панує цілковита реальність, насамперед реальність нової спільноти; але суттєвою ознакою колективізму є його ілюзорність. Здійснюється приєднання особи до надійного функціонуючого "цілого", яке охоплює собою маси людей, але це не є зв'язком людини з людиною. Людина в колективі аж ніяк не є людиною серед інших людей. Бо тут особа не звільняється від своєї окремішності. Таке уявне "ціле", з його намаганням заволодіти цілісністю кожної людини, послідовно приходить до того, що редукує, нейтралізує, знецінює та обезбожнює всі людські зв'язки. Той її надзвичайно тендітний особистий вимір, який потребував контакту з іншими людьми, поступово вмирає, стає нечутливим. Відособленість людини не долається, лишень послаблюється. Притамовується тільки її усвідомлення, реальний же стан справ зостається незмінним і з усією своєю страшною силою сягає тієї межі, за якою настає крах колективістських примар. Сучасний колективізм – це остання перешкода на шляху до зустрічі людини з самою собою.

Ця зустріч стає можливою та неминучою саме після зникнення позірностей та примар. Вона може й неминуче повинна здійснитися саме як зустріч людини з іншими людьми. Людина має здолати свою ізольованість від інших людей завдяки цій суворій та всеперетворюючій зустрічі, що в ній людина пізнає саму себе в інших людях. Очевидно, що вона може відбутися тільки після пробудження особи як особистості. В

індивідуалізмі особа, долаючи свою ситуацію лише уявно, настільки страждає від цього, що їй уже не врятуватися постійними запевненнями себе в тому, що вона стверджується в бутті як особистість. У колективізмі ж вона, відмовляючись від безпосереднього особистого рішення та особистої відповідальності, відмовляється також і від самої себе. І в обох цих випадках їй неможливо здійснити прорив до іншого: тільки між справжніми особистостями виникає справжнє відношення.

Незважаючи на всі спроби відродження, епоха індивідуалізму вже позаду. Колективізм, навпаки, досяг найвищої точки у своєму розвитку, хоча подекуди і вбачаються ознаки його гниття, і тут немає іншого виходу, окрім установлення особистістю з метою вивільнення справжнього відношення. Я бачу на горизонті повільне (характерне для всіх великих подій людської історії) зростання величезного, несхожого на будь-які інші, невдоволення. Це буде повстання не просто (як раніше) проти однієї з-поміж інших панівної тенденції, а насамперед — проти фальшивого втілення одного великого прагнення — прагнення спільноти з метою його справжньої реалізації. Боротися будуть проти спотворень, за той чистий образ, яким він був в очах тих поколінь людей, котрі вірили й сподівалися.

Йдеться про речі життєві, але пробудити їх до життя може лише живе пізнання. Насамперед воно мусить зруйнувати ту хибну альтернативу, якою пройнято сьогодні всі наші думки, – індивідуалізм чи колективізм. І щонайперше належить поставити запитання про істинний третій шлях. Під ним я розумію таке бачення світу, яке не буде ані поверненням до згаданих вище колективізму чи індивідуалізму, ані простим компромісом між ними. Думка й життя стикаються тут зі схожими проблемами. Якщо життя помилково вважатиме, шо можливим є лише вибір між індивідуалізмом і колективізмом, то цієї помилки припускатиметься й думка, наполягаючи на виборі між індивідуалістичною антропологією й колективістською соціологією. Тільки пошукуваний істинний третій шлях і буде справжнім шляхом.

Ні окремішня особистість, ні їхня сукупність не є самі як такі фундаментальними фактами людської екзистенції. І та, й та, наполягаючи на своєму, є лишень потужними абстракціями. Окрема людина виступає фактом екзистенції тільки тоді, коли вступає в життєве відношення з іншою людиною; сукупність людей набуває такої ознаки, тільки грунтуючись на існуванні означених відношень. Тобто фундаментальним

фактом людської екзистенції є людина, пов'язана з іншими людьми. Те, що виникає між людьми, не існує більше ніде в природі, це й є характерною ознакою людського світу. Мова слугує йому просто знаком та засобом, вона пробуджує до життя всяку духовну діяльність. Цей між-людський простір робить людину людиною, одначе може на своєму шляху не лише розквітнути, але й змарніти, й загинути. Свої корені вона має у ставленні однієї сутності до іншої, як до певної, саме цієї сутності та в їхньому спілкуванні, що виходить далеко за межі кожної з них. Цю сферу, притаманну існуванню людини від початку, хоча й не висловлювану поняттєво, я називаю сферою "між" (Zwischen). Як первинна категорія людської дійсності, вона може зреалізовувати себе у різні способи. Саме звідси й має виходити шуканий нами справжній, третій шлях.

Вкорінений у понятті "між" світогляд має з'явитися там, де людські стосунки більше не перебувають (як це було колись) ані всередині окремої людини, ані у всеохоплюючому та всевизначаючому світі загального, але дійсно – між ними. "Між" – це не просто допоміжна конструкція, це місце та носій людської події; воно не діставало окремого розгляду через те, що (на
відміну від індивідуальної душі та навколишнього світу) не є простою неперервністю, а знову та знову конституюється і є залежним від масштабів людської зустрічі; тому й стало цілком природним прилучення його до неперервних елементів – душі та світу.

Справжня розмова (тобто не підготована наперед у вигляді обговорених доповідей; а цілком спонтанна, де кожен безпосередньо говорить зі своїм партнером і сподівається від нього незавбачуваної відповіді), справжній урок (не у вигляді простого повторення вже заданого матеріалу, а як взаємне творення чогось нового), справжні, без присмаку повсякденної звички, обійми, серйозний, а не іграшковий, двобій – в усіх цих подіях найістотніше міститься не в тому чи тому учасникові й не в тому реальному світі, де люди існують поруч із іншими людьми, а саме між ними (у власному значенні цього слова), що можна порівняти тільки з особливим, доступним лише їм обом, виміром. Щось відбувається зі мною – й цю подію не можна точно поділити на світ і на душу, на "зовнішній" перебіг події та її «внутрішнє» втілення; але коли я і хтось інший (якщо вжити досить приблизний вираз) стаємо пригодою один для одного, то хоч би як ми визначали, де саме закінчується душа, але світ ще не починається,

завжди залишатиметься [не визначувана] решта; вона ж бо і є те сподіване, пошукуване найголовніше. Те ж саме стосується навіть щонайменшої, навіть до кінця не усвідомлюваної нами події. В дикій тісноті бомбосховища раптом зустрічаються (з виразом глибокої симпатії) погляди двох незнайомих людей. Скінчується наліт – і зустріч забуто, але вона відбулася – в тій царині, що існувала не довше, ніж погляд. Іноді ледве відчутний, елементарний діалогічний зв'язок виникає у напівсутінках оперного театру між двома чужими один одному слухачами, які однаково захоплено та зосереджено слухають музику Моцарта. Зв'язок цей зникає ще до того, як загоряється світло. Не варто тлумачити цю подію, хоч би якою короткою та емоційно насиченою вона була, лишень як гру емоцій. Її не можна зрозуміти з точки зору психології, це – щось онтичне. Все розмаїття діалогічних ситуацій – від найдрібніших, які одразу ж зникають, до трагічних, де люди з протилежними настроями потрапляють у спільну життєву ситуацію й одне для одного, мовчки й просто, відкривають усю нездоланну трагічність буття, – все це доступне тільки онтологічним поняттям. Це тлумачення мусить виходити не з онтичної природи особистості, особистої екзистенції, чи двох таких екзистенцій, а з того, що існує (як трансцендентне для обох) між ними.

Найяскравіші вияви діалогічного безумовно засвідчують, що не індивідуальне й не соціальне, а щось третє є тим місцем, де відбувається справжня подія. По той бік суб'єктивного, по цей бік об'єктивного, на тій вузькій стежині, де зустрічаються Я і Ти, й міститься царство міжлюдського буття.

Реальність, пошук якої триває в наш час, укаже майбутнім поколінням (при виборі ними життєво-важливих рішень) той шлях, який пролягає понад індивідуалізмом і колективізмом. Йдеться про те справжнє третє, усвідомлення якого допоможе людям знову повернутися до справжньої особистості та створити справжню спільноту. Ця реальність є вихідним пунктом для руху філософського бачення людини у двох напрямах: до оновленого розуміння особистості, з одного боку, й такого ж бачення спільноти – з іншого. Її головним предметом буде не індивід і не колектив, а людина з іншими людьми. Лише в цьому життєдайному відношенні адекватно та безпосередньо пізнається сутність людини. Адже горила – це теж індивід, а термітник – це колектив, але Я і Ти ми маємо тільки в нашому людському світі, до того ж Я вперше виникає з

відношення з Ти. Філософська наука про людину мусить зважати саме на цей предмет – «людину з людиною», залучаючи до цього бачення антропологію та соціологію. Бо, звертаючись до окремої людини, ми маємо про людину таке ж неповне уявлення, як, наприклад, уявлення про місяць на підставі його частини; повний образ людини дає тільки звернення до неї у товаристві іншої людини. Звертаючись до сукупності людей, ми теж не бачимо власне людини. Лише людина з людиною несе в собі необхідну динамічну подвійність, яка саме й є сутністю людини: бо людина тут дає і сприймає, наступає і захищається, виступає водночас дослідником і його опонентом — це взаємодоповнюючі складові сутності людини. Тільки зважаючи на сказане, можна звертатися до окремішньої людини – й пізнати у ній людину завдяки наявності в ній можливості відношення; звернення до сукупності людей (на цей раз уже з огляду на існуючу в ній повноту) тепер не здатне заступити людину від нас. Ми дістаємо спроможність наблизитися до відповіді на запитання "Що є людина?", коли починаємо бачити в ній істоту, що у її діалогіці, у здатності її до буття удвох здійснюється та пізнається зустріч однієї людини з іншою.

(Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії. – К. : Либідь, 1996. – С. 149–156. – Переклад Л. Ситниченко)

ТАБАЧКОВСЬКИЙ ВІТАЛІЙ ГЕОРГІЙОВИЧ

(1944–2006)

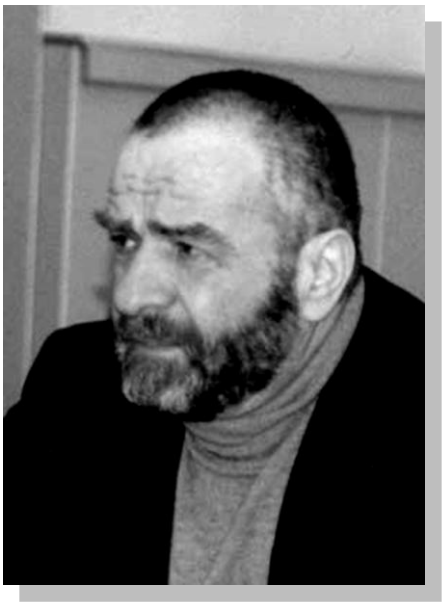
В.Г. Табачковський *– український філософ, викладач, громадський діяч, художник. До кола його наукових інтересів належали, зокрема, екзистенціально-персоналістична та історична антропологія. Це питання особистісного буття людини, людинотворчого потенціалу практики, визначення людського світовідношення через відкритість екзистенційного вибору.*

ПРОЛЕМИ ПЕДАГОГІКИ У СВІТЛІ СУЧАСНОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

На межі століть і тисячоліть, на новому етапі національного відродження України ми є свідками й учасниками радикального переосмислення усталених поглядів на людину, культуру, соціум, особливо ж — на способи їх взаємозв'язку. Переглядається, зокрема,

антропологічна парадигма, котру я назвав би “антропологією проповідників” — рефлексією радше щодо бажаного, аніж реально існуючого образу людини. Переглядається антропологія нормативізму й ригоризму та відповідна їй нормативістськи-репресивна педагогіка (спадщина тоталітарної доби), а також утопічно-нормативістське бачення соціуму. Натомість утверджується тенденція, що її можна назвати антропологією, педагогікою та соціологією сприяння, пов'язана з беззастережним поглибленням та розширенням обріїв людинознавства.

Декілька найболючіших, як на мене, питань означенного перегляду і становлять зміст наступних міркувань.



Чи не найголовніше у подібних пізнавальних і, особливо, практичних ситуаціях — “не перегнути палицю”, або ще кажуть, разом з водою не вихлюпнути й дитину (а водночас, дотепно додав один мій колега, ще й “ночви викинути”). Бо ж теоретична антропологія, педагогіка, як і соціологія, подібні до медицини, де понадчинне гасло — “Не зашкодь!”. Вони повинні враховувати не тільки *чималу “пластичність”* людини, але й не меншу (якщо не більшу) її *крихкість*.

Насамперед кілька слів про світоглядно-методологічний орієнтир, який істотно сприяє радикалізації — й водночас розважливості — теоретичних і практичних підходів до означених питань. Не задля моди, а заради дослідницької справедливості мушу визнати евристичну продуктивність тези, висловленої у праці Петера Козловськи “Постмодерна культура”. Цей чи не найрозважливіший постмодерніст (все-таки німецький філософський вишкіл) вважає: *теорія суб'єктивності як першоосновний засіб виховання людської самості зумовлює теорію суспільства та відносин між індивідом і суспільством.*

Напружений пошук індивідуальної суб'єктивності у вкрай швидкоплинному соціальному та природному довкіллі становить, на думку П. Козловськи, головну тему сучасної культури. “...Уявлення про це завдання простягається від необмеженої та безтурботної “стратегії

втілення суб'єктивності” до серйозних пошуків злагоди та «дружби з самим собою” [116].

Як бачимо, філософсько-антропологічний розмисел органічно взаємодіє тут із соціально-педагогічним та загальносоціологічним, а відтак усі три складові є надто важливі для теорії й практики педагогіки в її освітянськім заломленні. Кінцевим же соціально-педагогічним наслідком має стати ствердження у людини відчуття її спроможності й повновартості, що для сучасної України має чи не першорядну значущість.

Зусиллями П. Козловськи (див. названу раніш його книжку), а також Мішеля Фуко (особливо його лекції у Коллеж де Франс 1982 року та дотичний до них цикл публікацій “Турбота про себе”) було переконливо розкрито взаємозалежність загальнолюдинознавчого змісту філософської антропології, її педагогічно-етичного змісту (як і відповідного змісту філософії загалом) — та теоретичних уявлень, властивих певному соціуму щодо “культури життя” та можливостей практичного функціонування тієї культури у реальних способах самовибудовування особистості (так звані “техніки турботи про себе”). Запропонований у руслі означених підходів погляд на людське існування як безупинне “піклування про себе” пов'язаний з істотним уточненням змісту самовладання людини: воно постає *не як насильство*, а як *злагода* з собою. Я не зроблю відкриття, зауваживши, що такий погляд на людину дуже близький до філософсько-антропологічних уболівань нашого національного генія Григорія Сковороди. Але тут ми стикаємося з вельми істотною для педагогічного розмислу антропологічною колізією.

Головним завданням і пафосом моралі Сковороди стало оволодіння своєю “внутрішньою Людиною”, уміння поводитися із самим собою.

Пов'язуючи дане моральнісне настановлення з визначальними рисами душевного складу філософа, про котрого йдеться, Володимир Ерн справедливо зауважує, що ми маємо справу з далеко не ідеальною душевною конституцією, але з виразною внутрішньою трагедією духу та з приборканим хаосом. Вдивляння у те, що з певним перебільшенням можна поіменувати “підпіллям” Сковороди, більш точно — “темною,

[116] Козловські П. Постмодерна культура // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями. — К., 1996. – С. 273

стихійно-природною, хаотичною основою його характеру”, змушує визнати бентежність і скорботність душі, сповненої пристрасної, хаотичної, важко наситимої волі[117]. У віршах та листах Г. Сковороди повторюються нарікання на тугу, невдоволеність, журбу та осоружність і мерзотність, котрі замолоду, немов та іржа, точать душу. Чи не є подібна характерологічна амбівалентність виразним прикладом того, що досягнення злагоди людини з собою передбачає здатність долати окреслені та подібні до них негативні душевні стани? А відчуття людиною своєї спроможності безпосередньо пов'язане з реалізацією такої здатності, втіленої у практики “турботи про себе”, властиві певному соціуму, культурі, особистості.

Наведений нами приклад засвідчує також ту принципову обставину, що філософське осмислення будь-яких антропологічних колізій органічно переростає у соціально-педагогічні розмисли.

Спробуємо розкрити особливості такого переростання, звернувшись до порівняльного аналізу класичних та сучасних антропологічних уявлень.

Спроба виокремлення наріжних антропологем самозлагоди

Традиційна нормативістська антропологія апелювала здебільшого до усталеного образу людини, складовими котрого були: а) уявлення про “першосутність”; б) пов'язане з ним покладання на чітко окреслене місце людини у світі; в) відповідна упевненість у найбільш адекватних способах людського ставлення до світу, до інших людей та самої себе.

Сучасні антропологічні розмірковування позбавлені подібної впевненості. Множаться і конкурують між собою все нові вияви людської “першосутності”. Дискредитують себе наявні способи світоставлення: кожен альтернативний знецінюється досить швидко упевненістю щодо його “непанацейності”. Відтак місце людської самоідентичності заступає проблематичність та розгубленість, знову й знову виявляється відкритим одвічне світоглядове питання “звідкіль ми, хто ми, куди прямуємо”. І окремі індивіди, і соціальні верстви, а то й цілі народи часто опиняються на свого роду світогляднім та самоідентифікаційнім роздоріжжі.

[117] Эрн В. Борьба за логос. Г. Сковорода. Жизнь и учение. Мн., 2000. — С. 388–391.

Традиційна антропологія, зафіксувавши якусь ущербність людської істоти, досить швидко знаходила “компенсанта” тієї ущербності, найчастіше — поза межами окремої індивідуальності.

Сучасна антропологія змушена поводитися обережніше і в цьому разі. Приміром, існує точка зору про те, що

1. Людина є істота біологічно недостатня. —Традиційно-оптимістичний вихід із даної ситуації убачали в культурі. Проте на сьогодні з'ясувалося, що компенсаторська функція культури має свої межі, внаслідок чого Людина продовжує залишатися істотою *стражденною*. Останнє вкрай ускладнене тим, що вона переживає й усвідомлює цю стражденність, котра зовсім не зводиться тільки до біологічної недостатності. У сучасній антропології стражденність часто кваліфікують як явище винятково людське, не притаманне буттю загалом і пов'язане з напруженим пошуком самоусвідомлюючою істотою сенсу власного життя. У найвідповідальніших екзистенційних ситуаціях, дотичних до її самості, ця істота вельми *беззахисна* й *уразлива* (особливо в дитячому, юнацькому та похилому віці).

Відтак, окрім випробування недостатністю природною, людині доводиться пройти також випробування *недостатністю культурною*, а також поєднанням обох згаданих виявів недостатності, внаслідок котрого одна з них часто «блокує» іншу. Один з яскравих прикладів цього знаходимо у сучасній герменевтиці: культура, як дотепно сказав Ганс Гадамер, — то істина для всіх і обман для кожного, позаяк внаслідок своєї смертності ніхто не певен, чи буде він користуватися тим, що витворив (праця “Прометей та трагедія культури”). Культура є обманом для кожного заради істини (= блага) для всіх також у тому розумінні, що благо для всіх видобувається найчастіш ціною вкрай тяжкої долі конкретної особистості, чиїм діянням воно витворюється, ціною величезних соціальних або організмічних негараздів. Відтак, приходимо до другої антропологеми, яка визнає довічну

2. Проблематичність людського існування. — Традиційно-оптимістичною спробою подолати таку проблематичність були апеляції до всезагальних властивостей людини, особливо — її родової сутності. Часто здавалося: досить узгодити будь-яке недолуге існування з такою (наскрізь чеснотною!) сутністю — і людина, нарешті, “повертається до самої себе” й почувається тут затишно. Насправді ж з'ясувалося, що

кожен крок на шляху такого узгодження народжує нові несподівані спалахи проблематичності. Драматизм даної ситуації може лишень частково послабити, але не в змозі усунути жоден соціум, жодна спільнота, та й увесь рід людський. Вихід знаходить — як то не парадоксально — кожна конкретна особистість тільки власним суб'єктним зусиллям. (До речі, розумінням неусуваної персональності пошуків виходу із проблематичності існування спричинювалася тактовність принципових педагогічних настанов уже згадуваного нами Г. Сковороди: навіть свої гастрономічні уподобання він обумовлював тільки власною схильністю, зауважуючи, що нав'язувати їх людині, зайнятій напруженною фізичною працею, недоречно). Ціннісний діапазон такого суб'єктного зусилля коливається від граничного самоствердження до радикального особистого самозаперечення. Але навіть у, здавалось би, більш прийнятному першому випадкові (повного самоствердження), ніхто не може бути застрахований від зламу долі. (Один культуролог дотепно сказав, що доля Ісуса Христа уособлює реальну перспективу будь-якої людини: кожен з нас може бути зраджений або розіп'ятий). Відтак, проблематичність людського існування неусувана і з нею треба зжитися, щомиті підтверджуючи своє право бути людиною і бути собою. Але з принципової проблематичності існування випливає

3. Неусувана відкритість людини як щодо позитивних, так і негативних можливостей. — Традиційно-оптимістичних розв'язань даної проблеми було два: а) зовнішня регуляція; б) розумна саморегуляція (як і, звісно, їх поєднання). Проте питання упирається в критерій розумності, а також у здатність людську “підпорядковувати” свої діяння такому критерієві. Починаючи з Сократа європейська самосвідомість буквально надривалася,_ – намагаючись убезпечити доброчинність індивіда його “ясним знанням” того, чим є добро, але з'ясувалося, що знаючи те, індивід здатен вчиняти “з точністю до навпаки”. Особлива складність питання про взаємозв'язок позитивних та негативних інтенцій людського єства пов'язана з тією обставиною, зафіксованою засновником філософської антропології Максом Шелером, що “не існує людини як речі, — навіть як відносно константної речі”. Натомість маємо лишень одвічно-можливу й таку, що вільно вершиться щомиті *гуманізацію*, безупинне становлення людини, до того ж — “*часто з глибокими провалюваннями у відносне озвіріння*” (далі ми скажемо про умовність

терміна “озвіріння”). Відтак, маємо ситуацію, за якої “у будь-який момент життя у кожнім із нас зокрема й у цілих народів ці регресивні рухи змагаються з процесом гуманізації”[118]. Запало також у пам'ять виразне висловлювання Мераба Мамардашвілі щодо співіснування культури та її антиподів, космосу й хаосу на кожному відтинкові життєвого шляху сучасної людини (хаос та безкультур'я не позаду, не попереду, не збоку — ними оповита кожна точка існування всередині самої культури. Бо ж культурне існування не є самодостатнє, не є самоналогоджене, воно вимагає живих людських зусиль, потребує невсипущого плекання — пише
філософ у праці “Думка в культурі”).

Випробувавши чимало просвітницьких або репресивних практик регуляції й саморегуляції, мусили визнати також

4. Сутнісне розмаїття людини та світу людини. — Йдеться зокрема про розмаїття вікове (світи дитинства, юності, зрілості, старості); статеве (жіноче — чоловіче); етноорганізмічне (переважаючі соматичні типи, а також типи темпераменту); етнокультурне (особливості національного характеру); валеологічне (здоров'я, хвороба, “проміжний стан” — у котрому, до речі, перебуває за визнанням медиків половина сучасного людства: не
хвороба, але й не здоров'я). Відтак же отримуємо “блукаючу сутність” та величезну варіативність нормативно-ціннісних переважань у життєдіяльності конкретних індивідів — те, що є безумовною нормою для зрілої здорової людини певної статі, темпераменту та культури, зовсім не обов'язково зберігає безумовність для дитячого або похилого віку, іншої статі, темпераменту та культури. Чи можна не враховувати таке розмаїття у виховних практиках? Чи не випливає звідси потреба

5. Переосмислення традиційних нормативістських уявлень про сутнісні властивості людини як зібрання всуціль “розумних чеснот”. — Йдеться передусім про нове витлумачення того, що віддавна поіменовувалось філософами як афекти (особливо — негативні афекти).

У найрадикальніших різновидах класичного раціоналізму всі добрі пристрасті сприймалися як такі, що людина не може без них існувати й зберігатися. Пристрастей же поганих слід уникати, позаяк без них

[118] Шелер М. Формы знания и образование // Избр. произв. М., 1994. — С. 27.

Людина не тільки може існувати, але лише позбувшись їх стає такою, якою вона повинна бути. Тому, правильно користуючись своїм глуздом і розумом, ця істота ніколи не заполониться пристрастю, якої слід уникати. Уникнення ж варті не лише такі афекти як страх, відчай, слабкодухість, нерішучість, журба, скорбота, але й муки сумління та каяття (позаяк вони є певним різновидом журби), а також надії, упевненості — як антиподи страху. Те сааме стосується вдоволення й невдоволення, любові до плинних речей та ненависті, навіть здивування — хоча останнє саме по собі й не призводить ні до чого поганого, але все ж є ознакою людської недосконалості (Див.: Спіноза Б. Стислий трактат про Бога, людину та її щастя. Гл. IV–XIV). Схарактеризувавши докладно у "Етиці" *три наріжних* (бажання, задоволення, незадоволення) та *сорок п'ять похідних афектів*, Спіноза визнає, що афекти *дуже різнять* людей, *схожими* їх робить тільки *здатність керуватися розумом*. Як влучно скаже постмодерніст Жиль Дельоз, Спіноза не вірив ні в надію, ні навіть у мужність — він вірив тільки в радість і в ясність мисленнєвого бачення життя.

Постклaсичні антропологічні уявлення щочастіш відмовляються від подібного нормативізму. Такі "екзистенціали" як дисгармонія, неспокій, прикрість, тривога, страх, відчай постають тут як невід'ємні сутнісні властивості людини. Вони належать до тих негативних есенціалів, без котрих немислима така позитивна сутнісна здатність людська як свобода. Приміром, страх постає як вияв досконалості людської природи. (Див.: С. Кіркегор. Страх і тремтіння. (Поняття страху)). Ж.-П. Сартр у біографоантропологічному дослідженні, присвяченім Г. Флоберові, акцентує на часто повторюваній у епістолярній спадщині письменника парадоксальній антропологемі: тварини, божевільні, діти горнуться до мене, бо знають, що "*я — їхній*" (Див.: Сартр Ж.П. Идиот в семье. Гюстав Флобер от 1821 до 1857. СПб., 1998, С.32). Сутнісні властивості людини витлумачуються значно толерантніше.

До речі, вже Мішель Монтень задавався руйнівним для антропологічного, педагогічного й соціального нормативізму питанням: чи поширюється визначення людини як homo sapiens — на волоцюг, божевільних або ж просто дурнів. Традиційно-"оптимістичним" розв'язанням даної проблеми було жорстке розмежування "норми" та "аномалії", "девіації" (відхилення від норми), на практиці воно (як

показав, досліджуючи особливості сприймання феномену божевілля в європейській культурі XVII–XIX ст., Мішель Фуко) оберталося ізоляцією "ненормативників". Поступово антропологічна думка доходила до

6. Визнання умовності водорозділу поміж "нормативним" та "девіантним". — Цьому істотно посприяло з'ясування культурного розмаїття "унормованого"" та антропокреативної спроможності багато чого з того, що у межах інших культур є "аномальним" (роль наркотичних речовин, алкоголю тощо у архаїчних та сучасних суспільствах, дослухання до божевільних як віщунів або ж зневага до них і т.п.). З'ясувалася також персональність припустимого співвідношення між "нормативним" та "девіантним". Зрештою антропологічна думка змушена рахуватися з альтернативністю нормативістського "есенціалізму", наслідком чого стає теза Едгара Морена про людину як "sapiens-demens" (розумно-нерозумну, розумно-божевільну) істоту, а згодом приходить до визнання плюралізму "есенціалів" та принципової "відкритості" питання про сутність людини. Багато важила тут

7. Реабілітація людської відчуттєвості як неодмінної передумови та свого роду критерія будь-яких рівнів світовідношення. —Така реабілітація, увиразнена влучною назвою книги сучасного антрополога Г. Буркхардта "Незбагнута відчуттєвість" (1973), була започаткована за півстоліття до виходу даної книги М. Шелером (а ще раніш Л. Фейєрбахом). Підкреслюючи величезну перевагу духу над "силами потягу", Шелер обстоював також ту принципову тезу, що дух не має власної енергії, "живлячись" енергією якраз "сил потягу". Згодом у нашого співвітчизника Олександра Кульчицького розмаїття відчуттєвості буде схарактеризовано як

8. Царина "ендотимних" підвалин людського єства, без врахування котрої неможливо збагнути особистісну своєрідність ні окремого індивіда, ані певного народу. Звичайно, серед щойно згаданих підвалин є такі, котрі потребують соціально-культурної регуляції. У зв'язку з цим Шелер формулює антропологему

9. "Переспрямування" сил потягу, вітальної енергії на більш високі потреби духовної діяльності. Тим самим, відштовхуючись від фрейдівського поняття "сублімації", засновник філософської антропології реабілітує вітально-організмічні чинники, розкриваючи як позитивні можливості їх витіснення, так і неприпустимість "понадсублімації" (а до

неї, на його думку, постійно вдавалася європейська цивілізація: від релігійної аскези — до аскези техніцистської). Виявляється, наслідком зловживання “понад сублімацією” стає “десублімація” — бунт вітальності супроти духовності, “повстання природи в людині”. Більше того, як покаже згодом Буркхгардт, саме людська відчуттєвість є підвалиною будь-якого сенсобудування особистості (а також його критерієм).

Водночас на людській відчуттєвості дуже позначається біологічна недостатність даної істоти. Тому ця відчуттєвість потребує постійної духовної корекції. Тільки завдячуючи останній стає можливою

10. Компенсація таких властивостей людини як надмірна афективність та відсутність високорозвинутих і достатніх інстинктивних механізмів гальмування, які б перешкоджали самознищенню даного виду. Традиційна антропологія, зауважує Едгар Морен, нехтувала тією принциповою особливістю sapiens'a, що афективність у нього не зменшується, поступаючись розумності, а, навпаки, збільшується, стає вулканоподібною. У людини яскравіш виражений, більш конвульсивний, аніж у інших приматів, оргазм. Вдоволення, що його прагне ця істота, незвідне до здійснення бажання й знімання напруги — воно заходить набагато далі, виявляючись у екзальтації всього єства, аж до каталепсії й епілепсії. Homo sapiens набагато більше, ніж його попередники, схильний до ексцесів. Сновидіння та ерос не мають у нього часових а то й просторових обмежень, виявляючись у формі фантазії, вимислів, уяви, аж до найвищих видів інтелектуальної діяльності. Інтенсивність, що нею відзначаються людська радість та сум, поєднується з нестабільністю. Сміх та сльози — сильні, конвульсивні, спазмоподібні потрясіння й пароксизми — об'єднуються одне з іншим і стають взаємозамінюваними: люди сміються до сліз, а ридання можуть “розрядитися” безумним реготом[119]. До надмірної афективності додається та обставина, що людині зовсім не властива “натура хижака”: вона від природи — порівняно сумирна всеядна істота, котра не має природженої зброї, належної до її тіла, якою можна було б вбивати великих тварин. Якраз через це у даної істоти відсутні також ті механізми безпеки, виниклі упродовж еволюції, котрі утримують всіх “професійних” хижаків од застосування зброї супроти

[119] Морен Э. Утраченная парадигма: Природа человека. — К., 1995. — С. 105–106.

співбратів по виду[120]. До того ж збільшення відстані, на якій діє сучасна зброя, порятовує убивцю від відчутної близькості до жахливої огидності даної ситуації. Відтак людина є, на думку Конрада Лоренца, єдиною істотою, здатною з натхненням та екзальтацією присвячувати себе вищим цілям, але водночас вбивати своїх братів, будучи переконана, начебто так потрібно для досягнення саме цих вищих цілей. Дуже важливе значення має, проте, та принципова антропологічна обставина, що

11. Інстинкт агресії вдовольняється об'єктами, котрі його заміщують, значно легше, ніж більшість інших інстинктів, він знаходить у "сублімованій" агресії повне вдоволення[121] Саме через зазначену особливість людського самоствердження

12. Ідея переспрямування має, на мою думку, величезну евристичну значущість як для антропології, так і для соціології, соціальної педагогіки та для освітянського заломлення останньої. Відомий представник американського прагматизму Вільям Джеймс мудро застеріг, що безпосередня боротьба супроти чогось неприйнятного є безперспективна (воління викликає протилежне тому, чого хоче, якщо замість інтендувати більш високу цінність, здійснення котрої вабитиме енергію людини, спонукаючи її забути погане, — воління просто заперечує це останнє). М. Шелер також мудро прокоментував джеймсову думку, сформулювавши на її підставі свого роду антропологічний

13. Ідеал людської терпимості й самотерпимості: людина має стерпіти себе саму — не переоцінюючи себе у манії величності, але й не впадаючи у хибне самоприниження; вона має навчитися зносити себе саму, аж до тих схильностей, котрі вважає поганими й шкідливими (до речі, це — одна з улюблених шелерових ідей, яка сягає стоїків). Найефективнішим є спосіб подолання всього небажаного у собі тільки непрямим чином. (Щоправда, слід враховувати також межі можливого "переспрямування", вони тісно пов'язані з вродженими схильностями).

Окреслена антропологема Шелера дуже нагадує тезу, обгрунтовану ще у "Антропології з прагматичної точки зору" Іммануїла Канта — про

14. Необхідність та неминучість для людини, стурбованої своєю доброчесністю, "дурити брехуна у самій собі". — Дана теза — вияв

[120] Лоренц К. Обратная сторона зеркала. — М., 1998. — С. 219.
[121] Лоренц К. Обратная сторона зеркала. — М., 1998. — С. 235.

вражаючої антропологічної толерантності І. Канта. “Силою супроти відчуттєвості нічого не можна досягти; її треба перехитрити, і, як мовить Д. Свіфт, аби врятувати корабель, слід кинути китові діжку для забави”, — радить німецький філософ у главі з вкрай красномовною назвою “Про припустиму моральну позірність”. Він визнає, що остання — то не справжнє золото, а дрібна розмінна монета, проте краще мати її в обігу, аніж нічого.

Кантові поради, на мій погляд, дуже актуальні для теорії й практики виховання. Позаяк людина постійно “відкрита” як для позитивних, так і для негативних виявів, навіть позірну доброчесність у ній треба всіляко заохочувати, позаяк цілком можливо, що позірне стане справжнім.

Антрополого-педагогічний зміст феноменів свободи, самості, зустрічі

Підсумовуючи розгляд педагогічного заломлення наведених антропологем, хочу привернути увагу ось до чого. Сучасний постмодерн, попри максималістські зазіхання деяких своїх речників, не просто відкидає класичну антропологічну та педагогічну спадщину. Він нерідко актуалізує кращі її зразки, пов'язані з терпимістю щодо людини у всьому розмаїтті її виявів. Тим самим еволюція людинознавчих уявлень демонструє переконливі зразки наростання антропологічної й педагогічної розважливості.

Перегляд нормативістської антропології (як і педагогіки, соціології тощо) пов'язаний передусім з переходом від *реконструюючого* погляду на світ та людину до погляду *культурного*. Найадекватнішим репрезентантом реконструктивізму став техніцизм: для нього цінним є лишень нове, те, чого не існувало без умисного зусилля людини. Культивуючий же підхід до дійсності П. Козловськи справедливо пов'язує з націленістю на *дбайливий догляд уже наявного* (і в природі, і в культурі). Чи не є вислідковувана нами еволюція антропологічних уявлень та їх педагогічних наслідків підтвердженням поступового переважання такого культивуючого підходу до світу й до людини?

Культивуючий погляд на світ надзвичайно актуалізує питання про взаємостосунки “різностей”, гармонізація котрих є чи не найважливішою складовою життєздатності сучасного громадянського суспільства.

У зв'язку з цим постмодернізм б'є на сполох щодо катастрофічного зменшення питомої ваги “різностей” у життєдіяльності сучасної людини. Чимало чинників, передусім індустрія комунікацій, працюють сьогодні на

те, аби нейтралізувати відмінності, знищити Іншого (подібно до вичерпання природних ресурсів). Самосвідомість сучасної людини стоїть перед загрозою "іррадіації у порожнечі" та "пекла Тожсамості"[122]. Аби уникнути повної гомогенізації світу, Іншого починають "винаходити", імітувати. Виникає свого роду глухий кут "універсуму відмінностей", котрий є глухим кутом "самого поняття універсуму"[123]. Ситуація вкрай ускладнюється прогресуючою комп'ютеризацією – позаяк взаємодія людини з комп'ютером відбувається за схемою ізоморфності, а не за схемою "Я – Інший". (Комп'ютер є "аутистом", для котрого не існує Іншого.) Кінцевим наслідком уніфікації "іншостей" стає така ознака сучасної антропологічної кризи, *як втрата світоглядової "гравітаці"*, свого роду загальносвітоглядова маргіналізація сучасної людини.

У розвинутих західних суспільствах "електронна доба" принесла з собою, серед багатьох інших зрушень, виникнення нових форм контролю над людською особистістю, завдячуючи процесові "*дивідуалізації*", який *протидіє індивідуалізації* – затримуючи, відстрочуючи а то й унеможливлюючи формування ідентичності індивідів, "фрагментуючи її" (Ж. Дельоз). Приміром, у електронних банках даних зібрано й розкласифіковано ті компоненти, які ідентифікують людські бажання, вірування, політичну лояльність та благодійні симпатії; той або інший аспект індивіда немов би синтезується в окремий комп'ютерний файл, і кожен такий файл є доступним для досягнення будь-яких цілей. Людина не може набути тривкої основи, спираючись на яку вона змогла б здійснювати особистий контроль над власним життям та ідентичністю. Дивідуальність на відміну від індивідуальності ніколи не є часткою певного соцікультурного товариства, але частиною декількох серій співтовариств, а відтак – серією умовних, минущих ідентичностей, фіксованих на успіх у короткочасних типах діяльності. "Плинна ідентичність", щоправда, відкриває дві протилежних стратегії людського самоствердження: *відмову від свободи* – у разі безумовного прийняття мінливих ідентичностей, або *ствердження індивідуальної свободи* — у разі мобілізації своєї самості для того, аби протистояти маніпулюванню й

[122] Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. — М., 2000.– С. 181
[123] Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. — М., 2000.– С. 193

не приймати ту або іншу мінливу ідентичність[124]. Все залежить від здатності “трансперсонального” суб'єкта до самостояння (=) протистояння зовнішньому тискові у його найвишуканіших виявах.

Окреслена ситуація кожною своєю смисловою компонентою виводить на актуальні проблеми педагогіки, передусім на питання про *небачене зростання значущості особистісної неповторності визначального чинника даного способу діяльності — учителя*.

Чим зумовлене загострення потреби у такій неповторності? На мій погляд тим, що тільки вона, ця неповторність, може викликати до життя неповторність нащадків. Необхідність убезпечення подібної свого роду ланцюгово-особистісної реакції пов'язана чи не найбільшою мірою з насиченням у добу постмодерну новим змістом ще однієї традиційної

15. Антропологеми людської свободи. – На відміну від модерну, котрий мав у своїй основі *необмежене* поняття свободи, постмодерн ґрунтується на уявленні про свободу як *передусім особистісний вибір, рішення, пов'язане з суб'єктивним світом особистостей, що знаходяться між загальністю людської природи та особливістю індивідуальності.*

Якщо раніше здавалося, що найсприятливішою для людини ситуацією є щобільше розширення можливостей одночасного вибору, то сьогодні стало зрозумілим, що важливішою *є пов'язаність такого вибору з віднайденням персональної ідентичності.* “Для людини завжди є суттєвим, як вважав Ангелус Силезіус, не просто зовнішнє розширення можливостей *для вибору, а слідування одній із них, необхідній та істинній саме для цього суб'єкта”*[125].

Прогресивна західна культура випрактикувала на сьогодні таку модель людської ідентичності, яка не є примусовою для її членів, а є полем саморозгортання суб'єктивності окремої індивідуальності. Ця практика наснажена антропологемою

16. Врахування величезної диференціації людського “я”. – Звичайно, це ускладнює комунікацію між людьми, спонукає виробляти все вишуканіші

[124] Соболь О. М. Постмодерністський дискурс: проблема свободи// Постмодерн: переоцінка цінностей. — Вінниця, 2001. — С. 59–65.
[125] Козловські П. Постмодерна культура // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями. — К., 1996. – С. 284

форми такої комунікації, розширює її “культивованість”[126]. Щобільш зростає потреба у відповідальних етичних рішеннях, на котрі здатна лишень повновартісна особистість.

Чи не є постать педагога сьогодні постаттю свого роду персон-оператора такої комунікації? – Постаттю, котра здатна або розбудити й виплекати у своїх вихованцях потребу культивувати схарактеризовані способи комунікації, або притлумити а то й зруйнувати таку потребу.

Обидві щойно розглянуті антропологеми провокують на думку про те, що для теорії й практики сучасної педагогіки надто важливим є філософське витлумачення проблем спілкування, котре склалося ще у сімдесяті роки доби, що тільки-но минула, у педагогічній антропології Отто Больнова. Звернемося до декількох красномовних педагогічних антропологем з його праці “Екзистенціальна філософія та педагогіка. Спроба дослідження мінливих форм виховання” (1969 р.). Наріжним концептом даного екзистенційно_педагогічного підходу стало

17. Поняття зустрічі, яка не обмежується тільки комунікацією з іншими людьми, а розширюється до загальносвітоглядового діапазону “зустрічі із ситуацією”. У зв'язку з цим згаданий екзистенціал постає як сутнісна властивість людини, універсалізуючись до антропологеми, співмірної Декартовому Cogito ergo sum: *“я існую в зустрічі”*[127] .

Синтезуючи різні підходи до феномену зустрічі у концепціях М. Бубера, Р. Гвардіні, К. Льовіта, Н. Когартена, Е. Роттена, Ф. Шульца та ін., Больнов вислідковує наростаючу доленосність зустрічей для становлення людської особистості. Таке становлення здійснюється саме у конкретному, відповідальному, творчому факті зустрічі. (Можливому не тільки з окремою людиною чи групою людей, але й з минулим, культурою, з поетичними образами та духовною реальністю взагалі. Виокремлюють також: зустріч духовних поривань дитини з живими елементами навколишнього світу, зустріч сильного зі слабким, керівника з підлеглими і навпаки — зустріч між батьками, вчителями та дітьми за межами школи, зустріч людських внутрішніх сил із самою людиною, зустріч із поганим, зустріч із новим, зустріч зі створеним світом.)

---

[126] Козловські П. Постмодерна культура // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями. — К., 1996. – С. 286

[127] Больнов *О.* Зустріч // Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії. – К., 1996. – С .165

Посилаючись на Р. Гвардіні, О. Больнов формулює у зв'язку з феноменом зустрічі педагогічну антропологему

18. Виховання людини з урахуванням її цілковитої конечності. На місце *розгортання всіх людських сил* (антропологo-педагогічний ідеал доби модерну) приходить *збереження людини в конкретній ситуації*[128].

До виокремлених різновиявів зустрічі слід додати зафіксований у екзистенційному психоаналізі Еріха Фрома

19. Драматизм найпершої зустрічі істоти, котра народжується, зі світом. Адже саме у ній укорінено найсуттєвіші колізії людського існування. Драматизм полягає у неминучості переходу від стану звичного, затишного, убезпеченого (= утробний стан) — до нового, незвичного, неубезпеченого. Не менш драматичною є *перспектива зустрічі даної істоти із небуттям*, коли відбувається перехід від стану не завжди затишного й убезпеченого, Але такого, що за період життя став звичним, — знову до незвичного.

У світлі доленосності початкового та фінального різновидів зустрічі людини зі світом вияскравлюється принципова антропологo-педагогічна обставина, пов'язана з уже згаданою раніш проблематичністю людського існування. За Больновим

20. Визначальна особливість "я – існування у зустрічі" – наштовхування людини на непередбачувану в ній самій реальність, котра є для неї доленосною та засадничо відрізняється від того, на що людина очікувала, змушує її по-новому орієнтуватися в світі. Зустріч постає тут як непересічна, більше того — досить тривожна подія, що виштовхує людину з її життєвої колії. Зустріч відбувається щоразу з деякою чужою реальністю, вона є випробуванням для людини, потрясінням, у якому людина мусить *зберегти себе, спираючись на своє внутрішнє осердя – самість*. Лише там, де Людина доторкається осердя своєї особистості, відбувається подія, котру справді можна іменувати зустріччю.

Важливою антропологo-педагогічною значущістю розглядуваного явища є те, що

[128] Больнов О. Зустріч // Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії. – К., 1996. – С.162

21. Зустріч – подія, котра сама по собі не має чіткого часового виміру, однак вона може бути плідною досить тривалий час. Як, наприклад, любов та дружба, стосунки вчителя та учня; підставою до глибоких стосунків може бути також ненависть[129]. Тим самим кожна зустріч_подія робить людську присутність у світі причетною до двох альтернативних темпоральних вимірів існування: часовості та вічності. *Кожна зустріч «пом'якшує» неспівмірність зазначених вимірів, сприяючи узлагодженню стосунків людини зі світом та з самою собою.* Наскільки ж важливою, відповідальною, доленосною є роль кожного, від кого залежить те, якими стають зустрічі зі світом істоти, котра перебуває на ранніх етапах свого становлення, особливо – роль учителя...

Не претендуючи на вичерпність наступного міркування, скажу про три антрополого-педагогічні іпостасі вчителя, які вимальовуються у контексті феномену "зустрічі" й роблять його постать доленосно-унікальною для кожної людини:

22. Учитель є свого роду повпред: а) типу соціуму, б) типу культури, в) світу дорослих, г) людства, д) світу загалом – для кожного, хто постає у ролі учня. Дана обставина актуальна для стабільних суспільств і надзвичайно важлива – для перехідних, до котрих належить і сучасна Україна. Складність антрополого-педагогічної реальності, яка формується тут, полягає у появі кількох співіснуючих типів культур (скористаємося класификацією Маргарет Мід): постфігуративної (за якої молодші вчаться у старших), кофігуративної (молодші й старші вчаться у однолітків) та префігуративної (старші вчаться у молодших). За цих умов дисгармонізуються взаємозв'язки між поколіннями й незмірно зростає соціально-терапевтична роль учителя, зокрема, у підтриманні порозуміння між поколіннями та у пом'якшенні розриву між ними. Набуває нових форм та принципова антропологічна обставина, що

23. Учитель – то персональна й водночас загальнозначуща запорука нероз'єднаності "зв'язку часів" у людському способові буття. – Йдеться як про зв'язок сучасного з минулим та майбутнім, так і про вже згадуваний раніш зв'язок (можна сказати – зустріч) людини із вічністю.

[129] Больнов О. Зустріч // Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії. — К., 1996. – С.170

Самим чинником власного буття, сумлінністю щодо своїх рольових функцій вчитель репрезентує спосіб трансформації часового – у вічне.

24. Учитель – то унікальний "повивальник" (Сократ) формування у кожної людини, що постає як учень, самопочуття спроможності й повновартості. Успішність «повивальної» функції педагога вирішальною мірою залежить від його антропологічної мудрості, зокрема, вміння органічно поєднувати у своєму ставленні до вихованця дві наріжних максими: визнання його свободи; урівноваження цієї свободи відповідальністю.

Поєднання окреслених максим означає утвердження свого роду *презумпції "антропологічної невинності"*. Тільки за наявності останньої можна розпочинати процес виховання. (Образно-концептуальне втілення даної педагогеми міститься у циклі пісень Вероніки Доліної "Невинград".) Персоналістична авторитетність (але не авторитарність) вихователя — запорука успішності його зусиль.

Проте тут виникає одне питання, пов'язане з особливостями постмодерного типу культури.

Річ у тім, що останню найчастіш сприймають як невизнання антропологічних та педагогічних універсалій («гранднаративів»), котрими регулювалась би людська життєдіяльність. А як же у такому випадку з авторитетністю?

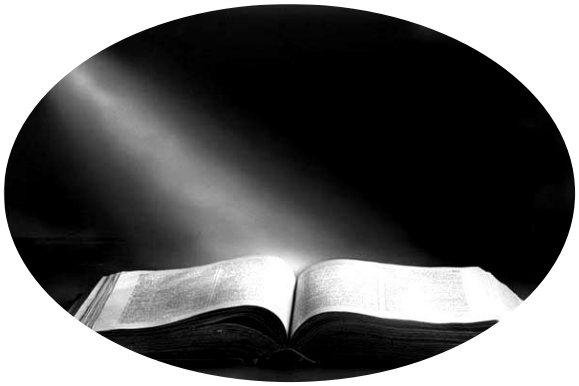
Так ось у вже згадуваній раніш "Постмодерній культурі" своєрідність розглядуваного типу мислення убачається зовсім не в тому, що воно відкидає будь-які регулятиви, ідеали ("гранднаративи"). Виявляється, для постмодерного мислення суттєвими є два виміри: 1) *окремий індивід*, ляйбніцева монада, що індивідуалізує спільне буття і окреслює його за допомогою власного імені як певне буття; 2) *абсолютне*. Таке поєднання абсолютного з індивідуальним є вельми симптоматичним: немов би повертаючись до загальних гегелівських понять, постмодерне мислення приєднує до них ляйбніцеву теорію монад з їх своєрідністю[130]. Саме на врахування, плекання й порятування такої своєрідності націлюють, на мій погляд, усі розглянуті нами вияви антропологічної й педагогічної толерантності…

(Філософія освіти. – № 1. – 2005. – С. 135–147)

---

[130] Козловські П. Постмодерна культура // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями. — К., 1996. – С.234

РОЗДІЛ VI



СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

КАРЛ ЯСПЕРС
(1883-1969)

К.Ясперс *– представник німецького екзистенціалізму, психолог.Центральним поняттям філософії Ясперса виступає поняття екзистенції. Під нею він розуміє сфери людського буття, які не можуть бути досліджені наукою і взагалі не можуть бути предметом вивчення. Для Ясперса екзистенція тотожня свободі, яка знаходиться за межами предметного світу. Він пов'язує свободу із знанням, свавіллям, законом і наголошує, що без останніх свободи бути не може.*

ОСЬОВА ЕПОХА

…Такою віссю мала б бути епоха найбільш плідного формування буття людини, причому в формі, яка б поза всяким сумнівом охоплювала як Захід так і Азію, щоправда при цьому ми обійдемо критерій змісту віри; тоді для всіх народів мали б постати однакові рамки їх історичного розуміння самих себе. Здається, ця вісь сучасної історії проходила близько п'ятисотого року до нашої ери, вона полягає в тому духовному процесі, який мав місце в 800-200 роках до нашої ери. Саме там була найглибша цезура історії. Тоді власне і народилась сучасна людина. Назвімо цей час "осьовою епохою".

а. Характеристика осьової епохи. Саме на цей час припадає ряд надзвичайно важливих подій. В Китаї живуть Конфуцій і Лао-цзи, зароджуються всі напрямки китайської філософії, працюють Мо Ді, Чжуан-цзи, Лі-цзи і багато, багато інших. В Індії появляються "Упанішади", повчає Будда, як і в Китаї розвиваються різні філософські школи від скептицизму до софістики і нігілізму включно. В Ірані розвиває своє вчення Заратустра, де світ постає як активна боротьба добра і зла. В Палестині появляються пророки – почавши Елією, потім Ісайя та Ієремія, аж до Деутероісайї. Греція дає Гомера, філософів Парменіда, Геракліта і Платона, трагіків, а також Фукідіда і Архімеда. Все, що означають ці

імена, поставало незалежно одне від одного на протязі цих кількох сторіч чи не водночас і в Китаї, і в Індії, і на Заході.

У всіх цих трьох окремих світах людина починає усвідомлювати буття як ціле, усвідомлювати себе і свої межі – і це власне і є тим, що виділяє саме цю епоху, є в ній новим. Саме там усвідомлена вся загроза світу і наше безсилля. Там ставляться запитання, що сягають основ. На краю прірви шукається рятунку і свободи. Розуміючи свою обмеженість ця епоха ставить перед собою дуже далекосяжні цілі. Людина пізнає безумовність в глибинах буття собою і засліпленості трансценденцією.

Все це було здійснене з допомогою рефлексії. Свідомість проясняється, появляється навіть свідомість власної свідомості, мислення про мислення. Народжується духовна боротьба, появляються спроби взаємопереконування, починається обмін думками, використовуються аргументи, апелюють до емоцій. Обговорюються найсуперечливіші варіанти. Дискутується, створюються школи, розщеплюється духовне, взаємозв'язане навіть в протиставленнях – все це будить неспокій і рух, як і ведуть до духовного хаосу.

В цю епоху виробились основні категорії, які побутують в мистецтві і тепер, були закладені основи світових релігій, як і дотепер формують наше людське життя. В найширшому розумінні слова були зроблені перші кроки в напрямку до універсальності.

Завдяки цьому процесу всі погляди, звичаї і ситуації, з якими до цього часу безрефлексивно згоджувались, були піддані перевірці, поставлені під знак запитання й похитані. Вир втягнув в себе все. Якщо субстанція старих часів, яку він застав, була ще живою і дійсною, то вона була через свої прояви пояснена а отже й змінена.

Закінчилася епоха міфу, яку пронизував спокій та очевидність її непорушних основ. Грецькі, індійські, китайські філософи і Будда в своїх основних переконаннях, пророки в сьому баченні Бога вже не були в межах міфу. Настала боротьба раціоналізму і здобутого раціо досвіду з міфом (logos contra mythos) боротьба за трансцендентність Єдиного Бога проти неіснуючих демонів, боротьба з не істинними формами богів породжена моральним бунтом проти них. Божество було підсилене етизацією релігії. Натомість міф вилився в мову, вона стала говорити щось інше, ніж те, що було закладено в міф первинно, мова зробила з міфу метафору. В перехідній фазі, яку можна назвати міфотворчою вже в

іншому розумінні, бо міф як ціле вже не існував, міфи зазнали зміни, були схоплені в новій більш глибокій перспективі. Старий міфічний світ досить легко розвалив ся, однак він залишився тлом для цілого, бо в народних масах віра все ж залишилася (в результаті чого йому потім знову вдалося відвоювати свої позиції в багатьох областях).

Всю цю зміну в людстві можна назвати одухотворенням. Слабне внутрішня непроблематичність життя, здійснюється перехід від спокою полюсів до неспокою породженого суперечностями і антиноміями. Людина перестає бути замкнутою в собі. Вона стає певна себе, а тому відкрита для нових необмежених можливостей. Вона вже може чути і розуміти те, про що до цих пір ніхто не питав і чого ніхто не проголошував. Появляються нечувані речі. Разом з своїм світом і собою людина починає відчувати буття, але не до кінця: питання залишається без дефінітивної відповіді.

Вперше появляються філософи. Люди як індивіди відважилися покластися на самих себе. Пустельники і мандрівні мислителі в Китаї, аскети в Індії, філософи в Греції, пророки в Ізраїлі – всі вони є одним і тим же незалежно від різниць в вірі і різниць їх внутрішніх позиці й. Людина змогла внутрішньо протиставити себе всьому світу. Вона відкрила в собі джерело, завдяки якому піднялась вище себе і світу.

В спекулятивному мисленні вона піднімається до самого буття, взятого без двоякості, при зникненні суб'єкта і об'єкта і збіжності всіх протиставлень. Те, що на найвищій точці підйому сприймається як віднайдення самого себе в бутті або ж як ипіо mystica, як злиття в одне ціле з божеством чи як перетворення в знаряддя спекулятивної думки – виражається двозначне і може ввести в оману.

Це аутентична людина, що скрита й ув'язнена в тілі, зв'язана своїми потягами, свідома самої себе не досить ясно, це вона тужить за визволенням і спасінням, а досягнути їх на цьому світі може або піднявшись до ідеї, або ж поринувши в спокій медитацій чи абстракцій, або ж через знання про саму себе і світ як атман, або зазнавши нірвани чи гармонії дао, і нарешті – віддавшись волі Божій. Як в способі мислення так і в змісті вірувань мають місце великі відмінності, але спільним є те, що людина сягає за межі самої себе усвідомлюючи для себе всю цілісність буття і стаючи на шлях, який, як індивід, вона мусить пройти сама. Вона нехтує в є і ми благами цього світу, живе в пустині чи в пущі,

або ж у скельних гротах, щоб як пустельник відкрити творчу силу самотності і повернутись до світу як така, що знає, як мудрець і пророк. В осьову епоху появилось те, що пізніше було названо розумом і індивідуальністю. Однак дії одиниць ні в якому разі не переносяться на все ціле. Прірва між вершинами людських можливостей і масою в той час була величезною. Але все-таки те, чим стає одиниця, як ось змінює всіх. Людство як ціле здійснило скачок…

Новому духовному світу відповідає певна соціальна ситуація, тут ми маємо аналогію у всіх трьох ареалах. Тоді було безліч маленьких держав і міст, всі воювали з усіма, але не дивлячись на це зразу ж став можливим вражаючий розквіт, розвиток сил і багатств. В Китаї при пануванні безсилої династії Чжоу життя малих держав і міст набрало рис суверенності; політичний процес виражався в рості малих коштом інших малих. В Елладі і на Близькому Сході життя малих формацій, частково навіть покорених Персією, точило ся самостійно. Індія була поділена на багато державок і самостійних міст. Взаємні контакти в межах кожного з цих трьох ареалів стимулювали мислительські починання. Китайські філософи Конфуцій, Мо Ді і інші подавались в мандри, щоб зустрічатись в прекрасних куточках, як і сприяли духовному життю/ вони створювали школи, як і знавці Китаю називають академіями /, це нагадувало мандри софістів і філософів Еллади а також те, як все життя мандрував Будда.

До того часу мала місце певна відносно стабільна духовна ситуація, під час якої, окрім катастроф – які мали певний обмежений духовний горизонт – все в протіканні спокійного, дуже повільного мислительського руху, котрий був несвідомим а тому й неусвідомлюваним, повторювалось. Тепер же ж напруження навпаки зростає і стає основою рвучкого швидкого руху.

Цей рух стає свідомим. Емпіричне існування людей як історія починає бути предметом міркувань. Люди починають відчувати і розум і ти, що у власному тепер починається щось надзвичайне. А тим самим збуджується свідомість того, що це тепер мало перед собою необмежене в часі минуле. Вже на світанку Цього пробудження аутентичне людського духу людина переповнюється спогадами, усвідомленням буття наприкінці віку, ба, навіть більше – свідомістю занепаду.

Бачиться катастрофа, хочеться допомогти, для того вдаються до пізнання, виховання, реформ. Пробується вловити течію життя в сильці

планування, в се відновлюються правильні порядки, укладають їх заново. Вся історія представляється як результат формування світу: або як процес постійного погіршення, або як циклічний рух, або як зліт. Мислиться над тим, як люди могли б найкраще співіснувати одні з одними, як нами найкраще адмініструвати й керувати. Багатьма оволодіває реформаторство. Філософи мандрують від однієї держави до другої, вони стають радниками і вчителями, ними нехтують і їх шукають, вони сперечаються і співпрацюють. Невдача Конфуція при дворі царства Вей аналогічна невдачі Платона в Сіракузах, аналогічна і школа Конфуція в якій набували вишколу майбутні державні мужі і створена з цією ж метою Академія Платона.

Епоха, в котрій цей рух розвивався на протязі сторіч, не була епохою простого поступового розвитку. Водночас це був і час загибелі і час народин. Не було досягнуто досконалості. Найвищі здобутки думки і практики, яких досягалося спорадично, ніколи не стали загальним благом, більшість людей не змогла їх осягнути. Те, що спочатку було свободою руху, наприкінці перетворилося в анархію. Коли епоха втратила творчі сили, у всіх трьох реґіонах думку починає сковувати школярське окостеніння, напруженість починає зникати. Анархія стає незносною, що породжує нові пута й відбудову тривких порядків.

Злом епохи зразу ж оформляється політично. Раптово і чи не водночас після значних завоювань народжуються всесильні держави в Китаї (Цінь Суй – хуанг-тхі), в Індії (династія Мауріїв), на Заході (елліністичні держави і Римська Імперія). Всюди в період злому в перший момент було досягнуто запланованого технічного і організаційного порядку.

Так само всюди зберігся зв’язок з духом того, що було раніш. Цей дух став взірцем і предметом честі. Знають його твори і пам'ятають великі індивідуальності, це є предметом вивчення й виховання (династія Хань узаконила конфуціанство, Асіока – буддизм, епоха Августа – свідому програму еліністично-римську освіту).

Універсальні держави, які постали наприкінці осьової епохи вважались встановленими на вічні часи. Проте це була просто ілюзія. Хоча їх існування, якщо його міряти міркою державних утворень осьової епохи, було довге – всі вони в решті решт все-таки впали і перестали існувати. Наступні тисячоліття принесли великі переміни. З часу занепаду

осьової епохи історія складається з падінь і відбудов великих імперій, подібно до того як в попередніх тисячоліттях це відбувалось в давніх великих цивілізаціях. Але сенс тепер вже був інший: в давніх великих культурах не було напруження того духу, який народився в осьову епоху і з того часу весь час в дії, надаючи всім людським починанням нової проблематичності і нового значення.

b. Структура загальної історії через призму осьової епохи. Посилання на декілька фактів, які я тут навів, не є достатнім, щоб остаточно переконатися в істинності такого бачення історії. Тільки весь об'єм історичного матеріалу може або надати цій тезі більшої ясності, або ж призвести до її краху. Але як ми охопимо його в цій невеликій роботі? Тому ці мої зауваження слід вважати тільки заохотою до того, щоб на їх основі провести дослідження більш широке.

Якщо ми приймемо, що моя теза є слушною, то тоді, взявши до уваги моє бачення осьової епохи, ми можемо по новому висвітлити і загальну історію, що дозволить нам накинути і загальні риси структури цієї історії. Дозволю собі накидати бодай шкіц цієї структури:

1. З приходом осьової епохи повсюдно закінчуються тисячоліття давніх високорозвинених культур, епоха осі їх перетравлює, дає їм можливість зникнути, заміняє собою; інколи носієм нового є той самий народ, а інколи й інші. Давні культури зберігаються тільки в тих своїх фрагментах, які проникають в осьову епоху і які прийняло в себе вже нове начало. На відміну від прозорості притаманної людству епохи осі передуючі їй найдавніші культури ховаються за дивною заслоною, так ніби людина того часу ще себе по-справжньому не знайшла. І не переконають нас в протилежному ті зачатки, які вже мали місце (в єгипетській культурі це розмова втомленої життям людини з своєю душею, у вавилонській – покутні псалми чи епос про Ґільґамеша), і які справді вражають, проте вони не знайшли ніякого продовження. Монументальність релігії і сакрального мистецтва, не менш монументальні авторитарні державні утворення і правові інституції для свідомості осьової епохи є предметом поваги і здивування, ба, навіть більше – служать взірцями (наприклад для Конфуція і Платона), проте при цьому їх сенс змінюється.

Так концепція державності, яка наприкінці осьової епохи набирає нових сил і яка цей час з політичної точки зору закінчує, була запозичена

у великих старих цивілізацій. Однак, якщо там ця концепція була культуротворчим принципом, то тепер вона стає засадою, що вбиває і стабілізує культуру, яка гине. Ця засада, яка колись інспірувала прогрес і в своїй сутності була деспотичною, тепер знову появляється як свідомо деспотична і призводить до окостеніння і консервації.

2. До сьогоднішнього дня людство живе тим, що діялося тоді, що було створене і осмислене тоді. З кожним новим зривом воно повертається в пам'яті до цієї осьової епохи, і звідти знову і знову загорається смолоскип думки. З того часу ми весь час згадуєм і весь час знову і знову пробуджуємось реалізуючи ті можливості, які несла епоха осі – її ренесанси є нашими духовними зльотами. Повернення до цієї вихідної точки весь час повторюється і в Китаї, і в Індії, І на Заході.

3. Осьова епоха спочатку локалізується на невеликій території, але поступово вона стає історично всеосяжною. Все, що не пройшло через осьову епоху, залишається "первісним народом" реалізованим в формі позаісторичного життя на протязі багатьох тисячоліть. Люди, як і не включилися в обмежений трьома ареалами процес осьової епохи або залишилися на її узбіччі, або ж в решті решт таки з нею зустрілися. І тільки після цього вони ввійшли в історію. Таким чином, наприклад на Заході, були втягнуті в цей процес германські і слов'янські народи, а на Сході – японці, малайці, сіамці. Для багатьох первісних народів ця зустріч стала причиною їх загибелі. Всі народи, які живуть в по-осьовій епосі або залишилися на стадії первісних народі в, або ж взяли участь в новому процесі, єдиному дійсно фундаментальному процесі. Первісні народи – тепер, коли вже йде відлік історії – є рештками все ще наявної в історії праісторії; її територіальний ареал все малів і малів, щоб зійти нанівець аж тепер.

4. Всі ці три ареали, при контакті можуть дійти до дійсно глибокого і взаємного порозуміння. При контакті виявляється, що інший хоче того самого, що і ти. Попри всі дистанції ми заанґажовані одне одним. Звичайно, нема є якоїсь однієї істини, яку ми могли б об'єктивно зафіксувати, але з обох сторін ми відчуваємо і спостерігаємо справжню і безумовну істину, яку історично переживаємо, причому вона витікає з різних джерел (об'єктивну істину може стверджувати тільки свідомо методична і обов'язкова наука, вона може на весь світ бути ідентичною – і тоді всі ми можемо до неї докладатися і в ній співпрацювати).

Підсумуємо: усвідомлення епохи осі ставить перед нами такі проблеми і критерії, які стосуються не тільки неї, але всього розвитку, як попереднього, так і послідуючого. Давні великі культури розпадаються. Народи, які були їх носіями, упадають – включаються в процеси осьової епохи. Доісторичні народи залишаються доісторичними доти доки не увіллються в історичний рух епохи осі, в противному випадку – вимирають. Вона надає загальній історії притаманної їй структури і єдності, яка зберігається або зберігалась до цього часу.

(Ясперс К. Осьова епоха. / Переклад Тарас Возняк //Незалежний культурологічний часопис «Ї» число 3 / лютий 1990. – Режим доступу до журналу: http://www.ji.lviv.ua/n3texts/n3.htm)

ХОСЕ ОРТЕГА-І-ГАСЕТ

(1883 —1955)

Ортеґа-і-Ґассет *– іспанський філософ. “”... Хто не судить людей, а хоче зрозуміти їх». – Саме на таку філософську розважливість націлює світорозуміння свого читача Хосе Ортега-і-Гасет. Під таким кутом зору розглядає він і історичний процес, і культуру. Це ж етико-світоглядне кредо він застосовує і при розгляданні найістотніших властивостей буття загалом… Опікуючись всезагальним, філософія не повинна жахатися безпосереднього. А такою безпосередністю і є живе життя” (В.Табачковський).*

БУНТ МАС

І. Навала мас [131]

Існує факт, який – на добро чи на зло важить найбільше в сучасному громадському житті Європи. А саме – в суспільстві маси взяли повну владу. А що маси, з своєї природи, не повинні та й не здатні керувати власним буттям, а ще менше правити суспільством, то це значить, що Європа переживає тепер найтяжчу кризу, яка лише може охопити народи, держави чи культури. Такі кризи не раз бували в історії. їх ознаки й наслідки відомі. Так само відома їх назва. Це – бунт мас.

[131] Стадність

Щоб зрозуміти цей грізний факт, треба насамперед умовитись, що такими словами як “бунт”, “маси”, “суспільна влада” тощо – невільно надавати суто політичного значення. Громадське життя не тільки політичне, але рівно ж – і то в першій мірі – інтелектуальне, моральне, господарське, релігійне; воно охоплює всі колективні звичаї, включно з модою і способом розваги.

Може, ми найкраще підійдемо до цього історичного явища, якщо пошлемося на зоровий досвід, підкреслюючи таку рису нашого віку, яку можна бачити на власні очі.

Її легко сформулювати, та не заналізувати. Я її зву явищем накопичення, “пересиченням”. Міста повні людей. Доми повні пожильців. Готелі повні гостей. Поїзди повні подорожніх. Кав'ярні повні публіки. Променади повні перехожих. Приймальні славних лікарів повні хворих. Вистави, хіба що вони занадто невчасні, повні глядачів. Пляжі повні купальників. Питання, яким раніше ніхто не журився, стає майже постійно проблемою, а саме: де знайти місця?

Оце все. Чи в сучасному житті існує факт простіший, явніший і звичніший? Проламаймо ж тепер тривіальну поверхню цього спостереження: із здивуванням ми побачимо, що звідти б'є несподіваний струмінь, в якім біле світло дня розбивається на рясну гаму кольорів.

Що ж ми бачимо й що нас так дивує? Ми бачимо, що юрба, як така, володіє приміщеннями та знаряддями, що їх витворила цивілізація. Але зараз розсудок нам підказує, що тут не було чому дивуватись. Що ж, хіба це не ідеально? В театрі місця є на те, щоб їх займати; отже, на те, щоб зала була повна. Для того й у поїзді - сидіння, а в готелі – кімнати. Так, нема сумніву. Але річ у тому, що раніше ці заклади чи засоби комунікації не бували повні, а тепер вони кишать від людей, ще й назовні лишаються охочі ними користуватись. Хоч цей факт логічний і природний, годі перечити, що раніше цього не бувало, а тепер навпаки; отже, відбулася зміна, постала новизна, яка, принаймні на першу мить, виправдує наше здивування.

Дивуватися, подивляти – це початок розуміння. Це розвага й розкіш, властиві інтелектуалові. Його професійна риса – дивитися на світ розплющеними в подиві очима. Все на світі дивне й чудове для широко відкритих зіниць. Дивуватися – це насолода, що не дана футболістові, а натомість веде інтелектуала через світ у безнастаннім охмелінні візіонера. Його властивість – це здивовані очі. Тому античні народи надали Мінерві сову, птаха із завжди засліпленими очима.

Накопичення, пересичення раніше не були звичайним явищем. Чому ж воно звичайне тепер?

Складові частини цих юрб не виринули з небуття. Приблизно стільки ж людей існувало п'ятнадцять років тому. По війні здавалося, що ця кількість повинна бути менша. Аж тут ми натрапляємо на першу важливу точку. Одиниці, що утворюють ці юрби, існували раніше, але не як юрба. Розпорошені по світі малими групами чи самотні, вони, очевидно, жили життям розбіжним, відокремленим і віддаленим. Кожна з них - чи то одиниця, чи мала група – займала своє місце на хуторі, на селі, в містечку чи в дільниці великого міста.

Тепер, раптом, вони з'являються у вигляді накопичення, і наш погляд всюди зустрічає юрби. Всюди? О, ні, якраз у найліпших місцях, що являються відносно витонченим витвором людської культури, у місцях, що раніше були призначені для вужчих кіл, словом, для меншин.

Юрба раптом стала видима і влаштувалася на кращих місцях у суспільстві. Раніше, якщо вона існувала, то лишалася непомітною, займала задній план суспільної сцени; тепер вона вийшла наперед аж до рампи, і це вона - головний діяч. Вже нема чільних героїв: є тільки хор.

Юрба – це поняття кількісне й зорове. Перекладімо його, не змінюючи істоти, на суспільствознавчу термінологію. Тоді ми одержимо поняття суспільної маси. Суспільство – це завжди динамічна одність двох чинників: меншин і мас. Меншини – це спеціально кваліфіковані одиниці чи групи одиниць. Маса – це сукупність осіб без спеціальної кваліфікації. Отож під масами не слід розуміти головним чином “робітничі маси”. Маса – це “рядова людина”. Отак проста кількість – юрба перетворюється в якісне визначення: це якісна однорідність, це суспільна безформність, це людина, що не відрізняється від інших, а являється повторенням загального типу. Що ж ми досягнули цим перетворенням кількості в якість? Дуже просто: за допомогою останньої ми розуміємо генезу

першої. Ясно, і навіть самозрозуміло, що нормальне утворення юрби вимагає збіжності бажань, ідей і натури в одиницях, що належать до неї. Нам можуть закинути, що так мається з кожною суспільною групою, хоч за яку добірну вона себе вважатиме. Це так, але є істотна різниця.

У групах, що своїм характером не є юрбою та масою, фактична збіжність членів полягає в якомусь бажанні, в ідеї чи ідеалі, що сам по собі виключає широке розповсюдження. Щоб утворити хоч яку-небудь меншину, доконечно, щоб раніше кожний з особливих, відносно особистих причин відділився від юрби. Отже, його збіжність з іншими членами меншини - другорядна і наступає аж по тому, як кожний відосібнився, тому, в великій мірі, це збіжність у розбіжності. Буває, що цей відосіблений характер групи виступає назовні, „ наприклад, в англійських групах, що називають себе “нонконформістами”, себто угрупованням тих, яких лучить тільки їхня розбіжність з необмеженою юрбою. Ця злука меншості з метою відділитися від більшості є неодмінним фактором в утворенні кожної меншини.

Говорячи про малу публіку, що слухала віртуозного музику, Малларме дотепно каже, що ця публіка своєю нечисленною присутністю підкреслила відсутність широких мас.

В істоті, масу можна дефініювати як психологічний факт, не чекаючи на те, щоб одиниці з'явилися в накопиченні. В присутності однієї особи ми можемо пізнати, чи вона належить до маси, чи ні. Маса - це кожний, хто сам не дає собі обгрунтованої оцінки - доброї чи злої, а натомість почуває, що він “такий, як усі”, і проте тим не переймається і навіть задоволений почуватися тотожним з іншими. Уявімо собі скромну людину, що спробувала оцінити себе на певних підставах - питаючи себе, чи має такий чи інший хист, чи відзначається в якомусь напрямку - і збагнула, що не має жодної видатної якості. Ця людина буде почуватись обмеженою і простою, необдарованою, але вона не почуватиметься “масою”.

Коли мова про “добірні меншини”, лицеміри та шахраї звичайно спотворюють значення цього виразу, наче вони не знають, що добірний чоловік - це не вередун, який вважає себе вищим від інших, а той, хто вимагає від себе більше, ніж інші, хоч він сам, може, й неспроможний сповнити цих вищих вимог. І немає сумніву, що найрадикальніший поділ, який можна провести в людстві,- це поділ на два типи: ті, що від себе

багато вимагають і беруть на себе все нові труднощі та обов'язки, і ті, що від себе нічого особливого не вимагають, а що для них жити - це бути щомиті тим, чим вони вже є, без зусилля самовдосконалитись, трісками, що їх несе течія.

Це мені нагадує, що правовірний буддизм складається з двох відмінних релігій: одна - суворіша і важча, друга - лагідніша і тривіальніша: Махаяна – “велика колісниця” чи “великий шлях” - і Хінаяна – “мала колісниця”, “малий шлях”. Вирішальним є, чи ми покладемо своє життя на одну колісницю, чи на другу, чи підемо шляхом найбільших вимог, чи найменших.

Отже, поділ суспільства на маси та на добірні меншини є поділом не на суспільні класи, а на класи людей, і тому не може покриватися з ієрархізацією на вищі і нижчі класи. Ясно, що серед вищих класів, коли вони справді такими є, скорше можна знайти людей, що вибрали “велику колісницю”, тоді як нижчі класи звичайно складаються з одиниць недоякісних. Але, в істоті, в межах кожного суспільного класу є маса і правдива меншина. Як ми далі побачимо, наш час характеризується перевагою маси й плебсу, навіть у групах із традицією добору. Отак в інтелектуальнім житті, що самою своєю істотою вимагає і передбачає кваліфікацію, помічається поступовий тріумф псевдоінтелектуалів некваліфікованих, не здатних до кваліфікування і самою своєю психікою дискваліфікованих. Подібно в рештках чоловічої та жіночої “шляхти”. Натомість нерідко зустрічаємо сьогодні серед робітників, що раніше могли правити за найкращий приклад так званої “маси”, шляхетно здисципліновані душі.

Отож у суспільстві існують процеси, чинності й функції найрозмаїтішого порядку, які саме своєю природою особливі і яких тому, без особливого ж хисту, не можна добре виконувати. Наприклад, певні насолоди мистецького й витонченого характеру, чи пак функції влади і політичного розсуду у громадських питаннях. Раніше ці особливі чинності були в руках кваліфікованих меншин, кваліфікованих принаймні в своїм власнім уявленні. Маса не мала наміру втручатися; вона здавала собі справу, що, якби хотіла втручатись, то рівночасно мусила б придбати ті особливі хисти і перестати бути масою. Вона знала свою роль у здоровій суспільній динаміці.

Коли ми тепер повернемось до стверджених на початку фактів, то вони недвозначно здадуться нам вісниками зміненого наставлення серед маси. Всі вони вказують на те, що маса вирішила висунутися на передній план суспільного життя, зайняти місця, вживати знаряддя і втішатись насолодами, що досі були призначені для небагатьох. Наприклад: очевидно, що ці місця не були призначені для юрби, бо вони замалі розміром і натовп у них уже не міститься. А це наочно й чітко вказує на новий факт: маса, не переставши бути масою, витіснює меншини.

Ніхто, я гадаю, не шкодуватиме, що тепер люди уживають насолод на більшу міру і в більшій кількості, як раніше, бо ж тепер вони мають апетит і засоби на це. Лихо в тім, що це рішення мас - перебрати чинності, властиві меншинам,- не виявляється та й не може виявитися в самій лише царині насолод, а є загальною рисою нашого часу.

Отож - попереджуючи те, що ми далі побачимо,- я вірю, що політичні новини недавніх років означають ніщо інше, як політичне панування мас. Стара демократія була обмежена щедрою дозою лібералізму і ентузіазму до закону. Служивши цим принципам, одиниця зобов'язувалася тримати сувору самодисципліну. Під захистом ліберальних засад і правової норми меншини могли діяти й жити. Демократія і право, співжиття під законом - це були синоніми. Сьогодні ми свідки тріумфу гіпердемократії, в якій маса діє безпосередньо без закону, з допомогою матеріального тиску, накидаючи свої прагнення й смаки. Мильно тлумачити нову ситуацію, мовляв, маса втомилася політикою і передає її виконання спеціальним особам. Якраз навпаки. Так було раніше: то була ліберальна демократія. Маса припускала, що, з усіма їх вадами й слабостями, меншини політиків зналися трохи краще на громадських проблемах, ніж вона. Тепер, натомість, маса гадає, що має право накидати і давати законну силу своїм кав'ярняним мудруванням. Я сумніваюся, чи були інші історичні епохи, де юрба правила б так безпосередньо, як у наш час. Тому я говорю про гіпердемократію.

Те саме діється в інших сферах, особливо ж в інтелектуальній. Може, я помиляюсь, але коли автор бере в руку перо, щоб писати на тему, яку він глибоко простудіював, він мусить здати собі справу, що рядовий читач, який ніколи цим предметом не займався, коли прочитає, то не для того, щоб чогось навчитися від нього, а, навпаки, для того, щоб осудити його, якщо автор незгідний з тими банальностями, якими набита голова

даного читача. Якби одиниці, що утворюють масу, вважали себе особливо обдарованими, то це була б лиш особиста помилка, а не суспільний переворот. Для сьогоднішнього дня характеристично, що простий ум, знаючи, що він простий, осмілюється проголошувати своє право на простацтво і, де хоче, накидає його. У Північній Америці кажуть: бути відмінним - це бути непристойним. Маса розчавлює під собою все, що відмінне, незвичайне, індивідуальне, кваліфіковане й добірне. Хто не схожий на всіх, хто не думає як усі, ризикує, що його усунуть. Та ясно, що ці "всі" насправді не є всі. "Усі" - це нормально була складна єдність мас і розбіжних спеціалізованих меншин. Тепер усі - це тільки маса.

II. Піднесення історичного рівня

Ось грізний факт нашого часу, описаний в усій його брутальності. До того ж він абсолютно новий в історії нашої цивілізації. Ніколи, в цілому її розвитку, не траплялося нічого подібного. Якби ми хотіли знайти щось аналогічне, то нам довелось би стрибнути за межі нашої історії і пірнути в світ, цілковито відмінний від нашого; ми мали б перенестися в світ античний, в години його занепаду. Історія Римської імперії - це також історія повстання та влади мас, що засмоктують та розкладають правлячі меншини і самі займають їх місце. Тоді також виникає явище накопичення, пересичення. Тому, як слушно завважив Шпенглер, доводилось будувати, подібно як сьогодні, величезні споруди. Доба мас - це доба колосального.

Ми живемо під брутальною владою мас. Це ясно; ми вже двічі назвали цю владу "брутальною" і таким чином сплатили данину богові банальності; тепер, із квитком у руці, ми можемо бадьоро увійти в нашу тему і побачити виставу зсередини. Чи, може, ви гадали, що я задовольнюсь оцим, може, влучним, але зовнішнім описом, що віддає тільки те лице, тільки ту сторону цього страшного явища, яке видно з перспективи минулого? Якби я зараз кинув цю тему і зненацька обірвав мій нарис, читач подумав би, цілком слушно, що цей нечуваний виплив мас на поверхню історії не навіяв мені нічого іншого, як кілька дражливих, зневажливих слів, дещо відрази та дещо огиди; тим більше, що, як загальновідомо, я обстоюю радикально аристократичне тлумачення історії. Воно радикальне, тому що я ніколи не твердив, що людське суспільство повинне бути аристократичне, а пішов ген-ген далі. Я твердив, і щодня сильніше переконуюсь у тому, що людське

суспільство, хоч-не-хоч, є завжди аристократичне самою своєю істотою, аж до такого ступеня, що воно є суспільством у міру свого аристократизму і перестає ним бути в міру того, як утрачає аристократизм. Очевидно, я говорю про суспільство, а не про Державу. Нікому не спаде на думку, що перед цим бурхливим клекотінням маси аристократична постава – це скорчити маніжну гримасу, як панок з Версалю, і цим задовольнитися. Версаль (розуміється, Версаль гримас) - це не аристократія, це повна протилежність: це смерть і гниття пишної аристократії. Тому єдина справді аристократична риса, що лишилася в тих людей,- це та гідна грація, з якою їх шиї приймали візит гільйотини; вони її приймали, як опух приймає ланцет. Ні, хто відчуває глибоке покликання аристократій, того видовище маси хвилює і захоплює так, як різьбяра - вид незайманого мармуру. Суспільна аристократія нічим не подібна до тієї нечисленної групи, що претендує виключно для себе на назву "високе товариство", що називає себе «високим колом» і живе просто-таки взаємним запрошуванням чи незапрошуванням. Як усе на світі має свою вартість і своє призначення, так само має їх цей малий "елегантний світ" у межах безмежного світу, але призначення дуже підрядне і непорівняльне з геркулесівською працею справжніх аристократій. Я б охоче розглянув значення цього елегантного життя, що здається таким малозначним, але в нас тепер інша тема, ширшого засягу. Розуміється, що це «значне товариство» також іде з часом. Багато думок спричинила мені одна квітуча панійка, повна молодості й сучасності, зірка першої величини на небосхилі елегантного Мадриду, коли вона мені сказала: "Я не зношу балу, де запрошено менш як вісімсот осіб". За цим реченням я відчув, що стиль мас тріумфує сьогодні над цілим простором життя і накидає себе навіть у тих останніх закутках, що здавалися резервованими для happy few[132].

Отже, я в рівній мірі відкидаю всяке тлумачення нашого часу, що не відкриває позитивного сенсу, захованого під сучасною владою мас, і всяке, що її приймає в блаженному спокої, не здригнувшися від жаху. Всяке призначення є в своїй глибині драматичне й трагічне. Хто сам не відчув, як пульсує небезпека нашого часу, той не проникнув у серце призначення, а лише торкнувся його хворобливо-блідої щоки. У нашому

[132] Щаслива меншина обранців (англ.).

призначенні панує елемент жаху - нестримне й несамовите моральне повстання мас, імпозантне, невгамовне і двозначне, як усяке призначення. Куди воно веде нас? Чи це абсолютне зло, чи евентуальне добро? Ось воно бовваніє над нашим віком, як гігантський космічний знак запитання, завжди в хитких обрисах, що нагадують гільйотину чи шибеницю, але й прагнуть викруглитися в тріумфальну арку!

Факт, який нам треба піддати анатомічному розтину, можна сформулювати під двома заголовками: по-перше, сьогодні маси користаються у великій мірі тим самим життьовим репертуаром, що раніше здавався призначеним виключно для меншин; по-друге, рівночасно маси перестали коритися меншинам: вони їх не слухають, не йдуть за ними, не поважають їх, а натомість відсувають їх набік і самі займають їх місце.

Заналізуймо перше твердження. Я тут маю на увазі, що маси втішаються насолодами і вживають знаряддя, винайдені добірними групами, які раніше монопольно ними користувались. Вони відчувають апетити й потреби, що раніше вважалися витонченостями, бо були спадщиною небагатьох. Дрібний приклад: у році 1820-му не було більш як десять ванних кімнат у приватних домах у Парижі (див. мемуари графині де Буань). Але тепер маси знають і вживають, з відносною вмілістю, багато такої техніки, якою раніше володіли тільки окремі одиниці.

І не тільки матеріальної техніки, але, що важливіше, правової та суспільної техніки. У XVIII столітті певні меншини знайшли, що кожна людська одиниця, самим фактом свого народження, не потребуючи жодної особливої кваліфікації, посідає певні основні політичні права, так звані права людини й громадянина, і що, в істоті, ці спільні для всіх права є єдиними, які існують. Всяке інше право, залежне від особливих дарів, засуджувалось як привілей. Спочатку це була чиста теорія й ідея небагатьох; згодом ця жменька небагатьох почала переводити цю ідею в практику, нав'язувати її та настоювати на ній: робили це кращі меншини. Одначе впродовж цілого XIX століття маса, що почала захоплюватись ідеєю цих прав як ідеалом, не відчувала їх у собі, не користувалася ними і не намагалася їх здійснити, а, фактично, під демократичним правлінням жила й почувалася далі, як під старим режимом. “Народ” - як його тоді називали - вже дізнався, що він суверенний; але він не йняв віри. Сьогодні

той ідеал перейшов у дійсність, та вже не в законодавстві, що є лише зовнішньою схемою громадського життя, а в серці кожного індивіда, хоч які в нього ідеї, включно коли його ідеї реакційні; себто включно, коли він уражає й топче установи, що ці права затверджують. На мою думку, хто не розуміє цієї дивної моральної ситуації мас, не може збагнути нічого, що тепер починає діятися в світі. Суверенність некваліфікованої одиниці як такої, як загального типу, перестала бути правовою ідеєю чи ідеалом, а стала психологічним станом, притаманним пересічній людині. І добре відмітьте: коли щось, бувши ідеалом, переходить у дійсність, воно неминуче перестає бути ідеалом. Вивітрюються престиж і владна магія, властивості, якими ідеал впливає на людину. Нівеляційні вимоги щедрого демократичного захоплення обернулися з прагнень та ідеалів в апетити й підсвідомі припущення.

Отож ці права мали на меті не що інше, як вирвати людські душі з їх внутрішньої неволі і прищепити їм певну свідомість панства й гідності. Чи ж не бажалося, щоб пересічна людина почувала себе володарем, керівником і паном себе і свого життя? Це вже осягнено. Чому ж нарікають ті, що тридцять років тому були лібералами, демократами та прогресистами? Чи, може, вони, як діти, чогось хочуть, але бояться наслідків? Хочете, щоб пересічний чоловік був паном? Тож не дивуйтесь, що він діє за власними примхами, що вимагає всіх насолод, що рішуче накидає свою волю, що відмовляється від усякої служби, що вже не слухає нікого, що піклується своєю особою й своїм дозвіллям, що дбайливо добирає одяг: це деякі постійні властивості, що супроводять свідомість панства. Сьогодні ми їх знаходимо в пересічній людині, в масі.

Отже, ми бачимо, що життя пересічної людини складається сьогодні з того самого життьового репертуару, який раніше був притаманний лише найвищим меншинам. Отож пересічна людина становить грунт, що над ним проходить історія кожної епохи; вона для історії те, що рівень моря для географії. Якщо ж пересічний рівень знаходиться сьогодні там, де раніше сягали тільки аристократії, то це просто значить, що рівень історії раптом піднявся - по довгому підземному підготовленні, але в зовнішньому вияві таки нагло - одним стрибком, за одне покоління. Людське життя, в цілому, піднялося. Сучасний вояк, сказати б, має в собі багато старшинського; людське військо вже складається зі старшин. Досить глянути на енергію, рішучість і легкість, з якими будь-яка

одиниця простує сьогодні через життя, вхоплює скороминущу насолоду і накидає своє рішення.

Все добро і все зло сучасного та найближчого майбутнього мають свої причини й коріння в цьому загальному піднесенні історичного рівня.

Та ось нам спадає на думку непередбачене спостереження. Те, що сучасне життя є на пересічному рівні колишніх меншин,- нове явище лише в Європі; в Америці це явище природне й органічне. Щоб виразно зрозуміти мій намір, хай читач обміркує свідомість правової рівності. Це психологічний стан, коли людина почуває себе володарем і паном, рівним будь-якій іншій людині. В Європі вдалося досягнути цього лише визначним групам, але в Америці це був природний стан від XVIII століття, отже, фактично від віку. Та ось ще дивніший збіг обставин! Коли в Європі виникає цей психологічний стан пересічної людини, коли підноситься рівень суцільного її буття, тон і манери європейського життя в усіх його виявах раптом набувають нового обличчя, і з'являється фраза: “Європа американізується”. Люди, що це казали, не надавали цьому явищу більшої ваги; вони гадали, що йдеться про легку зміну в звичаях, про моду, і, дезорієнтовані зовнішнім виглядом, приписували це бозна-якому впливові Америки на Європу. Цим, на мою думку, звульгаризовано проблему, що є куди дивнішою й глибшою.

Галантність вимагала б, щоб я сказав людям з-за моря, що, справді, Європа замериканізувалась і що це зумовлено впливом Америки на Європу. Але ні: ось правда зударяється з галантністю і мусить узяти гору. Європа не замериканізувалася. Вона ще не зазнала сильного впливу з Америки. І одне і друге хіба що починається тепер; але нічого подібного не було в безпосередньому минулому, з якого проросло сучасне. Існує бентежна сила фальшивих уявлень, що засліплюють зір одним і другим, американцям і європейцям. Тріумф мас і, наслідком, пишне піднесення життьового рівня сталися в Європі з внутрішніх причин, по двох сторіччях прогресистського виховання людності і рівнобіжного господарського збагачення суспільства. Але річ у тому, що цей наслідок збігається з найвиразнішою рисою американського життя; і через цей збіг морального стану європейської пересічної людини з моральним станом американця сталося, що європеєць вперше розуміє американське життя, яке раніше було для нього загадковим і таємничим. Отже, йде не про вплив, що був би трохи дивним, бо був би «відпливом», а про річ, яку ще

менше підозрівається: іде про зрівняння. Європейці завжди догадувалися, що пересічний рівень життя вищий в Америці, ніж на старому континенті. Явне, хоч мало аналітичне, прочуття цього факту зродило уявлення, що Америка - країна майбутнього; його завжди приймали й ніколи не брали під сумнів. Розуміється, що таке розповсюджене й закорінене уявлення не міг навіяти вітер. Підставою цього був здогад, що в Америці пересічний рівень життя вищий, а натомість рівень ліпших меншин нижчий, ніж у Європі. Але історія, як і хліборобство, живиться долинами, а не верховинами, пересічним суспільним рівнем, а не видатними одиницями.

Ми живемо у вік зрівнянь: зрівнюються багатства, зрівнюється культура між різними суспільними верствами, зрівнюються статі. Отож так само зрівнюються континенти. А що життьовий рівень Європи раніше був нижчий, то в цьому зрівнянні вона тільки виграє. Тому, під цим кутом дивлячись, повстання мас означає небувалий зріст живучості і можливостей; отже, цілком протилежне тому, що ми так часто чуємо про занепад Європи. Вислів цей заплутаний і незграбний, бо якось неясно, про що мова, чи про європейські держави, чи про європейську культуру, чи про те, що криється під усім цим і є безмежно важливіше, ніж усе це, а саме: живучість Європи. Про держави і про європейську культуру ми скажемо своє слово пізніше - може, цитована фраза стосується саме їх, але щодо живучості треба насамперед ствердити, що існує груба помилка. Коли я висловлюсь інакше, може, моє твердження видасться більш переконливим чи менш неправдоподібним, отже, я тверджу, що сьогодні пересічний італієць, пересічний іспанець чи пересічний німець відрізняються менше своїм життьовим тоном від американця чи аргентинця, ніж тридцять років тому. І цього факту американці не повинні забувати.

VI. Приступаємо до аналізу маси

Яка ж ця маса, що панує тепер у громадському житті - в політиці і неполітиці? І чому вона якраз така, себто, як вона виникла?

Слід відповісти разом на обидва питання, бо вони себе взаємно висвітлюють. Людина, що тепер намагається стати на чолі європейського життя, дуже відмінна від людини, що керувала дев'ятнадцятим століттям, але вона витворилась і підготувалась у дев'ятнадцятому столітті. Всякий проникливий розум з 1820-го, 1850-го чи 1880 року міг простим, апріорним міркуванням передбачити серйозність сучасного історичного

становища. І дійсно, не стається нічого нового, чого не передбачено сто років тому. “Маси наступають!” - стверджував по-апокаліптичному Гегель. “Без нової духової сили наша епоха, що є епохою революційною, доведе до катастрофи”, – проголошував Огюст Конт. “Я бачу могутній приплив нігілізму!” – кричав з енгадінської скелі Ніцше. Невірно казати, що історію не можна передбачити. Безліч разів її пророкували. Якби майбутнє не можна було пророкувати, то не можна було б і зрозуміти його, коли воно сповнюється і стає минулим. Думка, що історик є пророком навиворіт, підсумовує всю філософію історії. Певно, що можна передбачити лише загальну структуру майбутнього, але це ж усе, що ми насправді розуміємо з минулого чи сучасного. Тому, коли ви хочете добре бачити вашу епоху, дивіться на неї здалека. З якої віддалі? Дуже просто: саме з такої, щоб не бачити лише Клеопатриного носа.

Який вигляд має життя цієї масової людини, яку народжує XIX століття у щораз більшій кількості?

Перш за все, вигляд загальної матеріальної вигоди. Ніколи пересічна людина не могла з такою легкістю розв'язати своїх господарських проблем. Тоді як співмірно меншали великі багатства і труднішало життя промислового робітника, для пересічної людини з будь-якого суспільного класу щодня розширявся господарський обрій. Кожний день додавав нову розкіш до репертуару її життьового стандарту. Кожного дня її. становище ставало певніше та незалежніше від чужої примхи. Те, що раніше вважалося б даром провидіння, який викликав покірну вдячність долі, перетворилось у право, за яке не дякують, а якого вимагають.

Від 1900 року і робітник починає розширювати та забезпечувати своє життя. Проте, він мусить боротися, щоб досягнути свого. На відміну від пересічної людини, йому не вручили добробуту зичливе суспільство і держава, які є чудом організації.

До вигоди й безпечності додайте ще комфорт і громадський порядок. Життя біжить вигідними рейками, і дуже сумнівно, щоб втрутилося в нього якесь насильство чи небезпека.

Така одверта й вільна ситуація неодмінно мусила до глибини пройняти пересічні душі життьовим враженням, яке можна висловити дотепним і проникливим зворотом нашого старого народу: “Широкою є Кастилія”. Себто в усіх цих первинних і рішальних аспектах життя

здалося новій людині вільним від перешкод. Ми відразу зрозуміємо цей факт і його вагу, коли пригадаємо, що в минулому простий народ ніколи не мав такої життьової свободи. Навпаки, для нього життя було гнітючою долею - під оглядом господарським і фізичним. Він відчував від самого народження, що життя – це море перешкод, які треба перетерпіти, і що нема іншого виходу, як достосуватися до них, улаштовуючись як-небудь у тісноті, яка лишалась.

Але ще яснішим стає контраст ситуацій, коли ми від матеріального переходимо до громадського й морального. Від другої половини XIX століття пересічна людина вже не натрапляє на жодні соціальні перепони. Себто також у формах суспільного життя вона вже не зустрічає перешкод і обмежень від самого народження. Ніщо не примушує її обмежити своє життя. І тут “широкою є Кастилія”. Нема ані “станів”, ані “каст”. Ніхто не має громадських привілеїв. Пересічна людина дізнається, що всі люди рівноправні.

Ніколи в усій своїй історії людина не опинялась у життьових обставинах, хоч здалека подібних до середовища, що його створили ці умови. Ходить, дійсно, про корінну новизну в людській долі, яку закоренило було століття. Споруджено новий кін для людського уття, новий під оглядом фізичним і суспільним. Три обставини уможливили цей новий світ: ліберальна демократія, експериментальна наука та індустріалізм. Останні дві можна звести до одного терміну: техніка. XIX століття не винайшло жодної з цих засад; вони походять із двох попередніх сторіч. Заслуга XIX століття не у винаході, а в практичному здійсненні. Це всім відомо. Але не досить абстрактного пізнання, а треба здати собі справу з неминучих наслідків.

Дев'ятнадцяте століття було в істоті революційне. Цієї революційності не слід шукати у видовищі барикад, що самі собою не становлять революції, а радше в тім, що воно поставило пересічну людину – широку суспільну масу – в життьові обставини, докорінно протилежні старозвичним. Суспільне життя обернулося догори ногами. Революція - це не повстання проти існуючого ладу, а встановлення нового ладу, що перевертає традиційний. Тому ми не перебільшуємо, коли кажемо, що людина, яку породило дев'ятнадцяте століття, цілком відмінна від усіх інших людей у громадськім житті. Ясно, що людина вісімнадцятого століття різниться від панівного типу в сімнадцятому, а

цей від типу, що характеризує шістнадцяте, але всі вони таки споріднені, подібні й навіть своєю істотою тотожні, якщо протиставити їм цю нову людину. Для “простолюддя” всіх віків “життя” означало передусім обмеження, обов'язок, залежність, одне слово – тиск. Хочете, кажіть утиск, якщо під цим розуміється утиск не тільки правовий та суспільний, але й космічний. Бо цього, останнього, ніколи не бракувало, аж сто років тому, коли почався фактично необмежений розріст наукової техніки - і фізичної, і адміністраційної. Раніше, навіть для багатих і могутніх, світ був середовищем злиднів, труднощів і небезпек.

Світ, що від народження оточує нову людину, не змушує її обмежитись в жоден спосіб, не протиставить їй вета чи якогось заперечення, а, навпаки, збуджує її апетити, що в засаді можуть рости без міри. Річ у тому – і це дуже важливо,– що цей світ дев'ятнадцятого і початків двадцятого століття не тільки має ту широту й досконалість, що їх він фактично посідає, але, крім того, прищеплює своїм мешканцям тверде переконання, що завтра він буде ще багатшим, досконалішим і ширшим, немовби він утішався спонтанним і невпинним ростом. Ще сьогодні, незважаючи на деякі ознаки, що починають надщерблювати цю беззастережну віру, ще сьогодні мало хто сумнівається, що за п'ять років авта будуть вигідніші й дешевші від нинішніх. У це вірять так само, як у завтрашній схід сонця. Порівняння точне. Бо, дійсно, проста людина, зустрівшись з таким технічно й суспільно досконалим світом, вірить, що його витворила природа, і ніколи не подумає про геніальні зусилля видатних одиниць, яким він завдячує своє існування. Ще менше вона признає думку, що дальше існування цих досягнень залежить від певних нелегких людських чеснот, що їх найменший заник миттю завалив би всю величну споруду.

Отже, ми можемо зазначити в психологічній діаграмі сучасної маси дві основні риси: вільний розріст її життьових бажань і, тим самим, її особистості, і засадничу невдячність супроти всього, що уможливило вигоду її буття. І одна і друга риса творять відому психологію розпещеної дитини. І властиво не помилився б той, хто вжив би її як прозірник, крізь який спостерігав би душу сучасних мас. Успадкувавши багате й щедре минуле - щедре на натхнення та на зусилля,- нове простолюддя було розпещене від довколишнього світу. Розпещувати - це не обмежувати бажань, давати враження, що все дозволено і що немає ніяких обов'язків.

Дитина, що піддана цьому режимові, не уявляє собі власних меж. Оскільки усунено всякий зовнішній тиск, усякий зудар з іншими одиницями, вона приходить до переконання, що лише вона існує, і вона звикає не рахуватися з іншими, а, головно, не рахувати їх вищими за себе. Це почуття чужої вищості міг прищепити їй лише хтось інший, сильніший за неї, що змусив би її зректися якогось бажання, обмежитися, стриматись. Отак вона була б навчилася цієї істотної дисципліни: "Тут кінчаюсь я і починається хтось інший, що має більшу міць. Видно, що на світі є двоє людей: я та інший, вищий за мене". Пересічну людину інших епох щодня світ навчав цієї елементарної мудрості, бо це був світ настільки незграбно зорганізований, що катастрофи траплялися часто, і в ньому не було нічого певного, багатого, сталого. Але нові маси опинилися в оточенні, повному можливостей і, крім того, певному, де все готове, де все до розпорядження, не вимагаючи попередніх зусиль, так як ми знаходимо сонце у високості, не здвигнувши його на власних плечах. Жодна людина не дякує іншій за повітря, яким вона дихає, бо ніхто повітря для неї не сфабрикував: воно належить до сукупності того, що "є", того, що ми називаємо «природним», бо його ніколи не бракує. Ці розпещені маси настільки нехитрі, що вони вірять, що ця матеріальна і суспільна організація, яка їм дана в розпорядження, так як повітря, є того самого походження, бо, очевидно, її теж ніколи не бракує і вона майже така досконала, як природний лад.

Отже, моя теза така: та сама досконалість, з якою дев'ятнадцяте століття оформило організаційно певні сфери життя, спричинила те, що маси, яким це пішло на користь, вважають її не за організацію, а за природу. Так пояснюється і визначається той абсурдний психологічний стан, що його виявляють ці маси: вони цікавляться виключно своїм добробутом і рівночасно відмежовуються від причин цього добробуту. Оскільки вони не вбачають у вигодах цивілізації чудесних винаходів і конструкцій, що їх можна втримати лише великим зусиллям та обачністю, вони гадають, що можуть рішуче вимагати їх, наче природного права, і що на тому їх роль кінчається. У розрухах, викликаних голодом, народні маси звичайно шукають хліба, а їхній звичайний засіб – це руйнування пекарень. Це може правити за символ того, як, на ширшу та складнішу скалю, сучасні маси відносяться до цивілізації, що їх живить.

VII. Шляхетне життя і просте життя, або зусилля і безвладність

Насамперед ми є тим, чим світ нас запрошує бути, і основні риси нашої душі відбилися від обрисів оточення, немов від форми. Звичайно, бо жити - це, власне, мати стосунки зі світом. Загальне обличчя, що нам являє світ, буде загальним обличчям нашого життя. Тому я так уперто підкреслюю, що світ, де народилися сучасні маси, являв докорінно нове в історії обличчя. Тоді як у минулому жити означало для пересічної людини знаходити навколо труднощі, небезпеки, нестатки, обмеження долі й залежність,- новий світ здається забезпеченим, як сфера фактично необмежених можливостей, де ніхто ні від кого не залежить. На основі цього первісного та тривкого враження формується кожна сучасна душа, так, як на протилежній основі формувалися старовинні. Бо це основне враження немов обертається у внутрішній голос, що безупинно підшіптує якісь слова в глибині кожної одиниці і уперто вмовляє їй дефініцію життя, що рівночасно є імперативом. І коли традиційне враження підшіптувало: "Жити - це почуватись обмеженим, отже, хоч-не-хоч рахуватися з тим, що нас обмежує", то найновіший голос кричить: "Жити – це не зустрічати жодного обмеження; отже, спокійно здатися на себе". Фактично нема нічого неможливого, нічого небезпечного і, в засаді, ніхто не є вищий за інших.

Це основне почуття цілковито змінює традиційну, відвічну структуру масової людини. Бо остання завжди відчувала, що вона органічно підлягає матеріальним обмеженням та вищим суспільним силам. Таким, на її погляд, було життя. Якщо їй вдавалося поліпшити своє становище, якщо вона підіймалася вгору по суспільній драбині, тоді вона це приписувала долі, яка їй особисто усміхнулась. А як не долі, то величезному зусиллю, про яке вона добре знала, скільки воно їй коштувало. В одному й в другому випадку йшло про виняток із нормального бігу життя, виняток, що мав якусь особливу причину.

Але нова маса вважає цю повну життьову волю за свій природний та встановлений стан, що не має особливих причин. Жодна зовнішня сила не змушує її визначити собі межі, отже, рахуватися повсякчас з іншими інстанціями, передусім з інстанціями вищими. Китайський селянин донедавна вірив, що добробут його життя залежав від особистих чеснот, які зволив посідати імператор. Отже, його життя було постійно орієнтоване на цю верховну інстанцію, від якої воно залежало. Але людина, що ми її тепер аналізуємо, звикає не звертатися до жодної

інстанції поза собою. вона задоволена з себе такої, якою вона є. Щиро, без ніякої пихи, неначе це найприродніша річ у світі, вона схильна підтверджувати й схвалювати все, що знаходить у собі: погляди, апетити, нахили чи смаки. Чому коли, як ми бачили, ніщо й ніхто не дає їй зрозуміти що вона людина другорядна, страшно обмежена, спроможна створити чи зберегти ту організацію, що дає її життю цей розмах і вдовілая, на яких вона засновує таке ствердження своєї особи.

Ніколи масова людина не звернулася б до чогось поза собою, хіба що обставини насильно змусили б її. Оскільки сьогодні обставини не змушують її, вічна маса, згідно зі своєю вдачею, вже нікуди не звертається і почуває себе паном свого власного життя. Натомість добірна чи визначна людина відчуває глибоку внутрішню потребу звернутися до якоїсь норми поза собою, вищої за себе, якій вона добровільно підпорядковується. Згадаймо, що на початку ми відрізнили визначних людей від простих людей, кажучи, що до перших належить той, хто вимагає багато від себе, а до других - той, хто нічого від себе не вимагає, а задовольняється тим, чим він є, і навіть захоплений собою. Всупереч загальноприйнятій думці, не маса, а добірна людина живе у властивій неволі. Життя їй здається прісним, коли воно не полягає в службі чомусь вищому. Тому вона необхідність служби не вважає за гніт. Коли, випадково, служби не стає, вона відчуває неспокій і винаходить нові норми, ще тяжчі, ще вимогливіші, яким підкоряється. Це є життя, обернене в дисципліну, - шляхетне життя. Шляхетство визначається вимогами, обов'язками, а не правами. Noblesse oblige[133]…

Привілеї шляхти не є поступки чи ласки за походженням, навпаки, - це завоювання. І, в засаді, їх утримання означає, що упривілейована особа могла б щохвилини відвоювати їх, якби зайшла потреба і хтось би їх заперечував. Отже, приватні права чи privilegia не є пасивною власністю і простою користю, а вказують на висоту, якої осягнули зусилля даної особи. Натомість, загальні права, як “права людини й громадянина”,– це пасивна власність, чиста користь і вигода, щедрий дар призначення, що його зустрічає кожна людина і що не відповідає жодному зусиллю, хіба що дихати й уникати божевілля. Отож, я сказав би, що загальне право мається, а особисте – тримається.

[133] Шляхетство зобов'язує (фр.).

Прикро, як у щоденній мові викривилося таке натхненне слово як “шляхта”. Бо для багатьох воно означає - спадкова “шляхта крові”, і так обертається в щось подібне до загальних прав, у сталу та пасивну якість, що її отримують і передають, мов якусь інертну річ. Але властивий сенс, етимологія іспанського слова nobleza – “шляхта” є наскрізь динамічні. Латинське nobilis означає “знаний”, себто знаний усім, славетний, що дав себе знати, перевищивши анонімну масу. Воно вказує на незвичайне зусилля, що мотивує цю славу. Отже, шляхетний - це те саме, що напружений чи визначний. Шляхетство чи славетність сина - це - вже чиста користь. Син знаний тому, що батько досягнув слави. Він знаний через відблиск, і, справді, спадкове шляхетство має посередній характер, це віддзеркалене світло, місячне шляхетство, що походить від мертвих. Єдине, що в ньому лишається автентичне, динамічне,- це поштовх, який воно дає нащадкові, щоб утримати предківський рівень. Завжди, навіть у цьому послабленому значенні, noblesse oblige. Первісний шляхтич сам бере на себе обов'язок, на спадкового шляхтича обов'язок покладає спадщина. В усякому разі, є певна суперечність у передаванні шляхетства від першого шляхтича до його наступників. Китайці логічніше оберігають порядок передачі, і не батько ушляхетнює сина, а син, що осягає шляхетство, передає його своїм предкам, відзначаючи своїм зусиллям свій скромний рід. Тому, коли надають якогось шляхетського рангу, то ступенюють його за кількістю попередніх поколінь, які вшановуються, так що дехто ушляхетнює тільки свого батька, а дехто поширює свою славу аж до п'ятого чи десятого коліна. Предки живуть на підставі сучасної людини, що її шляхетство дійове і чинне, одне слово, є, а не було.

Слово “шляхта” не з'являється як формальний термін до часів Римської імперії, а в ній постає лише в протиставленні до спадкової шляхти, що вже занепадала.

Для мене шляхетність – це синонім напруженого життя, що постійно прагне перевершити себе, порватися від старих досягнень до намічених обов'язків і вимог. Отак шляхетне життя протиставлене простому чи інертному життю, що статично замикається в собі, засуджене на вічну нерухомість, доки якась зовнішня сила не примусить його вийти з себе. Тому ми називаємо цей тип людини масою - не тому, що він численний, а тому, що він інертний.

Простуючи через життя, ми до зануди переконуємося, що більшість людей неспроможні на жодне зусилля, хіба що воно є безпосередньою реакцією на зовнішній тиск. І саме тому цих кілька одиниць, що виявилися спроможними на спонтанне й розкішне зусилля, виділяються окремішньо, наче монументи в нашій свідомості. Це люди добірні, шляхетні, єдино активні, а не лише реактивні, для яких життя – це постійне напруження, безнастанне тренування. Тренування – аскеза. Це – аскети.

Хай не дивує вас це позірне відхилення від теми. Щоб дефініювати сучасну масу, що є також "масою", як і завжди, але хоче витіснити добірних людей, треба протиставити її двом чистим формам, що в ній змішані: звичайна маса і справжній шляхтич чи людина зусилля.

Тепер ми можемо попростувати швидше, бо, на мою думку, вже посідаємо ключ чи психологічну формулу до панівного нині типу людини. Все, що слідує, є наслідком чи висновком з цієї основної структури, яку можна підсумувати отак: світ, зорганізований дев'ятнадцятим століттям, автоматично витворив нову людину і наділив її величезними апетитами та розмаїтими потужними засобами, щоб їх задовольнити. Засоби – господарські, фізичні (гігієна, рівень здоров'я вищий, ніж будь-коли), цивільні та технічні (під останніми я розумію величезний запас частинного знання і практичного вміння, які має тепер пересічна людина і яких їй завжди бракувало). Наділивши її всіма цими потугами, дев'ятнадцяте століття покинуло її на самоплив, і пересічна людина, йдучи за своєю природною вдачею, замкнулася в собі. Таким чином, ми зустрічаємо масу, що сильніша, ніж у будь-яку іншу епоху, але, на відміну від традиційної маси, герметизована в собі, неспроможна нічому і нікому підпорядкуватись, переконана, що вона самодостатня, одне слово, непокірна. Якщо не зміниться дотеперішній стан речей, то щодня буде помітніше в цілій Європі – і через віддзеркалення в цілому світі,- що маси неспроможні підкоритися будь-якому керівництву. У важких годинах, що грядуть для нашого континенту, можливо, в раптовій тривозі вони на хвилину матимуть добру волю прийняти в певних особливо нагальних справах керівництво вищих меншин.

Але й та добра воля розвіється. Бо основні риси її душі – це герметизм і непокірність; від народження вони не в стані приділяти увагу

тому, що поза ними, чи то факти, чи особи. Вони захочуть іти за кимсь, та не зуміють. Вони захочуть слухати, та помітять, що вони глухі.

З другого боку, даремно думати, що сьогоднішня пересічна людина, хоч як піднісся її життьовий рівень у порівнянні до інших часів, зможе сама управляти, процесом цивілізації. Кажу процесом, а не аж прогресом. Простий процес утримання сучасної цивілізації надзвичайно складний і вимагає крайньої витонченості. Як же зуміє керувати ним ця пересічна людина, що навчилася вживати певних знарядь нашої цивілізації, але відзначається докорінним незнанням самих її засад?

Повторюю читачеві, який терпляче дочитав досі, що не слід надавати всьому сказаному передусім політичного значення. Політична діяльність, що є найдійовішою, найбільш видимою формою всього суспільного життя, є, натомість, наслідком глибших і тонших чинностей. Отже, політична непокірність не була б річчю поважною, якби не походила з глибшої, рішучішої непокірності, інтелектуальної і моральної. Тому, поки ми не проаналізували останньої, теорія цього нарису не набере остаточної чіткості.

VIII. Чому маси втручаються в усе і чому вони втручаються лише насильно

Ми прийшли до висновку, що сталося щось надзвичайно парадоксальне, хоч воно справді зовсім природне: саме тому, що пересічній людині світ і життя здалися відкритими, її душа замкнулась. Отож я тверджу, що в цій облітерації пересічних душ полягає бунт мас, а в бунті мас, у свою чергу, полягає та гігантська проблема, що сьогодні стала перед людством.

Я добре знаю, що багато моїх читачів думають інакше, ніж я. Це теж дуже природно і підтверджує мою теорію. Бо, хоч би мій погляд остаточно виявився невірним, не можна заперечити факту, що багато тих інодумних читачів не задумались ані на п'ять хвилин над таким складним питанням. Тож як вони можуть думати так само, як я? Та, гадаючи, що вони управнені мати погляд на цей предмет, не потрудившись виробити його собі, вони виявляють свою приналежність до того абсурдного типу людей, що я назвав “збунтованою масою”. Це означає мати ущільнену, герметичну душу. У цьому випадку йшлося б про інтелектуальний герметизм. Людина носить у собі певний репертуар ідей. Вона рішає задовольнитися ними і вважати себе за інтелектуально довершену.

Оскільки їй нічого поза собою не бракує, вона остаточно влаштовується в цьому репертуарі. Оце - процес облітерації.

Маса чується досконалою. Щоб добірна людина почувала себе досконалою, вона мусить бути особливо чванькуватою, і віра в свою досконалість їй не є органічно притаманна, не є щира, а походить від її чванства і навіть для неї самої має характер фіктивний, уявний і проблематичний. Тому чванькувата людина потребує інших і шукає в них підтвердження тієї думки, яку хоче мати про себе. Так що навіть у цьому хворобливому випадку, навіть коли вона "осліплена" чванством, шляхетна людина не зуміє чутися справді довершеною. Натомість пересічній людині наших днів, новому Адамові, не спадає на думку сумніватись у своїй довершеності, її самопевність райська, як в Адама. Природжений герметизм її душі перешкоджає їй порівняти себе з іншими людьми, що було б передумовою для пізнання своєї недостатності. Порівняти себе – означало б вийти на мить із себе й увійти в ближнього. Але пересічна душа неспроможна на переселення – найвищий спорт.

Тут ми маємо діло з тією самою різницею, що відвічно існує між дурним і мудрим. Мудрий завжди ловить себе на останньому кроці перед безглуздістю; отже, він робить зусилля уникнути безглуздості, що на нього чатує, і в цьому зусиллі полягає розум. Дурний, натомість, не підозріває себе самого; він має себе за надзвичайно кмітливу людину, і звідси той завидний спокій, з яким дурень усідається й влаштовується в своїй власній глупоті. Мов тих комах, що їх годі видобути з дупла, де вони живуть, так само нема як зрушити дурного з його дурноти, вивести його дещо поза його сліпоту і примусити його сконтрастувати свій звичайно тупий зір з іншими чіткішими формами бачення. Дурнота довічна й безнадійна. Тому, казав Анатоль Франс, дурень далеко гірший від негідника. Бо негідник іноді відпочиває, а дурень ніколи.

Не йдеться про те, що маса дурна. Навпаки, сьогодні вона ще кмітливіша, має ще більшу здібність мислення, ніж у будь-яку попередню епоху. Але ця здібність їй ні до чого не придається; властиво, туманне почуття, що вона її посідає, доводить тільки до того, що вона ще більше замикається в собі й не вживає її. Раз назавжди вона освячує запас банальностей, упереджень, мотлох ідей чи просто пустих слів, які випадок нагромадив у ній, із зухвалістю, що пояснюється хіба лише наївністю, готова де завгодно накидати їх. Саме оце я ствердив у першому розділі як

характеристику нашої доби: не те, що ординарна людина вірить, що вона відмінна, а не ординарна, а те, що вона проголошує та накидає право ординарності або ординарність як право.

Влада, яку інтелектуальна ординарність має нині над громадським життям, - може, найновіший фактор сучасного положення, який не можна порівняти ні з чим минулим. Принаймні в дотеперішній європейській історії чернь ніколи не гадала, що вона має якісь "ідеї" про речі. Вона мала вірування, традиції, досвід, приповідки, звички думання, але вона не вважала, що посідає теоретичні погляди на те, чим речі є або повинні бути, - наприклад, на політику чи на літературу. Їй було чи не було до вподоби те, що політик планував і робив; вона давала чи відмовляла свою підтримку, але її ставлення обмежувалося позитивними чи негативними відгуками на творчу чинність інших. Ніколи їй не спадало на думку протиставити «ідеям» політика свої власні ідеї, ані навіть ставити «ідеї» політика перед трибунал інших "ідей", що вона їх нібито посідала. Те саме в мистецтві та в усіх інших царинах громадського життя. Природжена свідомість свого обмеження, своєї нездатності до теоретизування - цього ніяк не допускала. Автоматичним наслідком цього було те, що чернь не мала наміру, навіть здалека, рішати в майже жодній ділянці громадської діяльності, які здебільшого мають теоретичний характер.

Сьогодні, натомість, пересічна людина має точнісінькі «ідеї» про все, що діється і має діятися у цілому світі. Тому вона втратила свій слух. Нащо слухати, коли вона має в собі все, що потрібне? Тепер не пора слухати, а пора судити, давати вирок, вирішати. Немає жодного питання в суспільному житті, де б вона не втручалась, сліпа та глуха, накидаючи свої "погляди".

Але чи ж це не корисно? Чи ж це не ознака величезного поступу, що маси мають "ідеї", себто, що вони культурні? Ні в якому разі. "Ідеї" цієї пересічної людини не є насправді ідеями, ані посідання їх - культурою. Ідея - це шахування правди. Хто хоче мати ідеї, мусить спочатку свідомо прагнути правди та прийняти правила гри, що їх вона накладає. Годі говорити про ідеї чи погляди, коли не признається жодної інстанції, що їх регулює, норм, на які можна покликатися в дискусії. Ці норми є основою культури. Мені не важить - які. Я лише тверджу, що немає культури, де немає принципів цивільної законності, до яких можуть звертатися наші

ближні. Немає культури, де немає визнання певних засадничих інтелектуальних позицій, на які можна посилатися в диспуті. Немає культури, коли господарські зносини не підлягають торговельному устроєві, що їх охороняє. Немає культури, де естетична полеміка не визнає потреби виправдати мистецький твір.

Коли бракує всіх цих речей, немає культури, а є, в найвужчому сенсі слова, варварство. І саме варварство – не робімо собі ілюзій - починає з'являтися в Європі під поступовим бунтом мас. Подорожній, що прибуває до варварської країни, знає, що там не керують жодні принципи, на які він міг би покликатись. Нема, властиво, варварських норм. Варварство - це відсутність норм і можливої апеляції.

Вищий чи нижчий щабель культури визначається більшою чи меншою точністю норм. Де точність мала, норми регулюють життя лише grosso modo; де вона велика, норми наскрізь просякають усі життьові функції. Убогість іспанської інтелектуальної культури, себто плекання чи дисципліноване вживання інтелекту, виявляється не в більшому чи меншому знанні, а в звичному браку обережності й уважного ставлення до правди серед тих, що говорять чи пишуть. Отже, не в тім, чи міркується правильно, чи ні – правда не лежить на долоні, - а в браку скрупулів, що веде до несповнення елементарних умов правильного розсуду. Ми подібні до того сільського попа, що тріумфально відбиває маніхейця, не потрудившись наперед дізнатися, які того маніхейця думки.

Будь-хто може здати собі справу, що в Європі вже багато років тому почали діятися дивні речі. Щоб навести конкретний приклад цих дивних речей, я назву певні політичні рухи, як синдикалізм і фашизм. Хай не кажуть, що вони видаються дивними просто тому, що вони нові. Захоплення новизнами таке природжене в європейця, що через нього він створив найбурхливі-„шу історію, яку ми знаємо. Отже, приписуймо дивні риси цих нових фактів не їхній новизні, а радше дуже дивній формі цієї новизни. Під маркою синдикалізму та фашизму вперше з'являється в Європі тип людини, що не хоче давати аргументів і не хоче мати рації, а просто рішився накинути всім свої погляди. Ось де новизна: право не мати рації, глузд безглуздя. В цьому я бачу найбільш намацальний вияв нової ментальності мас, що рішили правити суспільством, не маючи здібності на те. В їх політичній поведінці відкривається структура нової душі в найгрубший і найразючіший спосіб; але ключ - в інтелектуальнім

герметизмі. Пересічна людина носить у голові «мислі», але їй бракує здібності мислення. Вона навіть не підозріває, що це за розріджений первень, у якому живуть ідеї. Вона хоче мати погляди, але не хоче признати умов і припущень, без яких не може бути поглядів. Ось тому її "ідеї" – це насправді тільки апетити в словах, точно так, як романси.

Мати ідею - це вірити, що є підстави до неї, отже, вірити, що існує розум, що існує сфера збагненних правд. Мислити, роздумувати - це те саме, що апелювати до певної інстанції, підкорятися їй, приймати її кодекс і рішення, отже, вірити, що найвища форма співжиття - це діалог, у якому дискутується обгрунтування ідей. Але маса розгубилася б, якби прийняла дискусію. Інстинктивно вона відкидає зобов'язання визнавати цю верховну інстанцію, що знаходиться поза нею. Ось тому «новим» є в Європі "покінчити з дискусіями", і не терпиться жодної форми співжиття, що сама собою містила б у собі визнання об'єктивних норм, починаючи розмовою і кінчаючи парламентом, включно з наукою. Це означає, що зрікаються культурного співжиття, яке є співжиттям під нормами, і вертаються до варварського співжиття. Скасовують всі нормальні процеси, щоб могти безпосередньо накинути свої бажання. Герметизм душі, що, як ми раніше бачили, спонукує масу втручатися в усе громадське життя, веде її також невблаганно до єдиного способу втручання: до безпосередньої дії.

Як колись будуть реконструювати генезу нашого часу, то помітять, що перші ноти його своєрідної мелодії зазвучали в тих групах французьких синдикалістів та реалістів дев'ятсотих років, що винайшли методу й назву "безпосередня дія". Люди завжди вдавались до насильства: іноді це був лише злочин, що нас не цікавить. Але іноді насильство було тим засобом, до якого вдавався той, хто перше вичерпав всі інші засоби в обороні рації та справедливості, які, мовляв, по його боці. Дуже прикро, що людська вдача веде інколи до цієї форми насильства, але не можна заперечити, що це найвища данина рації та справедливості. Бо ж таке насильство - це не що інше, як рація, доведена до нестями. Сила – це насправді була ultima ratio[134]. Трохи по-дурному цей зворот розуміли здебільшого іронічно, хоч він ясно проголошує попереднє підкорення сили нормам розуму. Цивілізація - це ніщо інше, як

[134] Останній аргумент (латин.).

спроба обмежити силу до ultima ratio. Тепер ми починаємо бачити це з великою чіткістю, бо “безпосередня дія” полягає в оберненні порядку і в проголошенні насильства за prima ratio[135], властиво за єдину рацію. Це та норма, що пропонує перекреслити всяку норму, що знищує всяке посередництво між нашим наміром і виконанням його. Це - Велика Хартія варварства.

Слід пригадати, що завжди, коли маса, з тим чи іншим наміром, брала участь у громадському житті, вона це робила у формі “безпосередньої дії”. Отже, це завжди був спосіб діяння, притаманний масам. Теза цього нарису знаходить енергійне підтвердження в явному факті, що тепер, коли втручання мас у керівництво громадським життям перестало бути випадковим, а стало нормальним явищем, “безпосередня дія” з'являється офіційно як визнана норма.

Все людське співжиття попадає під цей новий режим, де знищуються посередні інстанції. У товариських стосунках відкидається “добре виховання” Література, як “безпосередня дія”, полягає в образі. Статеві відносини спрощують свої формальності.

Процедури, норми, ввічливість, попередні звичаї, справедливість, рація! Нащо було винаходити все це, нащо було творити таке ускладнення? Все це підсумовується словом “цивілізація”, що в понятті civis (громадянин) проявляє своє властиве походження. Йдеться про те, щоб тими засобами зробити можливим місто, спільноту, співжиття. Тому, якщо ми заглянемо всередину кожного із оцих складників цивілізації, які я щойно перерахував, ми знайдемо в усіх те саме ядро. Всі вони насправді передбачають корінне та поступове бажання, щоб кожна особа числилася з іншими. Цивілізація - це передусім бажання співжиття. Люди є не-цивілізовані і варварські в міру того, як вони не числяться з ближнім. Варварство - нахил до відокремлення. І так усі варварські епохи були часами людського розпорошення, коли кишіло від маленьких групок, окремішних та ворожих.

Форма, що в політиці втілювала найвище бажання співжиття, - це ліберальна демократія. Вона доводила до крайності своє рішення числитися з ближнім і є прототипом “посередньої дії”. Лібералізм - це засада політичного права, згідно з якою державна влада, незважаючи на

[135] Перший аргумент (латин.).

свою всемогутність, обмежує себе і намагається, навіть власним коштом, лишити місце в країні, якою вона править, щоб могли жити ті, що думають і відчувають інакше, себто інакше, як найсильніші, як більшість. Лібералізм - це слід пригадати сьогодні - є найвищою великодушністю: це право, що більшість признає меншості, отже, це найшляхетніший клич, що пролунав на цій планеті. Він проголошує рішення співжити з ворогом; що більше, із слабим ворогом. Було неймовірно, що людський рід досягне чогось такого гарного, такого парадоксального, такого елегантного, такого акробатичного, такого протиприродного. Тому не дивно, що зараз здається, що те саме людство рішило його позбутися. Це занадто тяжка й складна дисципліна, щоб прищепитися на землі.

Співжити з ворогом! Правити з опозицією! Чи така ніжність не починає бути незрозумілою? Ніщо не визначає з більшою ясністю обличчя сучасності, як факт, що лишається так мало країн, де існує опозиція. Майже в усіх однорідна маса тяжить над державною владою і розчавлює, знищує всяку супротивну групу. Маса - хто б це сказав, бачачи її компактний і численний вигляд? - не бажає співжиття ні з чим, що їй чуже. Вона смертельно ненавидить усе, що їй чуже.

XV. Ми доходимо до властивого питання

Питання таке: Європа лишилася без моральних норм. Маса відкидає застарілі норми зовсім не для того, щоб замінити їх новими, кращими; ні, в центрі її життьового плану лежить прагнення жити, не підкоряючись ніяким заповідям моралі. Не вірте молоді, коли вона говорить про “нову мораль”. Я абсолютно заперечую, що нині існує в будь-якому закутку Європи якась група, натхнена новим етосом. Коли хто говорить про «нову мораль», то він цим лише вчиняє зайву неморальність, намагаючись перевезти контрабанду.

Тому було б наївно закидати сьогоднішній людині брак моралі. Такий закид був би їй байдужий, або радше полестив би їй. Заперечування моралі ввійшло в моду, і кожний хвалиться цим.

Якщо ми лишимо осторонь, як це зроблено в цьому нарисі, всі групи, що є залишками минулого – християн, ідеалістів, старих лібералів, то серед усіх представників нашої епохи не знайдеться жодної групи, ставлення якої до життя не обмежувалося б переконанням, що вона має всі права і ніяких зобов'язань. Не важно, чи вона маскується як реакційна, чи як революційна: в активній чи пасивній формі, як тільки приходить до

діла, вона покаже своє духове обличчя, рішуче відкидаючи будь-який обов'язок і почуваючи, без найменшого на те виправдання, що вона посідає необмежені права.

Хоч яка субстанція попаде в таку душу, вона дасть той самий вислід і обернеться в привід, щоб не підкорятися нічому конкретному. Коли вона поводиться реакційно чи антиліберально, то для того, щоб могла твердити, що спасіння батьківщини і держави дає їй право зрівняти всі інші норми і розчавити ближнього, передусім якщо той ближній є видатною одиницею. Але те саме трапляється, коли вона грає роль революціонера: позірне захоплення чорноробом, знедоленим і соціальною справедливістю, – це для нього маска, за якою він може ухилятися від усякого обов'язку, як от від ввічливості, правдивості і, передусім, пошани чи поваги до кращих одиниць. Я знаю не одного, що пристав до однієї чи другої робітничої партії тільки для того, щоб відчути за собою право зневажати духові вартості і відмовляти їм у належній пошані. Щодо інших диктатур, то ми вже надто добре бачили, як вони лестять масі, зневажаючи все, що виступає понад пересічним рівнем.

Це уникання будь-якого обов'язку частинно пояснює те сміховинне і ганебне явище, що наша доба витворила платформу молоді «як такої». Це, либонь, найбільш потворна риса наших днів. Дорослі люди проголошують себе «молодими» тому, що чули, що молодь має більше прав, аніж обов'язків, тому, що вона може відкладати їх виконування аж до грецьких календ дозрілого віку. Молодь, як така, завжди вважалася вільною від обов'язку докопувати великих діл. Вона завжди жила в борг. Це лежить у людській природі. Це було свого роду неписане право, напівіронічне, на-півласкаве, яке дорослі надавали юнакам. Але найбільш вражає те, що останні тепер роблять з нього дійсне право, щоб захопити всі інші права, які належаться тільки тим, хто вже щось зробив.

Дійшло вже до того, що молодь стала засобом шантажу. Ми дійсно живемо в добу універсального шантажу, який приймає дві взаємодоповнюючі форми: шантаж насильства і шантаж висміювання. І тут і там мета та сама: щоб простий, сірий чоловік міг почувати себе вільним від усякої підлеглості.

Тому не слід ідеалізувати сучасну кризу, пояснюючи її як конфлікт між двома кодексами моралі чи двома цивілізаціями - однією, що хиріє, і другою, що світає. Маса просто обходиться без будь-якої моралі, бо всяка

мораль у своїй суті є почуттям підкорення, свідомістю служби й обов'язку. Але, може, слово “просто” тут не на місці. Бо не ходить лише про те, що ця істота обходиться без моралі. Справа куди складніша. Визволитися від моралі не така вже проста річ. Те, що ми називаємо словом “аморальність”, словом, невірним уже граматично, в дійсності не існує. Якщо ви не хочете підкорятись ніякій нормі, то мусите неминуче прийняти норму, що заперечує будь-яку мораль, а це вже не аморально, а антиморально. Це – від'ємна, негативна мораль, яка заховує лише порожню форму справжньої моралі.

Як можна було повірити в аморальність життя? Без сумніву, лише тому, що вся сучасна культура і цивілізація приводить нас до цього переконання. Тепер Європа пожинає болючі наслідки свого духового поводження. Вона без застережень прийняла блискучу, але позбавлену коріння культуру.

В цьому нарисі я хотів накреслити певний тип європейця, аналізуючи передусім його відношення до тієї самої цивілізації, в якій він народився. Це було необхідне тому, що цей тип не репрезентує якоїсь нової цивілізації, що бореться із старою; він є голим запереченням, за яким криється чистий паразитизм. Маса все ще живиться всім тим, що вона заперечує і що інші перед нею збудували та нагромадили. Тому не слід було плутати її психограму з основним питанням: від яких корінних вад страждає сучасна європейська культура? Бо очевидно, що кінець кінцем ці вади витворили тип людини, що нині панує.

(Ортега-і-Гасет, Х. Вибрані твори. К.: Основи, 1994. – 424 с. - С. 15-139)

РОЗДІЛ VII

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ

БЕРДЯЄВ МИКОЛА ОЛЕКСАНДРОВИЧ
(1874–1948)

ВОЛЯ ДО ЖИТТЯ ТА ВОЛЯ ДО КУЛЬТУРИ

Наша епоха не має гострішої теми як до пізнання, так і до життя, аніж тема про культуру та цивілізацію, про їхні незбіжності та взаємовідносини. Се – тема долі, що чекає на нас. Аж ніщо не є таке бентежне людині, як доля її. Нечуваний успіх книги Шпенглера про надійшлий присмерк Європи пояснюється тим, що він так гостро поставив перед свідомістю культурного людства питання про його долю. На історичних перевалах, за епох криз і катастроф доводиться серйозно замислюватися над перебігом історичної долі народів та культур. Стрілка дзиґаря світової історії вказує годину фатальну, годину надходження присмерків, коли на порі засвічувати вогні та лаштуватися до ночі. Шпенглер визнав цивілізацію за фатум кожної з культур. Цивілізація ж закінчується смертю. Тема ця не нрва; знайома нам давно. Тема ця є особливо близька російській думці, російській філософії історії. Найвизначніші російські мислителі давно вже збагнули різницю між типом культури і типом цивілізації, і пов’язали цю тему із взаємовідношенням Росії та Європи. Уся наша слов'янофільська свідомість була перейнята ворожістю не щодо європейської культури, але щодо європейської цивілізації. Теза, про те, що “Захід гниє”, і означала, що конає велика європейська культура і тріумфує європейська цивілізація, бездушна і безбожна. Хом'яков, Достоєвський та К.Леонтьєв ставилися справді ентузіастично до величного минулого Європи, до цієї “країни святих див”, до священних її пам'яток, до старого її каміння. Але стара Європа відступилася свого минулого, зреклася його. Безрелігійна міщанська цивілізація перемогла у ній стару священну культуру. Змагання Росії з Європою, Сходу із Заходом уявлялося змаганням духа із бездушшям, релігійної культури із безрелігійною цивілізацією. Хотіли вірити, що Росія не обере шлях цивілізації, що матиме вона свій шлях, свою долю, що лише у Росії й можлива ще культура на релігійній основі, справді духовна культура. У російській свідомості поставала дуже гостро ця тема.

Та чи чужинна вона свідомості західній, чи не підіймалася й сама європейська думка до її поставлення; чи лише Шпенглер підійшов до неї? Поява Ніцше пов'язана із гострим усвідомленням цієї фатальної для західної культури теми. Туга Ніцше за трагічною, діонісійною культурою – є туга, що виникає за епохи, коли тріумфує цивілізація. Кращі люди Заходу відчували цю смертєву тугу, спостерігаючи тріумф мамонізму у старій Європі та смерть духовної культури – священної і символічної – у бездушній технічній цивілізації. Усі романтики Заходу були люди зранені, майже смертельно, тріумфуючою цивілізацією, такою чужинною їхньому духові. Карлейль, з пророчою міццю, повставав проти цивілізації, що пригашує дух. Полум'яне повстання Леона Блуа супроти «буржуа» у його геніальних дослідженнях "буржуазних" мудрот – було повстання супроти цивілізації. Усі французькі католики – символісти й романтики утікали до середньовіччя, до далекої духовної батьківщини, що-би порятувати себе від смертної тоскноти тріумфуючої цивілізації. Устремління людей Заходу до зійшлих культурних епох чи до екзотичних культур Сходу означає повстання духа супроти доконечного переходу культури у цивілізацію, але повстання аж надто витонченого, занепадного, знемоглого духа. Від насування небуття цивілізації люди пізньої, присмеркової культури не в силі перейти до істинного буття, буття довічного, вони рятуються втечею до світу далекого минулого, що його не можна вже оживити, або до чужинного їм буття стужавілих культурних світів Сходу.

Так збурюються основи банальної теорії поступу, за якою вірилося, що майбутнє завше досконаліше, ніж минуле, що людство неминуче простує до вищих форм життя. Розвиток же культури не є безмежний. Вона виношує у собі сім'я смерті. Вона містить засади, які неухильно зводять її до цивілізації. Цивілізація ж є смерть духа культури, є поява зовсім іншого буття чи небуття. Але потрібно осмислити цей феномен, такий типовий для філософії історії, для осмислення історії. Шпенглер нічого не дає для проникнення у смисл цього першофеномену історії.

2

У будь-якій культурі, услід за розквітом, ускладненням і витоншенням, починається виснаження творчої моці, віддалення і пригасання духа, спад духа. Змінюється увесь напрям культури. Вона починає прямувати до практичного здійснення могуті, до практичної

організації життя у напрямі усе більшого поширення на земній поверхні. Розквітлість “наук і мистецтв”, заглибленість і витонченість думки, найвищі злети художньої творчості, споглядання святих і геніїв,— усе це перестає сприйматися, як справжнє, реальне “життя”, усе це надихає вже. Народжується напружена воля до самого “життя”, до практики “життя”, до могуті “життя”, до насолоди “життям”, до панування над “життям”. І ця, надто напружена воля до «життя», занапащає культуру, приносить із собою смерть культури... Занадто воліють «жити», будувати «життя», організувати “життя”, і то за епохи культурного присмерку. Епоха культурного розквіту передбачає обмеження волі до «життя», офірну перемогу над жадобою до життя. Коли у масах людності надто поширюється жадоба до “життя”, тоді мета вже не вбачається у вищій духовній культурі, що є завше аристократична, завше виявляє себе у якостях, а не у кількостях. Мету починають вбачати у самому «житті», у його практиці, у силі його й у щасті. Культура вже не є самоцінна, і тому помирає воля до культури. Немає вже волі до геніальності, не народжуються вже генії. Не воліють тепер незацікавлено споглядати, пізнавати й творити. Культура не спроможна залишатися на високості, вона неуникно мусить спускатися додолу, мусить падати. Вона не в силі втримати свою вищу якісність. Засада кількісна повинна здолати її. Стається соціальна ентропія, розпорошення творчої енергії культури. Культура зривається й падає, вона не може довічно розвиватися, бо не здійснює цілі та завдання, що зародилися у духові творців її.

Культура не є реалізація нового життя, нового буття, вона є – реалізація нових цінностей. Усі здобутки культури символічні, а не реалістичні. Культура не є здійснення, реалізація істини життя, блага життя, краси життя, могуті життя, божественності життя. Вона лише реалізує істину у пізнанні, у філософських та наукових книгах; добро — у звичаях, побутуванні, у суспільних інституціях; красу — у книгах віршів і картинах, у статуях і архітектурних пам'ятках, у концертах і театральних виставах; божественне – лише у культі та релігійній символіці. Творчий акт притягається у культурі додолу і стає обважнілим. Нове життя, вище буття виявляє себе лише у подобизнах, образах, символах. Творчий акт пізнання творить наукову книгу; творчий художній акт творить звичаї та громадські установи; творчий релігійний акт творить культ, догмати і символічний церковний лад, де нрисутня лише подобизна небесної

ієрархії. А де ж саме «життя»? Реальне перетворення нібито не досягається у культурі. І динамічний рух усередині культури із її кристалізованими формами неминуче спонукає на вихід поза межі культури, до «життя», до практики, до сили. На оцих шляхах і стається перехід культури до цивілізації.

Найвищий злет і найвище квітування культури ми бачимо у Німеччині наприкінці XVIII і на початку XIX сторіч, коли Німеччина стала славетною країною «поетів та філософів». Важко віднайти епоху, що в ній було б реалізовано таку волю до геніальності. Впродовж кількох десятиріч світові явлено Лессінга і Гердера, Гете і Шіллера, Канта і Фіхте, Регеля і Шеллінга, Шлейєрмахера і Шопеигауера, Новаліса й усіх романтиків. Наступні епохи із заздрістю згадуватимуть цю велику епоху. Віндельбанд, філософ епохи культурного присмерку, згадує про цей час духовної цілісності і духовної геніальності, як про втрачений рай. Але чи було справжнє вище «життя» за епохи Гете і Канта, Гегеля і Новаліса? Усі люди тієї дивовижної епохи свідчать, що тоді у Німеччині “життя” було збіднене, міщанське, притлумлене. Німецька держава була слабка, жалюгідна, роздріблена на невеликі частини, ні в чім й ніде не було реалізовано могутності “життя”, культурне квітування було на самих лише верхів'ях німецького народу, що перебував у доволі ницому стані. А епоха Ренесансу, епоха нечуваного творчого злету,– чи було у ній дійсно вище, справжнє “життя”? Нехай романтик Ніцше, оточений осоружною як на нього цивілізацією, закохано надиться епохою Ренесансу, мов справжнім, могутнім “життям”, – цього “життя” там не було; “життя” там було жахливе, лихе життя, у ньому ніколи не було здійснено краси у земній її довершеності. Життя Леонардо та Мікель Анжело було всуціль трагедія і мука. І так завше, завше бувало. Культура завше бувала великим невдаством життя. Існує якась-бо протилежність поміж культурою та “життям”. Цивілізація намагається реалізувати «життя». Вона утворює могутню німецьку державу, могутній капіталізм і пов'язаний із ним соціалізм, вона реалізує волю до світової потуги і світової організації. Але у цій могутній Німеччині, імперіалістичній і соціалістичній, не бути вже Гете, не бути великим німецьким ідеалістам, не бути великим романтикам, не бути великій філософії *ї* великому мистецтву,– усе в ній стане технічне, технічною буде й філософська думка (у гносеологічних течіях). Метод завойовництва у всьому запанує

над іитуїтивно-ціліеним увіходженням у буття. І вже неможливі Шекспір і Байрон у могутній цивілізації Британської імперії. В Італії, де споруджено пам'ятник Вікторові Еммануїлові – пам'ятник, що розчавив Рим, в Італії соціалістичного руху вже неможливі Данте і Мікель Анджело. Оце і є трагедія культури і трагедія цивілізації.

3

У будь-якій культурі, на певнім щаблі її розвитку, починають виявляти себе засади, що збурюють духовні основи культури. Культура поєднана з культом, вона з релігійного культу розвивається, вона є результат диференціації культу, розгорнення його змісту нарізнобіч. Філософську думку, наукове пізнання, архітектуру, живопис, скульптуру, музику, поезію, мораль – усе це органічно-цілісно обіймає церковний культ, у формі ще не розгорненій і не диференційованій! Найдавніша із культур, – культура Єгипту, почалася у храмі, і першими творцями її були жреци Культура пов'язана із культом предків, із переказами і традицією. Вона сповнена священної символіки, у ній подано знаки й образи іншої, духовної дійсності. Будь-яка культура (навіть матеріальна культура) є культура духа; будь-яка культура має духовні підвалини, – вона є продукт творчої праці духа над природними стихіями. Але у самій культурі виявляється тенденція до розкладу своїх релігійних і духовних підвалин, до зречення своєї символіки. І культура антична і культура західноєвропейська переходять крізь процес «просвітництва», яке розриває зв'язок із релігійними істинами культури і розкладає символіку культури. У цьому виявляється фатальна діалектика культури. Культурі властиво, на певній стадії свого шляху, ніби сумніватися у своїх підвалинах і розкладати ці підвалини. Вона готує сама собі загибель, відокремлюючи себе від своїх життєвих витоків. Культура духовно виснажує себе, розпорошує свою енергію. Із стадії “органічної” вона переходить до стадії “критичної”.

Щоб збагнути долю культури, потрібно розглядати її динамічно і проникнути у її фатальну діалектику. Культура – се живий процес, жива доля народів. І ось виявляється, що культура не може триматися на тій серединній височині, якої вона сягне у період свого квітування, стійкість її не довічна. У будь-якому вже усталеному історичному типі культури виявляється зрив, спускання, неминучий перехід до такого стану, що його вже не можна пойменувати “культурою”. Усередині культури виявляється

надто велика воля до нового “життя”, до влади й могуті, до практики, до щастя й насолоди. Воля до могуті, за будь-яку ціну, є цивілізаторська тенденція у культурі. Культура у своїх вищих досягненнях безкорислива, цивілізація ж завжди заінтересована. Коли “освічений” розум рушить духовні перепони, щоб використати “життя” і насолодитися “життям”, коли воля до могуті й організованого оволодіння життям сягає найвищої напруги, тоді кінчається культура і розпочинається цивілізація. Цивілізація – є перехід від культури, від споглядання, від творення цінностей до самого “життя”, пошуку “життя”, закріпачення себе його стрімким плином, організація “життя”, ненастанна насолода силою життя, У культурі виявляє себе практично-утилітарний, “реалістичний”, себто цивілізаторський ухил. Велика філософія і велике мистецтво, як і релігійна символіка, вже не потрібні, не маються за “життя”. Розпочинається розвінчування того, що малося за вище у культурі, за верховинне її досягнення. У найрізноманітніші способи викривають не священний і не символічний характер культури. За епохи цивілізації перед судом щонайреальнішого «життя» духовна культура визнається за ілюзію, самооману ще невивільненої, залежної свідомості, за примарний плід соціальної неорганізованості. Зорганізована техніка життя мусить остаточно звільнити людство від ілюзії та оман культури, вона мусить створити цілком “реальну” цивілізацію. Духовні ілюзії культури були уражені незорганізованістю життя, слабкістю його техніки. Ці духовні ілюзії зникають, долаються, коли цивілізація опановує техніку та зорганізовує життя. Економічний матеріалізм – вельми характерна і типова філософія епохи цивілізації. Се вчення виказує таємницю цивілізації, виявляє внутрішній її пафос. Не економічний матеріалізм вигадав зверхність економізму, не вчення це винне у приниженні духовного життя. У самій дійсності виявилося панування економізму, у ній вся духовна культура перетворилася на “надбудову” і розклалися усі духовні реальності раніше, ніж економічний матеріалізм відобразив се у своєму вченні. Сама ідеологія економічного, матеріалізму має лише рефлекторний характер стосовно дійсності. Се – характерна ідеологія епохи цивілізацій, найрадикальніша ідеологія цієї цивілізації. У цивілізації неминуче панує економізм, цивілізація, за своєю природою, технічна, у цивілізації будь-яка ідеологія, будь-яка духовна культура є лише надбудова, ілюзія, не реальність. Примарність характеру будь-якої

ідеології і будь-якої духовності очевидна. Цивілізація переходить до “життя”, до організації могуті, до техніки, як незаперечного здійснення цього “життя”. Цивілізація, на противагу культурі, не є релігійна уже в своїй основі, у ній перемагає розум “просвітництва”, але розум цей уже не споглядальний, а прагматичний. Цівілізація, на противагу культурі, не є символічна, не є ієрархічна, не є природна. Вона реалістична, демократична, механічна. Вона воліє не символічних, а “реалістичних” досягнень життя, воліє найреальнішого життя, а не… символів іншосвітів. У цивілізації, і у капіталізмі, як і у соціалізмі, колективна праця витіснює індивідуальну творчість. Цивілізація знеосіблює. Визволення особистості, що його цивілізація начеб-то мусить принести з собою, є згубне особистій оригінальності. Засади особи розкривали себе в культурі. Воля до потуги “життя” нищить особистість. Отакий парадокс історії.

4

Перехід культури у цивілізацію пов'язаний із радикальною зміною ставлення людини до природи.. Адже усі соціальні зміни у долі людства пов'язані із новим ставленням людини до природи. Економічний матеріалізм завважив цю істину у формі, доступній свідомості цивілізації. Ера цивілізації розпочалася із переможного увіходження машин до людського життя. Життя вже не є органічне і втрачає зв'язок із ритмом природи. Поміж людиною і природою зводиться штучне середовище знарядь, що ними намагається вона підпорядкувати собі природу. У цім виявляє себе воля до влади, до реального використання життя, протилежна аскетичній свідомості середньовіччя. Від резиньяції та споглядання людина переходить до оволодіння природою, до організації життя, до примноження сили життя. Се людину не наближує до природи, до внутрішнього її життя, до її душі. Людина остаточно віддалюєтьея від природи у процесі технічного оволодіння природою й організованого владарювання над її силами. Організованість убиває органічність. Життя стає дедалі й дедалі технічніше. Машина накладає печать свого образу на дух людини, на всі галузі її діяльності. Цивілізація має не природні й не духовні підвалини, але машинні підвалини. Вона, передусім, технічна, у ній панує техніка над духом, над організмом. У цивілізації саме мислення стає технічним, будь-яка творчість і будь-яке мистецтво набуває дедалі й дедалі технічнішого характеру. Футуристичне мистецтво так само характерне для цивілізації, як символічне мистецтво – для культури.

Панування гносеологїзму, методологізму чи прагматизму також є характерне для цивілізації. Ідея “наукової” філософії, як така, народжена цивілізаторською волею до могутності, бажанням знайти метод, що додає сили. У цивілізації перемагає засада спеціалізації, вона не має духовної цільності культури. Все роблять фахівці, усі мусять бути фахівцями.

Машина і техніка породжені ще розумовим рухом культури, великими її відкриттями. Але ці плоди культури збурюють її природні основи мертвлять її дух. Культура знедушується і переходить у цивілізацію. Дух – спадає. Кількість заступає якості. Людство духовне ниціє у своєму утвердженні волі до “життя”, до могуті, до організації, до щастя, бо ж поза аскезою та резиньяцією не може бути вищого духовного життя. Така трагедія історичних доль, такий фатум. Пізнання, наука перетворюються на засіб до здійснення волі до могутності й щастя, винятковий засіб до тріумфу техніки життя, для насолодження перебігом життя. Мистецтво перетворюється на засіб до тієї ж техніки життя, на оздобу організації життя. Уся краса культури, пов'язана із храмами, палацами та садибами – переходить у музеї, наповнювані лишень трупами краси. Цивілізація – музейна, в цьому єдиний зв'язок її з минулим. Починається культ життя поза його сенсом. Ніщо вже не мається за самоцінне. Жодна мить життя, жодне переживання життя не має глибини, не причетне вічності. Будь-яка мить, будь-яке переживання є лише засіб для прискорювання життєвих процесів, спрямованих до порочної безкінечності, звернених до всежерного упиря прийдешнього, прийдешньої могуті та прийдешнього щастя. У швидкому, усе прискоренішому темпі цивілізації, немає минулого і немає теперішнього, немає виходу до вічності, є лише майбутнє. Цивілізація – футуристична. Культура ж намагалася споглядати віковічність. Се прискорення, ся виняткова напрямленість до майбутнього створені машиною і технікою. Життя організму повільніше, темп не такий навальний. У цивілізації життя викидається зсередини назовні, переходить на поверхню. Цивілізація ексцентрична. Цивілізація є підміна цілей життя на засоби життя. Цілі життя мерхнуть, затулюються. Свідомість людей цивілізації скерована винятково на засоби до життя, на техніку життя. Цілі життя уявляються за ілюзорні, засоби визнаються за реальні. Техніка, організація, виробничий процес – реальні. Духовна культура не реальна. Культура є лише засіб на техніку життя. Співвідношення між цілями й

засобами життя переміщуються і перекручуються. Усе для “життя”, для нарощення його могуті, для його організації, для насолоди життям. Але навіщо саме “життя”? Чи є в нім мета і сенс? На цих шляхах помирає душа культури, згасає сенс її. Машина здобула магічну владу над людиною, вона оповила її у магічні струми. Але безсиле романтичне заперечення машини, просте заперечення цивілізації, як момент людської долі, як досвід, що змудрює дух. Неможлива проста реставрація культури. Культура за епохи цивілізації завжди романтична, завжди звернена до минулих релігійно-органічних епох. Се – закон. Класичний стиль культури неможливий усередині цивілізації. І всі кращі люди культури у XIX сторіччі були романтиками. Але реальний шлях подолання культури лише один — шлях релігійного переображення.

5

Цивілізація – “буржуазна” за своєю природою у найглибшому, духовному розумінні слова. “Буржуазність” і є цивілізоване царство світу сього, цивілізаторська воля до організованої могутності і насолоди життям. Дух цивілізації – міщанський дух, він укорінюється, прив'язується до тлінних і минущих речей; йому довічність не люба. “Буржуазність” і є рабство у тліні, довічність ненависна їй. Цивілізація Європи й Америки, найдосконаліша цивілізація у світі, створила індустріально-капіталістичну систему. Ся індустріально-капіталістична система не була лише могутній економічний розвиток, вона була і явище духовне, явище винищення духовності. Індустріальний капіталізм цивілізації був винищувач духа вічності, винищувач святощів. Капіталістична цивілізація новітніх часів убивала Бога, вона була найбезбожніша цивілізація. Відповідальність за злочин боговбивства лежить на ній, а не на революційному соціалізмі, що лише засвоїв собі дух “буржуазної” цивілізації і перейняв заперечну її спадщину. Щоправда, індустріально-капіталістична цивілізація не цілком відцуралася релігії: вона ладна була визнати прагматичну корисність та потрібність релігії. У культурі релігія була символічна, в цивілізації релігія стала прагматична. І релігія може бути корисна та дієва для організації життя, для наростання могуті життя. Адже цивілізація взагалі прагматична. Не випадково прагматизм такий популярний у класичній країні цивілізації – в Америці. Соціалізм відкинув цей прагматизм релігії, він прагматично захищає атеїзм, як корисніший для розвитку життєвої

могутності й життєвої насолоди великих мас людства. Але прагматично-утилітарне ставлення до релігії у світі капіталістичному було вже справжнім джерелом безбожжя та духовної спустошеності. Бог, корисний і дієво-потрібний для успіхів цивілізації, для індустріально-капіталістичного розвитку не може бути істинний Бог. Із нього легко здійняти ризи. Соціалізм негативно має рацію. Бог релігійних одкровень, Бог символічної культури давно вже покинув капіталістичну цивілізацію і вона покинула його. Індустріально-капіталістична цивілізація геть віддалилася від усього онтологічного, вона антионтологічна, вона механічна, вона створює лише царство фікцій. Механічність, технічність і машинність цієї цивілізації протилежна органічності, космічності й духовності всілякого буття. Не господарство, не економіка — механічні та фіктивні; господарство має справді буттєві, божественні підвалини, і є у людини обов'язок господарювання, імператив економічного розвитку. Але відірваність господарства від духа, піднесення економіки до найвищого принципу життя, надання усьому життю замість органічного, характеру технічного, перетворює господарство й економіку на фіктивне, механічне царство. Пожадливість, що її закладено у підвалинах капіталістичної цивілізації, створює механічно фіктивне царство. Індустріально-капіталістична система цивілізації руйнує духовні основи господарства і цим готує собі загибель. Праця перестає бути духовно-усвідомленою і духовно-виправданою і повстає проти всієї системи. Капіталістична цивілізація знаходить собі заслужену покару в соціалізмі. Але соціалізм також продовжує справу цивілізації, він є інший образ отої «буржуазної» цивілізації, він намагається розвивати цивілізацію далі, не надаючи їй нового духа. Індустріалізм цивілізації, яка породжує фікції і марева, неминуче руйнує духовну дисципліну і духовну мотивацію праці й готує цим собі крах.

Цивілізація неспроможна здійснити свою мрію про необмежене зростання світової могуті. Вавілонську вежу не буде добудовано. У світовій війні ми вже бачимо падіння європейської цивілізації, крах індустріальної системи, викриття фікцій, що ними жив “буржуазний” світ. Така трагічна діалектика історичної долі. Її має культура, її має й цивілізація. Нічого не можна збагнути статично, все належить збагнути у динаміці. І лише тоді виявляється, як усе в історичній долі має тенденцію переходити у свою протилежність, як усе сповнене внутрішніх

суперечностей і несе у собі сім'я загибелі. Імперіалізм — технічний виплід цивілізації. Імперіалізм не є культура. Він є оголена воля до світової могуті, до світової організації життя. Він пов'язаний із індустріально-капіталістичною системою, він технічний за своєю природою. Такий-от — «буржуазний» імперіалізм англійський і німецький. Але його треба відрізняти від священного імперіалізму минувшини, від священної Римської імперії, від священної Візантійської імперії, що є символічні і належать культурі, а не цивілізації. В імперіалізмі проглядає непереборна діалектика історичної долі. В імперіалістичній волі до світової могуті розпадаються і розпилюються історичні тіла національних держав, приналежних до епохи культури. Британська імперія — се кінець Англії як національної держави. Але у всежерній імперіалістичній волі є сім'я смерті. Імперіалізм у нестримному своєму розвитку збурює свої підвалини і готує собі перехід до соціалізму, який також знетямлений волею до світової потуги і світової організації життя, який є лише подальший щабель цивілізації, поява нового її образу. Проте й імперіалізм і соціалізм, такі споріднені за духом, означають глибоку кризу культури. За індустріально-капіталістичної епохи саморозпаду імперіалізму і виникнення соціалізму тріумфує цивілізація, але культура схиляється до присмерку. Се не значить, що культура вмирає. У глибшому розумінні культура довічна. Антична культура занепала і буцімто умерла. Але вона й далі живе у нас, як глибоке нашарування нашої сутності. За епохи цивілізації культура живе й далі у якостях, а не в кількостях, вона іде на глибини,. У цивілізації починають виявлятися процеси варваризації, огрубіння, утрати досконалих форм, випрацюваних культурою. Оця варваризація може набирати різних форм. По еллінській культурі, по римській світовій цивілізації почалася епоха варварського раннього середньовіччя. Се було варварство, зросле на природніх стихіях, варварство припливу нових людських мас із свіжою кров'ю, які принесли із собою пахощі північних лісів. Не таким є варварство, що може виникнути на верховинах європейської і світової цивілізації. Се буде варварство самої цивілізації, варварство запаху машин, а не лісів, – варварство, закладене у самій техніці цивілізації. Такою є діалектика самої цивілізації. *У* цивілізації вичерпується духовна енергія, пригасає дух – джерело культури. Тоді починається панування над людськими душами не природних сил, сил варварських у шляхетному

розумінні, а магічного царства машинності та механічності, яке підмінює справжнє буття. Цивілізація народилася із волі людини до реального «життя», до реальної могутності, до реального щастя на противагу символічному і споглядальному характерові культури. Таким є один із шляхів, що ведуть від культури до «життя», до перетворення життя, шлях технічного перетворення життя. Людина повинна була б піти цим шляхом і розкрити до кінця усі технічні сили. Але на цім шляху не досягти справжнього буття, на цім шляху гине образ людини.

6

Усередині культури може зайнятися й інша воля до «життя». Цивілліція не є єдиний шлях переходу від культури, з її трагічною протилежністю "життю", до перетворення самого "життя". Є ще шлях релігійного Преображення життя, шлях досягнення справжнього буття. У історичній долі людства можна означити чотири епохи, чотири стани: варварство, культура, цивілізація та релігійне переображення. Ці чотири стани не можна брати винятково у часовій послідовності; вони можуть співіснувати, се — різні спрямованості людського духа. Але один із цих станів, за тієї чи іншої епохи, переважає. За еллінської епохи, епохи панування римської світової цивілізації, мала народитися із глибин воля до релігійного переображення. І тоді у світ з'явилося християнство. Воно з'явилося у світ, передусім, як переображення життя, воно явило себе у оточенні дива і творило дива. Воля з дива завше пов'язана із волею до реального переображення життя. Але у історичній долі своїй Християнство пройшло крізь варварство, крізь культуру і крізь цивілізацію. Не за всіх періодів своєї історичної долі християнство було релігійним переображенням. У культурі християнство було, переважно, символічне, воно давало лише подобизни, знаки й образи переображення життя, у цивілізації воно стало, переважно, прагматичним, перетворилося на засіб для зростання процесів життя, на техніку духовної дисципліни. Але воля до дива ослабла і почала зовсім згасати на вершині цивілізації. Християни епохи цивілізації ще сповідують тепло-прохолодну віру у колишні дива, але див більше не чекають, не мають віруючої волі до дива переображення життя. Але ця віруюча воляд о дива переображення життя, не механїко-технічного перетворення, а органічно-духовного переображення, мусить явитися і визначити інакший шлях від пригаслої вже культури до самого «життя», аніж той,

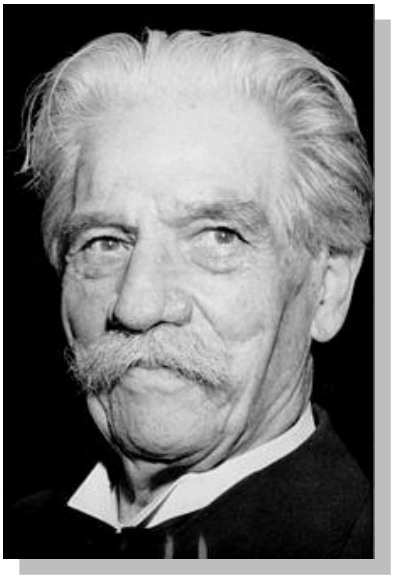
що його вже спробувала цивілізація. Релігія не може бути частиною життя, загнаною у закутень. Вона повинна сягати того онтологічно-реального переображення життя, якого, лише символічно, досягає культура і лише технічно досягає цивілізація.

(Філософська і соціологічна думка. – 1989. – № 11. – С.86–93)

АЛЬБЕРТ ШВЕЙЦЕР
(1875-1965)

***А. Швейцер** – німецький філософ, музикант, лікар, місіонер, лауреат Нобелівської премії миру (1952). Вважав, що головне завдання філософії, науки і релігії полягає в тому, щоб з'єднати цивілізацію з мораллю і культурою. Для цього потрібні не стільки революційні зміни, скільки «особисті зусилля» індивіда. Любов і повага до всього живого є норма співіснування у світі – наголошував мислитель. Етика Швейцера – етика Дії, яку потрібно реалізовувати тут і зараз, здійснюючи конкретні моральні вчинки.*

КУЛЬТУРА І ЕТИКА



Ми живемо в умовах, що характеризуються занепадом культури. І не війна створила цю ситуацію – вона сама є лише її виявом. Усе, що було духовного в житті суспільства, втілилося у факти, які тепер у свою чергу знову впливають на духовне начало.

Ми зійшли зі стовпової дороги розвитку культури, тому що нам не властиво замислюватися над долями того, що прийнято називати культурою.На стику століть під усілякими назвами вийшла у світ ціла низка творів про нашу культуру. Автори їх не намагалися з'ясувати стан нашого духовного життя, а цікавилися виключно тим, як воно складалося історично. На рельєфній карті культури вони зафіксували дійсні й уявні шляхи, які, перетинаючи гори й долини історичного ландшафту, привели нас із епохи Ренесансу в XX

століття. Запанував історичний підхід авторів. Навчені ними маси відчували задоволення, сприймаючи свою культуру як органічний продукт настільки багатьох духовних і соціальних сил, що діяли протягом століть. Ніхто, однак, не вважав за потрібне встановити компоненти нашого духовного життя. Ніхто не перевірив, наскільки шляхетні ідеї, що рухають ним, і наскільки воно здатне сприяти справжньому прогресу.

У результаті ми переступили поріг століття з непохитними фантастичними уявленнями про самих себе. Те, що в ті часи писалося про нашу культуру, зміцнювало нашу наївну віру в її цінність. На того, хто висловлював сумнів, дивилися з подивом. Дехто, вже наполовину збившись зі шляху, знову повернувся на стовпову дорогу, злякавшись тропи, що веде убік; інші продовжували йти по ній, але мовчачи. Уявлення, у владі яких вони перебували, прирекли їх на замкнутість.

Але тепер уже для всіх очевидно, що самознищення культури йде повним ходом. Навіть те, що ще вціліло від неї, ненадійно. Воно ще створює враження чогось міцного, тому що не відчуло руйнівного тиску ззовні, жертвою якого вже впало все інше. Як, однак, могло трапитися, що джерела культуротвірної енергії висохли?

Просвітництво й раціоналізм висунули етичні ідеали, які ґрунтувалися на розумі, що стосувалися еволюції індивіда до справжнього людства, його становища в суспільстві, матеріальних і духовних завдань самого суспільства, відносин народів один до одного і їхнього підйому в складі зцементованого вищими духовними цілями людства. Ці етичні ідеали, що ґрунтувалися на розумі, захопивши філософію й суспільну думку, почали зіштовхуватися з дійсністю й перетворювати умови життя суспільства. Протягом трьох або чотирьох поколінь як у поглядах на культуру, так і в рівні розвитку її було досягнуто такого прогресу, що утворилася повна видимість остаточного тріумфу культури й неухильного її процвітання.

Однак до середини XIX століття це зіткнення етичних ідеалів, що ґрунтувалися на розумі, з дійсністю поступово пішло на спад. Протягом наступних десятиліть воно продовжувало усе більше й більше затихати. Без боротьби й без шуму культура поступово занепала. її ідеї відстали від часу; здавалося, вони занадто знесиліли, щоб іти з ним у ногу. Чому ж це відбулося?

Вирішальним фактором виявилася неспроможність філософії. У XVIII і на початку XIX століття філософія формувала й спрямовувала суспільну думку. В полі її зору були питання, що поставали перед людьми й епохою, і вона всіляко спонукала до глибоких роздумів про культуру. Для філософії того часу було характерне елементарне філософствування про людину, суспільство, народ, людство й культуру, що природним шляхом породжувало живу, популярну філософію, яка захоплювала суспільну думку, й стимулювало культуротворчий ентузіазм.

Під будинок, що похитнувся, Кант спробував підвести новий фундамент: він поставив перед собою мету перетворити світогляд раціоналізму (нічого не змінюючи в його духовній сутності) відповідно до вимог більше поглибленої теорії пізнання. Шіллер, Гете та інші корифеї духу цього часу, вдаючись чи то до доброзичливого, чи то до їдкої критики, показали, що раціоналізм є скоріше популярною філософією, ніж філософією у власному розумінні цього слова. Але вони були не в змозі звести на місці зруйнованого ними щось нове, здатне з тією самою силою підтримувати в суспільній думці ідеї культури.

Бездомними і жалюгідними бродять відтоді по світу етичні ідеали раціоналізму, на яких ґрунтується культура. Ніхто не намагався більше створити всеосяжний світогляд, здатний обґрунтувати їх. І взагалі вже не з'являлося жодного всеосяжного світогляду, для якого були б характерні внутрішня стрункість і цілісність. Століття філософського догматизму минуло. Істиною стала вважатися лише наука, що описує дійсність.

Всеосяжні світогляди виступали тепер уже не як яскраві сонячні світила, а лише як кометний туман гіпотез.

За такого складу мислення елементарне зіткнення розумних етичних ідеалів з дійсністю було вже неможливо в колишньому вигляді. Бракувало необхідної для цього безпосередності мислення. Відповідно пішла на спад і енергія переконань, що становлять фундамент культури. У підсумку виправдане насильство над людськими переконаннями й умовами життя, без якого неможливе реформаторство у галузі культури, виявилося скомпрометованим, тому що було пов'язане з невиправданим насиллям всієї дійсності. Така трагічна сутність психологічного процесу, що намітився із середини XIX століття в нашому духовному житті. З раціоналізмом було покінчено... а разом із тим було покінчено і з його дітищем - оптимістичним і етичним основним переконанням щодо

призначення світу, людства, суспільства й людини. Але оскільки це переконання за інерцією все ще продовжувало впливати, ніхто не усвідомлював катастрофи, що почалася.

Філософія не усвідомлювала, що енергія довірених їй ідеалів культури почала виснажуватися. У висновку одного з найбільш значних творів в історії філософії кінця XIX століття це явище визначається як процес, у якому крок за кроком, усе більш ясно й твердо усвідомлювався зміст цінностей культури, універсальність яких є предметом самої філософії. При цьому автор забув головне: раніше філософія не тільки замислювалася над цінностями культури, а й несла їх як діючі ідеї в суспільну думку, тоді як із другої половини XIX століття вони все більше ставали ретельно непродуктивним капіталом, що зберігається.

Із працівника, котрий невпинно працює над формуванням універсального погляду на культуру, філософія після своєї катастрофи в середині XIX століття перетворилася на пенсіонера, котрий удалині від світу перебирає те, що вдалося врятувати. Вона стала наукою, що класифікує досягнення природничих й історичних наук і збирає матеріал для майбутнього світогляду, відповідно підтримуючи вчену діяльність у всіх галузях. Разом із тим вона незмінно була поглинена своїм минулим. Філософія майже стала історією філософії. Творчий дух покинув її. Усе більше й більше вона ставала філософією без мислення. Звичайно, вона аналізувала результати окремих наук, але елементарне мислення перестало бути властивим їй.

Отже, за всієї своєї вченості філософія стала далекою від реальної дійсності. Життєві проблеми, що захоплювали людей і епоху, не спричинили на неї жодного впливу. Шлях філософії проходив тепер осторонь від стовпової дороги загального духовного життя. Не одержуючи від останньої жодних стимулів, воно й саме нічого не давало їй взамін. Не займаючись елементарними проблемами, воно не підтримувало жодної елементарної філософії, що могла б стати популярною філософією.

Власне безсилля породило у філософії антипатію до будь-якого загальнодоступного філософствування – антипатію, настільки характерну для її сутності. Популярна філософія була в її очах лише придатною для юрби, спрощеним і відповідно погіршеним варіантом зводу досягнень

окремих наук, упорядкованих нею й пристосованих для потреб майбутнього світогляду.

Вона була далека від усвідомлення факту існування популярної філософії, яка виникає в результаті того, що філософія впритул займається елементарними питаннями буття, над якими повинні замислюватися й замислюються як окремі індивіди, так і маси, поглиблює ці питання в процесі більш всеосяжного й більш доконаного мислення й у такому вигляді передає їх людському суспільству. Вона не розуміла того, що цінність будь-якої філософії в остаточному підсумку вимірюється її здатністю перетворитися на живу популярну філософію.

Будь-яка глибина – це одночасно й простота, і може бути досягнута вона тільки тоді, коли забезпечений її зв'язок з усією дійсністю. У цьому випадку вона становить абстракцію, що сама по собі знаходить життя в різноманітних її виявах, як тільки стикається з фактами. Отже, все допитливе й таке, що шукає в мисленні мас, було приречене на животіння, тому що не знаходило в нашій філософії визнання й сприяння. Перед цим невибагливим мисленням відкрилася порожнеча, вийти за межі якої воно не змогло.

У тому, що мислення виявилося не в змозі сформулювати оптимістично-етичний за своїм характером світогляд і знайти в ньому обґрунтування ідеалів, які становлять душу культури, не було провини філософії. Тут відіграв свою роль якийсь новий факт, що виявився в розвитку мислення. Але філософія винна перед нашим світом у тому, що не виявила цього факту й продовжувала залишатися у владі ілюзії, начебто своїми пошуками справді сприяє прогресу культури.

За своїм останнім призначенням філософія є глашатаєм і стражем загального розуму. Обов'язок її - визнати перед усім нашим світом, що етичні ідеали, які ґрунтуються на розумі, вже не знаходять, як раніше, опори у всеосяжному світогляді, а до кращих часів надані самим собі й змушені стверджувати себе у світі, лише спираючись на свою внутрішню силу. Вона мала б уселити людям, що їм слід боротися за ідеали, на яких ґрунтується культура. Вона мала б спробувати обґрунтувати ці ідеали самі по собі, у їхній внутрішній істинності, і таким шляхом, навіть без припливу життєвих сил із відповідного всеосяжного світогляду, підтримати їхню життєздатність. Варто було б з усією енергією

привернути увагу й освічених і неосвічених людей до проблеми ідеалів культури.

У підсумку філософія так мало приділяла уваги культурі, що навіть не помітила, як і сама разом зі своїм часом усе більше сповзала до стану безкультур'я. У годину небезпеки страж, що повинен був попередити нас про лихо, що насувається, заснув. От чому ми навіть не намагалися боротися за нашу культуру.

Поряд із неспроможністю мислення як вирішальною причиною занепаду культури нашого часу доводиться зіштовхуватися з цілою низкою інших обставин, що ускладнюють боротьбу за становлення культури. Ці обставини кореняться як у духовному, так і в економічному житті й визначаються головним чином усе більш несприятливою складною взаємодією між економічними і духовними засадами.

Здатність сучасної людини розуміти значення культури й діяти в її інтересах підірвана, тому що умови, в які вона поставлена, принижують її гідність і травмують її психічно.

Загалом розвиток культури полягає в тому, що розумні ідеали, покликані сприяти прогресу людства, сприймаються індивідами і, полемізуючись у них з дійсністю, набувають при цьому такої форми, що сприяє найбільш ефективному й доцільному впливу їх на умови життя людей. Отже, здатність людини бути носієм культури, тобто розуміти її й діяти в ім'я її, залежить від того, якою мірою вона є одночасно такою, що мислить, і вільною істотою. Мислячою вона повинна бути для того, щоб взагалі бути в стані виробити й гідно виразити розумні ідеали. Вільною вона повинна бути для того, щоб бути здатною поширити свої розумні ідеали на універсум. Чим більше вона сама занурюється яким-небудь чином у боротьбу за існування, тим з більшою винятковістю в її розумних ідеалах заявляє про себе прагнення до поліпшення її власних умов буття. У цьому випадку ідеали, що диктуються інтересами, насичують ідеали культури й позбавляють їх ясності й стрункості.

Між матеріальною й духовною волею є внутрішня єдність. Культура передбачає наявність вільних людей саме тому, що тільки вони можуть виробити й втілити в життя її принципи. Сучасна ж людина обмежена як у своїй волі, так і в здатності мислити.

Якби обставини складалися так, що помірний і міцний добробут ставав доступним усе більш широким масам населення Землі, то культура

здобула б від цього набагато більше переваг, ніж від усіх матеріальних досягнень, що так звеличуються від її імені. Матеріальні досягнення, звичайно, роблять людство як таке більш незалежним від природи, ніж раніше. Разом із тим, однак, вони зменшують кількість незалежних істот усередині самого людства. Ремісник під впливом машини перетворюється на фабричного робітника. Місце незалежного комерсанта все частіше займає чиновник у зв'язку з тим, що в складних умовах сучасного виробництва шанси на існування мають лише підприємства, що розпоряджаються великим капіталом. Навіть ті прошарки суспільства, яким удалося зберегти більш-менш велику власність або відстояти право на більш-менш незалежну діяльність, через характерну для сучасної економічної системи невпевненості в надійності досягнутого все ширше втягуються в боротьбу за існування.

Стан залежності й підпорядкування, який виникає, погіршується також тим, що виробниче життя поєднує все більшу кількість людей у великі агломерації, відриваючи їх від годувальниці-землі, від власного будинку й від природи. Тим самим люди важко травмуються психічно. Твердження про те, що зі втратою власної ділянки землі й власного житла в людини починається протиприродне життя, виявляється на ділі надто правильним, щоб вважатися парадоксальним.

Зрозуміло, у продиктованих інтересами ідеалах великої кількості людей, які об'єднуються для захисту рівною мірою своїх умов життя, що підриваються, також містяться вимоги у відносинах культури, оскільки висувається завдання поліпшення матеріальних, а тим самим і духовних умов буття. Однак подібні вимоги небезпечні для уявлення про культуру як таку, тому що концепція, в якій вони набувають відображення, формувалася або взагалі безвідносно до найбільш загальних інтересів людства, або під самим незначним їхнім впливом. Ці суперечливі ідеали, що диктуються інтересами й перебувають у зіткненні один з одним в ім'я культури, аж ніяк не сприяють роздумам над культурою як такою.

З підневільним існуванням органічно пов'язане перенапруження людей. Протягом двох або трьох поколінь досить багато індивідів живуть тільки як робоча сила, а не як люди. Те, що взагалі може бути сказане про духовне й моральне значення праці, на їхню працю вже не поширюється. Ставши звичайною, надзайнятість сучасної людини у всіх прошарках суспільства веде до вмирання в ній духовного начала. Побічно вона стає

жертвою цього вже в дитинстві. її батьки, поглинені жорстокими трудовими буднями, не можуть приділяти їй потрібної уваги. У результаті для неї виявляється безповоротно втраченим щось органічно необхідне для її розвитку. Пізніше, сама ставши жертвою перенапруження, вона все більше відчуває потребу в зовнішньому відволіканні. Для роботи у вільний час, що залишився, над самою собою, для серйозних бесід або читання книг необхідна зосередженість, що нелегко їй дається. Абсолютне ледарство, розвага й бажання забутися стають для неї фізичною потребою. Не пізнання й розвитку шукає вона, а розваги, і притому такої, яка вимагає мінімального духовного напруження.

Склад розуму мільйонів цих роз'єднаних, але здатних до згуртованості людей впливає на всі інститути, покликані служити освіті, а отже, і культурі. Театр поступається місцем кабаре, а серйозна література – розважальній. Журнали й газети змушені все більшою мірою миритися з тим фактом, що вони можуть підносити що-небудь читачеві лише в гранично доступній формі. Порівняння середніх рівнів нинішньої періодики й періодики п'ятдесяти-шістдесятирічної давнини показує, як сильно пресі довелося змінитися щодо цього.

Перейнявшись духом легкодумства й поверховості, інститути, покликані стимулювати духовне життя, у свою чергу сприяють сповзанню суспільства до такого стану і накладають на нього відбитки сірості й бездумності.

Як сильно бездумність стала для людини другою натурою видно хоча і б з характеру її звичайного спілкування з людьми, котрі її оточують. Розмовляючи із собі подібними, вона стежить за тим, щоб дотримуватися загальних зауважень і не перетворювати бесіду на дійсний обмін думками. Вона не має більше нічого свого й навіть відчуває до певної міри страх, що від неї може знадобитися це своє.

Дух, породжений суспільством роз'єднаних, з'являється перед нами як сила, що постійно міцніє. У нас складається спрощене уявлення про людину. В інших і в самих собі ми шукаємо лише старанності трудівника й згодні майже нічим не бути понад те.

З погляду невільного існування й роз'єднаності найбільш несприятливо склалися умови життя населення великих міст. Відповідно воно більше піддано загрозі духовної деградації. Чи були великі міста коли-небудь культурними центрами в тому розумінні, що в них

зароджувався ідеал людини, котра піднялась до рівня духовної особистості? Нині, принаймні, стан речей такий, що справжню культуру необхідно рятувати від духу розбещення, що походить від великих міст і їхніх жителів.

До невільного стану й роз'єднаності сучасних людей додається як ще одне психічне гальмо культури також їхня обмеженість. Гігантське зростання досягнень науки й практики з необхідністю веде до того, що поле діяльності індивіда все більше обмежується однією визначеною сферою. Стає панівною така організація праці, за якої тільки спеціалізація забезпечує взаємодію вищих виробничих показників. Досягнуті результати чудові. Але віра трудівника в духовну значущість його праці підривається. Застосування знаходить тільки частину здатностей людини, що у свою чергу впливає на її духовну сутність. Сили, які формують особистість, що кореняться в різноманітті виробничих завдань, висихають за найменшого їхнього різноманіття й відповідно до меншої духовної значущості в широкому розумінні слова. Нинішній майстер розбирається в тонкостях свого ремесла не так ґрунтовно, як його попередник. На відміну від останнього він володіє вже не всіма операціями обробки дерева або металу, тому що його роботі передує значна за обсягом праця інших людей і машин.

Кмітливість і практичні навички сучасного робітника вже не знаходять все нових сфер застосування. Творче і художнє начало у ньому вмирає. Нормальне почуття власної гідності, що стимулювалось працею, в яку йому незмінно доводиться вкладати всю свою тямущість і всю свою душу, змінюється самовдоволенням, що заважає йому бачити за доведеною до досконалості приватною навичкою загальну недосконалість.

У всіх сферах людської діяльності, і найбільше, мабуть, у науці, загроза вузької спеціалізації як для індивіда, так і для духовного життя суспільства в цілому стає все більш виразною. Вже дає про себе знати й та обставина, що молодь навчають люди, які не вирізняються достатньою універсальністю, щоб розкрити перед нею взаємозалежність окремих наук і намітити їй обрії в їхніх природних масштабах. І немов вважаючи, що спеціалізація й організація праці ще недостатньо негативно позначаються на психіці сучасної людини там, де вони неминучі, їх прагнуть впровадити й там, де без них можна було б обійтися. В адміністративному

управлінні, у викладанні й в інших сферах за допомогою системи нагляду й усіляких регламентацій природне поле діяльності людей гранично звужується. Наскільки невільний у деяких країнах нинішній учитель порівняно зі своїм попередником! Як неживим і безликим стало його викладання в результаті такого обмеження!

Так через специфічні особливості нашої праці ми втратили властивий нам духовний початок і нашу індивідуальність у тій мірі, в якій зросли матеріальні досягнення суспільства. І тут ми бачимо в дії трагічний закон, відповідно до якого виграш в одному сполучений із втратою в іншому.

Невільна, роз'єднана, обмежена сучасна людина одночасно перебуває під загрозою стати негуманною. Нормальне ставлення людини до людини стало важким (винятковим) для нас. Постійний поспіх, характерний для нашого способу життя, інтенсифікація взаємного спілкування, спільної праці й спільного буття багатьох на обмеженому просторі призводить до того, що ми, безупинно й за найрізноманітніших умовах зустрічаючись один з одним, тримаємося відчужено стосовно себе подібних. Обставини нашого буття не дають нам можливості ставитися один до одного як людина до людини.

Нав'язане нам обмеження в діяльності, властивій людській природі, має настільки універсальний і систематичний характер, що ми звикаємо до нього й уже більше не сприймаємо нашу безлику поведінку як щось протиприродне. Ми вже не страждаємо від того, що в таких-то й таких-то ситуаціях не можемо більше виявляти справді людське співчуття до своїх ближніх, і в остаточному підсумку деградуємо до зречення від істинно людських відносин і там, де вони можливі й доречні.

Безумовно, психіка жителя великого міста і в цьому відношенні піддається найбільш несприятливому впливу і потім у свою чергу впливає на стан духовного життя суспільства.

Ми втрачаємо почуття спорідненості зі своїм ближнім і скочуємося в такий спосіб на шлях антигуманності. Коли зникає свідомість, що будь-яка людина нам якоюсь мірою небайдужа як людина, тоді розхитуються підвалини культури й етики. Регрес гуманності в цьому випадку є лише питанням часу.

І справді, уже протягом життя двох поколінь живуть серед нас у всій своїй огидній наготі ідеї закінченої негуманності, підкріплені

авторитетом логічних принципів. У суспільстві склалися погляди, що ведуть індивідів від гуманності. Властиве людині від природи співчутливе ставлення до ближнього зникає. На зміну йому приходить, виявляючись у більш-менш різноманітних формах, абсолютна індиферентність. Всіляко підкреслюванні у відносинах незнайомих людей зарозумілість і байдужість уже не сприймаються як вияви внутрішньої неотесаності й брутальності, а кваліфікуються як світська поведінка. Та й саме наше суспільство перестало визнавати за всіма людьми як такими людську цінність і людську гідність. Певна частина людства стала для нас людським матеріалом, речами. Якщо десятиліттями серед нас зі все зростаючою легкістю могли говорити про війни й завоювання, немовби йшлося тільки про зіткнення на шахівниці, то це передвизначало лише впровадження загального переконання, що людські долі - це ряди цифр, певний статистичний матеріал, не більше. Коли вибухнула війна, для вкоріненої в нас негуманності відкрилося широке поле вияву. А скільки різноманітних дикостей - витончених і відверто шалених - відносно кольорових народів видавалося в нашій колоніальній літературі останніх десятиліть і в наших парламентах за розумні істини й у такому вигляді засвоювалося суспільною думкою! Двадцять років тому в парламенті однієї з країн Європейського континенту був як належне сприйнятий навіть виступ, у якому про масову загибель депортованих негрів від голоду й епідемій говорилося як про "падіння", немов мова йшла про худобу.

У сучасному викладанні й у сучасних шкільних підручниках гуманність відтиснута в найтемніший кут, начебто перестало бути істиною те, що вона є найбільш елементарним і нагальним під час виховання людської особистості, і начебто немає жодної необхідності в тім, щоб усупереч впливу зовнішніх обставин зберегти її й для нашого покоління. У минулому все було по-іншому. Дух гуманності панував тоді не тільки в школі, а й у літературі, навіть пригодницькій. Робінзон Крузо у відомому романі Дефо безперестанку міркує над проблемою гуманності. Він відчуває таку відповідальність за торжество принципів гуманності, що навіть у ході самооборони незмінно керується міркуванням, як би поменше згубити людських життів, і настільки підкоряє себе служінню цій ідеї, що вона надає зміст всьому його повному пригод життю. Чи

можна серед нинішніх творів цього жанру відшукати хоч один, настільки пронизаний духом людяності?

Негативно впливає на культуру також надорганізованість наших суспільних умов. Наскільки правильно, що організоване суспільство е передумовою й одночасно наслідком культури, настільки очевидно також, що на певному етапі зовнішня організація суспільства починає здійснюватися за рахунок духовного життя. Особистості й ідеї підпадають під владу інститутів суспільства замість того, щоб впливати на них і підтримувати в них живий початок.

Створення в якій-небудь сфері всеосяжної організації спочатку дає блискучі результати, але через якийсь час первісний ефект зменшується. Спочатку демонструється багатство, що вже існує" надалі даються взнаки наслідки недооцінки й ігнорування живого й первісного. Чим послідовніше впроваджується організація, тим сильніше виявляється її стримувальний вплив на продуктивні й духовні начала. Існують культурні держави, які не можуть подолати ні в економічному, ні в духовному житті наслідків давно залишеної позаду занадто всеосяжної і далекосяжної централізації управління.

Політичні, релігійні й економічні об'єднання прагнуть нині до такої організаційної структури, що сприяла б їх максимальній внутрішній згуртованості, а тим самим і вищому ступеню здатності впливу зовні. Організаційні принципи, дисципліна й все інше, що становить технічний бік будь-якого процесу об'єднання, доводять до небаченої раніше досконалості. Мета досягається. Але тією самою мірою всі ці об'єднання перестають діяти як живі організми й усе більше уподібнюються вдосконаленим машинам. їхнє внутрішнє життя убожіє й втрачає необхідну багатогранність, тому що особистості неминуче розчиняються в них.

Все наше духовне життя протікає в межах організацій. З юних років сучасна людина так переймається думкою про дисципліну, що зрікається свого самобутнього існування й здатна керуватися тільки інтересами своєї корпорації.

Зіткнення між ідеями й людьми, що склали у свій час славу ХУЛІ століттю, нині вже не мають місця. Тоді благоговіння перед груповими думками не визнавалося. Доля будь-якої ідеї залежала від сприйняття й схвалення її індивідуальним розумом. Нині постійна повага до панівних в

організованих об'єднаннях поглядів стало правилом, що саме собою розуміється. Як для себе, так і для інших індивід вважає обов'язковим, щоб поряд із національністю, віросповіданням, належністю до політичної партії, майновим становищем та іншими даними, що характеризують становище в суспільстві, щоразу заздалегідь було точно визначене число незаперечних поглядів. На ці погляди накладено табу, вони не підлягають не тільки якій би то не було критиці, але навіть найбезневиннішому обговоренню. Така поведінка, за якої ми відмовляємо одне одному в праві бути мислячими істотами, евфемістично іменується повагою до переконання, начебто без мислення можливе якесь теперішнє переконання. Поглинання сучасної людини суспільством, воістину єдине у своєму роді, - це, мабуть, найбільш характерна риса його сутності. Брак уваги до самої себе й без того вже робить її майже патологічно сприйнятливою до переконань, які в готовому вигляді вводяться в побут суспільством та його інститутами. Оскільки до того ж суспільство завдяки досягнутій організації стало небаченою раніше силою в духовному житті, несамостійність сучасної людини стосовно суспільства набуває такого характеру, що вона вже майже перестає жити власним духовним життям. Вона уподібнюється м'ячу, що втратив свою еластичність і зберігає вм'ятину від будь-якого натиску або удару. Суспільство володіє нею на свій розсуд. Від нього людина одержує, як готовий товар, переконання - національні, політичні та релігійні, якими потім живе.

Надмірна схильність сучасної людини до зовнішнього впливу аж ніяк не здається їй виявом слабкості. Вона сприймає її як досягнення. Вона впевнена, що безмежною духовною відданістю ідеї колективізму доведе ділом велич сучасної людини. Природно властиву їй товариськість вона навмисно перетворює на фанатичну потребу насильно підкорити всіх колективному началу.

Оскільки ми в такій мірі відмовляємося від найневід'ємніших прав індивідуальності, наше покоління не в змозі висунути які-небудь нові ідеї або доцільно оновити ті, що існують. Воно приречене лише випробовувати на собі, як уже впроваджені ідеї завойовують все більший авторитет, здобувають усе більш однобічний характер і доходять у своєму пануванні над людьми до найбільш крайніх і небезпечних наслідків.

Так ми вступили в нове середньовіччя. Всезагальним актом волі свобода мислення вилучена з ужитку, тому що мільйони індивідів

відмовляються від права на мислення й у всьому керуються тільки належністю до корпорації.

Духовну свободу ми набудемо лише тоді, коли ці мільйони людей знову стануть духовно самостійними й знайдуть гідну й природну форму свого ставлення до організацій, що інтелектуально поневолили їх. Порятунок від нинішнього середньовіччя буде набагато складніший, ніж від колишнього. Тоді велася боротьба проти історично зумовленої зовнішньої влади. Нині мова йде про те, щоб спонукати мільйони індивідів скинути із себе власноруч натягнуте ярмо духовної несамостійності. Чи може існувати важче завдання?

Ми ще не перейнялися свідомістю нашої духовної вбогості. Рік у рік неухильно вдосконалюється поширення колективних думок за одночасного вилучення індивідуального мислення. При цьому методи, що практикуються досягли такої досконалості й здобули таке визнання, що відпадає необхідність попередньо виправдовувати будь-яку спробу впровадити в суспільну думку навіть найбезглуздішу ідею, коли вона видається доречною.

Під час війни дисциплінованість мислення стала досконалою, і пропаганда в ті роки остаточно зайняла місце правди.

З відмовою від незалежності свого мислення ми втратили - інакше й бути не могло - віру в істину. Наше духовне життя дезорганізоване. Заорганізованість вашого громадського життя виливається в організацію бездумності.

Відносини між індивідом і суспільством підірвані не тільки в інтелектуальному, айв етичному плані. Зрікаючись власної думки, сучасна людина відмовляється й від власного морального судження. Щоб визнати гарним те, що суспільство словом і справою видає за таке, і засудити те, що воно оголошує поганим, вона придушує сумніви, що народжуються в неї, не виявляючи їх ні перед іншими, ні перед самою собою. Немає спонукань, які б не перемогло в остаточному підсумку її почуття належності до колективу. У результаті вона підкорює своє судження судженню маси й свою моральність моральності маси.

Особливо схильна вона вибачати все безглузде, жорстоке, несправедливе і дурне в діях свого народу. Переважна більшість громадян наших безкультурних культурних держав усе менше віддаються міркуванням як моральні особистості, щоб не вступати безупинно у

внутрішні конфлікти із суспільством і заглушати в собі всі нові спонукання, що суперечать його інтересам.

Уніфікована колективна думка допомагає їй у цьому, оскільки думка вселяє, що дії колективу повинні вимірюватися не стільки масштабом моральності, скільки масштабом вигоди й зручності. Але в результаті стають збитковими їхні душі. Якщо серед наших сучасників зустрічається так мало людей, вірних людським і моральним відчуттям, то пояснюється це не в останню чергу тим, що ми безупинно приносимо свою особисту моральність на вівтар батьківщини, замість того, щоб залишатися в опозиції до суспільства й бути силою, яка спонукує його прагнути до досконалості.

Отже, не тільки між економікою й духовним життям, а й між суспільством та індивідом склалася згубна взаємодія. У століття раціоналізму й розквіту філософії суспільство давало опору індивідові, вселяючи в нього глибоку впевненість у торжестві всього розумного й морального, яке воно незмінно розглядало як щось саме собою зрозуміле. Людей того часу суспільство піднімало, нас воно придушує. Банкрутство культурної держави, що стає від десятиліття до десятиліття все більш очевидним, губить сучасну людину. Деморалізація індивіда суспільством іде повним ходом.

Невільний, приречений на роз'єднаність, обмежений, блукаючи в нетрях нелюдськості, поступаючись своїм правом на духовну самостійність і моральне судження організованому суспільству, зіштовхуючись на кожному кроці з перешкодами на шляху впровадження щирих уявлень про культуру - плететься сучасна людина сумовитою дорогою в сумовитий час. Філософія не мала жодного уявлення про небезпеку, п якій перебувала людина, і не започаткувала жодної спроби допомогти їй. Вона навіть не спонукала її задуматися над тим, що з нею відбувається.

Страшна правда, що полягає в тому, що в міру історичного розпитку суспільства й прогресу його економічного життя можливості процвітання культури не розширюються, а звужуються, залишилася неусвідомленою.

(Філософія: хрестоматія (від витоків до сьогодення): навч. посіб. / ред.. і укл. Л. В. Губерський – К. : Знання, 2009. — 621с.)

ФЛОРЕНСЬКИЙ ПАВЛО ОЛЕКСАНДРОВИЧ

(1882 – 1937)

П.О.Флоренський *– православний священник, російський релігійний філософ, вчений. Вважав, що філософія як творчість невіддільна від життєвого і живого безпосереднього мислення, на відміну від мислення розсудкового. Геніальний науковець, Флоренський розумів, що без віри в Бога пізнання Істини неможливе. Основами його філософії є: концепція всеєдності, вчення про Софію, а також обгрунтування православної догматики, особливо триєдності, аскетизму і шанування ікон.*

НОТАТКИ ПРО ХРИСТИЯНСТВО І КУЛЬТУРУ

1. Ще зовсім недавній час[136], характеризується найбільшим віддаленням від вищих духовних інтересів і цілісної духовної культури. І разом з тим його характеризує повсюдне пробудження потреби до останніх і свідомість, що людство і його культура не можуть не бути роздрібненими, якщо не керуються вищими завданнями Духу. Але в таке положення культурний світ попав не випадково і не з учорашнього дня, а ретельно прямував до цього на протягом багатьох століть, найбільші свої зусилля направляючи, у багатьох випадках не усвідомлюючи цього, на зведення стіни між собою і Джерелом вічного життя. Ось ця тривалість розпаду робить хворобу людства особливо важкою, але зате дозволяє зрозуміти природу хвороби і тому мати надію на вилікування.

2. Може бути пряме і відкрите повстання проти Бога, спроба визнати себе незалежним від Бога і, таким чином, ворожим Йому. Це – гостра духовна інфекція, яка веде або до швидкої смерті, або, навпаки, швидко проходить, залишаючи в душі відчуття глибокого нерозуміння, як могло статися таке повстання. Але буває і хронічне зараження тим же ядром, коли

[136] Стаття написана в 1923 році

людина, не признаючись навіть собі в своєму відпаданні від Бога і формально навіть захищаючи релігію, намагається фактично крок за кроком відвоювати у релігії сфери своєї автономії і, таким чином, викреслює відповідні сторони із релігії як начебто не існуючи і, які нібито попали туди випадково історично. Одна за одною випадають із релігії різноманітні сторони людської діяльності, поки, нарешті, справа не доходить до основних істин релігійної онтології, на яких тримається християнська мораль. Коли падає в свідомості і ця основа, а релігія прирівнюється до моралі, сама мораль перестає бути живою і життєвим піднесенням добра і стає зовнішніми правилами поведінки, які позбавлені зв'язків і тому випадковими. Це не моральне самовизначення, а фарисейська мораль, і доля її, звичайно, вирішена наперед. Логіка історії безсумнівно привела нас до дилеми: або відмовитися від останнього залишку християнства, "християнської моралі", або відмовитися від усього напряму попередньої антихристиянської культури і щиросердно визнати, що Бог, Якому ми погоджуємося приділити в собі і у своєму житті лише один куточок, а все інше залишаючи "ходящим по путям своим", вже не є в нашій свідомості Бог.

3. Неправда напряму недавньої культури була не в тому, що представники культури согрішили. Ми знаємо, "людина не може бути живою і не грішити". Ми наперед знаємо, що який би напрям не обрала культура майбутнього, кожен із нас буде і грішити, і падати, і навіть деколи відпадати від Бога. Ми знаємо також, що гріховне ствердження себе автономним проникає все наше їство і ризикує прослизнути в кожній нашій дії. Але головна неправда минулого напряму – у визнанні цього стану нашої сутності природним і тому – правильним. Таким чином, культура не тільки не перешкоджала гріху, але заморочувала совість, виправдовуючи автономію. Коли Лаплас дав Наполеону свою відому відповідь, чому в "Principia" Ньютона зустрічається Ім'я Боже, а в "La Mecanism" ні: "В мене немає потреби в цій гіпотезі", – Лаплас достатнім чином відобразив сам дух нової європейської культури. Дійсно, для неї Бог – не жива Постать, "без Якої не відбулося нічого, із того, що відбулося", не Істина, поза якою не існує ніякої істини, а тільки гіпотеза, якою залатують дірки нашого знання і загалом культури. Чим вища культура, тим менше в ній залишається місця для цієї гіпотези… Для культури нового часу Бог – тільки нестерпне абстрактне поняття, інша назва недосконалості нашої культури, і воно

тільки терпиться, оскільки культура фактично ще є недосконалою. Настав час припинити ошукувати себе прикладами особистого благочестя великих діячів культури і благочестям багатьох їх праць; час чітко усвідомити провідну ідею нової культури! Можуть бути прекрасними окремі обличчя і окремі їх досягнення; але в цілому, нова культура є хронічною хворобою повстання проти Бога. Не усвідомивши цього, неможливо змінити і напрямок культури.

4. Побудова культури визначається духовним законом, який був проголошений Самим Господом: "Де скарби ваші, там і серце ваше буде". Скарб – це духовна цінність, те, що визнаємо ми об'єктивним смислом і виправданням нашого життя. Серце на біблейській мові означає осередок всіх наших духовних сил і здібностей, вузол, який зав'язує нашу особистість. Спаситель говорить, що наша особистість, і, таким чином, всі її прояви, цілковито визначається нашим скарбом; так, наше пізнання визначається тим, що стверджується нам як істина – всупереч …кантівській філософії нового часу, згідно з якоою не Істина визначає нашу свідомість, а свідомість визначає Істину. Культури нового часу своїм проголошенням автономії людини встановили які "скарба"… – нас самих. Замість Бога був поставлений ідол, людина, яка самообожнила себе…

5. Ми так звикли вірити в культуру замість Бога, що більшості властива неспроможність відрізняти поняття культури і культури нашого часу… Історично таке ототожнення глибоко хибне, тому що культура мала і може мати різноманітну будову. Так, більшість культур, згідно з своєю етимології (cultura є те, що розвивається із cultus), було саме проростанням зерна релігії, гірчичним деревом, яке розрослося із насіння віри. Цей історичний факт охоче визнає майже кожен дослідник щодо всіх релігій, мабуть навіть щодо християнства, оскільки воно розглядається як історичний факт. Тільки християнству в наш час – наші сучасники відмовляють в життєво організуючій силі… Коли чуєш численні сучасні вчення, які начебто співчувають християнству, але які відкрито проголошують безсилля християнства і нездатність його розростися в дерево життя, необхідність… поступитися перед самодостатніми діяльностями "по стихіям світу цього" – охоплює глибокий морок і туга. Адже це набагато безрадісніше, ніж прямий виклик войовничого безбожжя, яке ненавидить, а значить визнає певну силу. Такого роду богословські вчення – поминки по християнству, коли вже пройшов запал боротьби і

можна навіть по знищеному супротивнику сказати похвальне слово. Ці вчення, вихваляючи християнство, і разом з тим не даючи йому ніякої сфери життя, знищують його і як наш внутрішній стан: адже якщо християнство виганяється зівсюди на тій підставі, що скрізь панують свої, чужі духовності, порядки світу цього, своя автономія, то не інакше доводиться говорити і про наше духовне життя, яке також підпорядковане своїм законам, також автономному і яке не залишає в собі місця для благодаті. Якщо світ скрізь автономний, це означає – він сам в собі абсолютно сталий, є сам – Бог.

6. "Не можете служити Богу і мамоні". Віра в Бога не припускає віри в самодостатній світ і визнає "світ" не сутністю, а тільки станом. Якщо в нас є хоч блищик віри у Христа, ми не можемо не усвідомлювати, що "проходитm образ світу цього" і силою Христовою перетворюється в образ Христа. Цей образ Христа є передовсім дієвим початоком релігії християнської, потім – християнською культурою, нарешті – освяченою природою. Всі сфери життя: мистецтво, філософія, наука, політика, економіка і т. д. – не можуть бути визнаними самодостатніми сутностями і суть тільки образи, які дійсно складаються по світу цьому, але тільки тоді і постільки, коли і поскільки культура взагалі функціонує по образу Христа. Якщо в сфері культури ми не с Христом, то ми неминуче – проти Христа, через те що в житті немає і не може бути нейтралітету по відношенню до Бога. Християнство не може бути пасивним по відношенню до світу і брати з нього будь-що… Дух не може бути пасивним: він може все взяти і всім скористатися, але не інакше, як перетворивши по Христову образу. Західне християнство часу барокко припустило суттєву помилку, коли спробувало внести в себе шматки антихристиянської культури і, не одухотворивши їх внутрішньо, прикрасити ззовні лаком благочестя, або підфарбувавши під тон церковності. Наукова і культурна діяльність ієзуїтів може заслуговувати на глибоку повагу по своєму задуму – дати християнству християнську культуру. Але вона глибоко помилкова, так як це не справжня будівля, а виставкові павільйони…: таку лже-культуру можна будувати тільки для… не вдумливих новачків, але ні в якому разі для власного застосування.

Сучасній людині необхідна християнська культура, не бутафорія, а правдива, дійсно по Христу і справжня культура. У всякому разі кожному необхідно щиро визначитися, чи хоче він і чи вважає можливою таку. Якщо

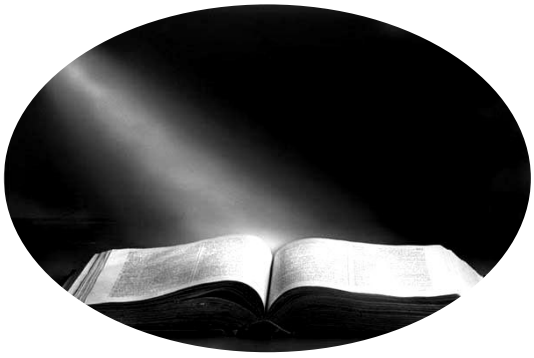
ні, тоді нема чого говорити про християнство і заморочувати себе та інших туманними надіями на незбутнє…

9. Напіввіра, яка боїться впасти в повне безвіря, лякливо хватається за форми релігійного життя і, не здатна побачити в них викристалізовані явища Духа й Істини, вважає їх нормами юридичного законодавства. Вона відноситься до них поверхово і дорожить ними не як вікнами, що дають Світло Христове, а як умовні вимоги зовнішнього авторитету. Християнська свідомість знає, що канони церковні не випадкові і пропонуються Церквою як сприятлива умова спасіння; це – правило і норма здорового духовного життя християнського суспільства. Але християнській свідомості завжди зрозуміло, що приписи духовної гігієни можуть бути, в певних умовах, замінені іншими: дотримання церковних вимог по внутрішній їх суті – сприяти спасінню – деколи може привести до недотримання їх по букві, як і дотримання по букві може суперечити духовній їх суті.

В антиномії закону і свободи, яка утворює тканину Нового Заповіту, ні один із термінів не повинне бути послабленим… Ми повинні зрозуміти форми релігійного життя саме як виявлення життя, розшифрувати ці ієрогліфи соборного розуму Вселенської Церкви і засвоїти собі їх, як вираження розуму Христового. Тоді нам стане зрозуміло, що вони написані в напучення нам Єдиним Законодавцем, що вони не можуть бути зміненими довільно і одночасно… Ворожість віросповідань до цих священних символів інших віросповідань спирається на недуховний підхід до символів. А чи не є недуховний підхід до духовного грубою помилкою? І чи не веде він до небезпечного невігластва?...

(Бодак В., Ткаченко О. Релігієзнавство: навчально-методичний комплекс: Навчальний посібник. – Дрогобич: Редакційно-видавничий відділ ДДПУ ім. Івана Франка, 2012. – 216 с.)

ЗАМІСТЬ ПІСЛЯМОВИ



БАТІЩЕВ ГЕНРІХ СТЕПАНОВИЧ

ВМІЄ СПІЛКУВАТИСЯ

* * *

Вміє спілкуватися – хто уважний до інших:
хто живе в *домінантості* на друзів своїх –
і ближніх, і далеких, і незнайомих,
і обране ціложиттєве Служіння перетворює
на щогодинне *мале* добродіяння,
а з нього й складається благо загальне;
хто, чуйно готовий до поклику будь-кого,
вкладає себе в добротурботливі вчинки,
ненав'язливо пособляє, підтримує
і простою користю, і співчутливою увагою,
і націлюючим пориванням духу.
Але спілкувальник не той, хто метушиться,
потопаючи в морі житєйському звабному,
а до себе самого не уважний і некритичний,
і заполонив свій час і простір
надмірною *активністю-на-зовні*,
як повсюдний фахівець у чужих справах,
котрий втрутливо критиканствує про все,
а сам крутиться в автоматизмі звичок.

Адже в сутолоці контактів численних
не лишається місця для жодного вчинку,
сповненого спілкування навзаєм:
зростаюча кількість знецінює якість,
пусті знаки і зовнішні дотикання
підмінюють внутрішню співпричетність,
клопоти кваплять і часу немає
для над-часової глибинної зустрічі.
Спілкуватися вміє воістину той,
хто викликає бодай у собі самому
всю осягненну цілісність свого буття
до максимальної повноти присутності,
хто мужньо стрічає сувору правду
свого талану, не лукавить із долею.
Ти ж бо, всупереч усім рольовим маскам,
зрікся хитрощів – способів *здаватися*
заради мудрого мистецтва – просто *бути,*
і здатен відкритись безмежно щиро,
являючи себе в буття повноті:
знаного собі і незнаного,
і сущого, і яким можеш бути, –
у всій загадковій невичерпності.
Бо тоді воістину зустрічаєшся з іншими,
коли перш зустрічаєшся *із собою справжнім*.

*** * ***

Вміє спілкуватися –хто причетний до *всіх:*
хто вбачає в подібних собі та в інакших
можливість самому *бути кожним* іх них –
у достойніших – себе грядущого,
у пропащих – докір собі недостойному,
і зазнає *спільної вини* за кожен гріх,
безлад і лихо цього хворого світу,
а тому, щомиті відповідально свідомий того,

яким саме станом своїм заражає інших;
хто збувся в душі геть усього дорешти,
що не було б співпричетне до інших:
такий ти увесь – у становленні сущий,
зітканий узами *сутнісної взаємності*,
відкритий до нежданого її розпоширення,
і ти *довіряєш себе* не тілько колу вузькому,
а всім Діалектиці Безміру вірним:
і меншим, і великим, і найбільшим
без винятків ачи умовностей,
і тобі невідоме ніяке *приятельство*,
засноване на втіхах і лестощах,
угодах-поступках і звабах взаємополонення,
а відоме тільки безкорисливе *братство*
в суворій правді, співстраждальній радості –
братство всіх, у кому не згасла іскра вірності
Безмежній Діалектиці Універсуму.

*** * ***

Вміє спілкуватися – здатний усамітнюватись
і знаходити в тиші чистої німотності
зовсім не провалля в глухоту самоти,
зовсім не замкненість одинака-своєміра
і не саморозчинення в безсуб'єктних стихіях,
але максимальне й найтонше дослуховування
особистісно глибинного буття всіх:
братерську зрідненість з іншими й кожним
(і з нетутешніми, не теперішніми, інакшими),
що єднає понад минущого тлін,
материзну спільного першопоходження,
яка джерелює і живить усіх даруваннями,
а також Підсумок і Адресат абсолютний,
отже і взаємо-буття перед лицем
Діалектики Універсуму, що всіх обіймає.

Твоє спілкування дедалі глибшає
разом з *домінантністю* на Абсолютному.
Саме цю незглибінь співпричетності
й безумовно посутніх взаємин,
саме цю таємницю зрідненності всіх
ти приносиш із тиші Вищого Спілкування
в повзуччя тутешніх зустрічей ближніх.
Отоді недаремне світло горішнє
осява неповторні обличчя
як дарунок і злука Спільноти.
Істинно зустрічається з будь-ким
і навіть з самим собою тільки той,
хто зустрічається з Нескінченністю.
І кожний подих тоді просякнутий
спілкуванням всеосяжним і животворним.

БАГАТИЙ

*** * ***

Багатий – хто не шукає для себе збагачення
у сфері корисливих інтересів і вигод,
осібних чи групових чи вселюдських,
бо все *привласненне – це світ своємірності*;
ієрархія *засобів*, органів, сил;
якщо ж їх, другорядних зводять у мету,
або надають і їм право і голос
чинити спротив голосу совісті,
то дюдина обертає себе на слугу своїх слуг,
на *засіб для своїх засобів,*
і на скільки вона підкоряється їм,
настільки вони витісняють із неї душу і дух
і підміняють особистісне життя
існуванням *псевдо-я;*
але тільки той насправді багатий,
хто все підпорядкував ціннотам

і ніколи не зрадить своїй вірності їм
хоч би за яку хоч найбільшу корисить,
хоч би за яку силу чи перевагу,
хто присвятив усе минуше
ціннісному устремлінню до Неминущого,
хто кожний крок, торуючи долю,
кожну думку і теплий подих
спрямував до Вічно Живого,
а все інертне в собі й своємірне,
все не спрямоване, зашкарубле, ледаче
вважає за чуже в собі справжньому,
за те негідне, що треба його подолати
заради торжества Неминущого
і заради в-Ньому-буття воістину самим собою.

*** * ***

Багатий – не той, хто прагне свого:
хто устремління догматично обмежив
обраною раз і назавжди метою,
держачись незмінного напряму,
ще й вбачає в цьому свою перевагу
довічно забезпечену й гарантовану;
хто звичку накопичувати й привласнювати
накидає сфері над-корисних надбань
і навіть знання, красу і добро
збирає, мов у торбу власної погорди,
аби самопіднестися, вихвалятися,
милуватися собою і втішатися;
хто навіть на здобутки спілкування
сміє накладати тавро власності
і вибирає корисне суто для своїх,
підміняючи *єднання – роз'єднанням*
і нехтуючи інакшими як негодящими,
а символи співпричетності всіх до кожного

перекручує в символи нетерпимості
і дар високого гарту духовного
зазіхає *монополізувати* суто для своїх;
але тільки той багатий, хто завше шукає:
невгамно прагне ще збагатитися
світлом оновлення від святості цінностей,
хто їх сприймає не як абстракції,
не лише як безконечно далекі ідеали,
а також як уособлені конкретно,
як здійснювані повнокровно *особистісно*
в наочному досвіді невимовно *близьких* –
кого ти обрав через щиру любов,
через довіру, надію і вірність
як безмежно дорогі *авторитети*,
з котрими невіддільне життя аж до скону.
Отож ти шукаєш[137] разом із ними,
весь спілкувально відкритий незнаному,
дожидаючи *з'яви нових спрямувань*,
що їх успадковуєш і *твориш в собі*, –
отак щоразу відроджуєш і збагачуєш
довір'я, вірність й посвяту цінностям
у злуці, що понад земне родичання.
Оцим *спілкуванням ти багатий найбільше*:
воно ж бо приносить досвід рятівний
як вдосконалюватися в Путництві.
Ти Друзів сприймаєш уже не обмежено
тим, що вони – лиш *можливі для тебе*,
коли себе ставиш на їхнє місце
згідно міри свого спрямування,
але сам прямуєш назустріч відкрито –
як *можливий для кожного з них*,
коли б вони себе поставили на твоє місце

[137] В оригіналі – "искательствуешь".

і принесли в тебе свої устремління, –
отож виміряєш себе *їх* мірилами,
їхнім Прикладом ще Вищого Служіння,
ще більшої надійності, вірності і любові.
* * *
Багатий – хто збувся привласнювального я,
хто вирвав із себе останній корінь
своєцентризму і власництва,
своємір'я і першості –
особистої, групової чи вселюдської,
хто не тільки не вторгається у світ зовнішній
з домаганням бути Мірилом Усім Речам,
але і всередині себе не приховує нічого,
що спонукало б до такої претензії.
Такий ти – хто дарує кожному стрічному
найбільшу свободу – бути собою самим.
Такий ти – охоронець власної міри кожного,
вмілий дотримуватися вірно
зустрічних інакших мірил:
хто відрікся від свого,
той одержує все!
Отак ти набуваєш щораз глибшої злуки
з безмірним Надбагатством Універсуму –
і явленим, і до часу прихованим,
і сущим у бутті, і сущим віртуально,
отже не вичерпуваним ніяким буттям, –
злуки з Безмежною Діалектикою,
що всіх пронизує і обіймає.
Її плином і вдачею ти багатий
через узаємоспілкування з твоїми Друзями,
разом з ким і завдяки кому
ти стаєш Її *спів-робітником,*
Її *спів-творцем*, дедалі вірнішим.

ВІРНИЙ

* * *

Вірний істині – не той, хто вірує в неї
як в однозначну, одну-єдину.
І красі вірний не той, хто відає
одну єдино можливу красу.
І добру вірний не той, хто виключає
будь-яке інакше добро,
відмінне від звичного йому.
Бо той, хто висуває свою вартість-святиню
як єдину і виняткову,
тим самим підносить її над світом
і зводить в абсолютне мірило,
і засліплює себе до кожного іншого
та самого себе заповітного,
і *фанатично* насаджує *одноманітність*,
і відкидає *путі-дороги* інакші,
і обертає свою вірність святині
на згубу для всіх інакших
і для себе самого глибинного.

* * *

Вірний святиням істини, добра і краси
не той, хто подрібнює кожну з них
на безліч загублених одну одною окремостей
і насаджує *атомістичний плюралізм* –
збайдужілість всіх до всіх і відчуженість.
Бо якщо порізнити всіх
і холодно терпіти одне одного
і зачинитися кожному в собі,
то загасне світло *взаємнісного* буття кожного
переткане узами чистої спілкувальності всіх.
Розрив спів-причетності цінностей
підмінює багатоликість – хаосом,

руйнівним для гармонії всіх і для кожного.

* * *

Вірний істині, і добру, і красі
той хто здійснює їх у взаємності
єдино-багатоликій і поліфонічній, –
як живі сузір'я святинь,
що ллють світло всім на Універсальнім Путі,
яким кожний простує унікально-творчо.
Ти зростаєш у вірності твоїм святиням
і *вчишся* поважати рівною мірою інакші,
бо в них – не менш коштовний досвід
Путництва.
Через поліфонію особистісних вартостей
ти набуваєш дедалі твердішої вірності
всій Безначальній і Безкінечній
завжди саморозкритій *Надгармонії*,
вона ж бо і є Безмежна Діалектика Універсуму.

ГАРМОНІЙНИЙ

* * *

Гармонійний, хто творить у собі гармоню
всупереч силам дисгармонізації,
всупереч тяжко хворому світу тутешньому.
Він – вільний серед рабів обмеженості,
він – відповідальний серед невідповідальних,
він – вміє спілкуватися серед роз'єднаних і
псевдо товариських,
він – надійний серед ненадійних,
він – вірний серед невірних і псевдо вірних,
він – спрямований до досконалості серед
не-спрямованих
він – сердечний серед безсердечних.
Але не спрямовані не приймають його прикладу
і виштовхують його в сферу для них *потойбічну,*

і спотворюють кожний поданий знак,
до них мовлене слово
відповідно до спотвореного світу тутешнього.
Тим самим вони пошкоджують
навіть ту гармонію, що від себе відштовхнули,
бо вона лиш тоді є гармонія *справжня*,
коли всіх уміщає і зцілює всіх.

* * *

Гармонійний – хто *офірує* своєю гармонійністю
заради близькості до дисгармонійних
і бере на себе тягар їм долею суджений
з усіма мерзотами і стражданнями
і стає зовсім поряд – рівня *їм достоту,*
або разом з ним вони могли піднятися,
відгукнувшись на його життєвий *Приклад*,
і обуритися своє дисгармонійністю
і спрямуватися до Святої Гармонії,
створюваної для всіх.
Проте, якщо спрямований
бере на себе тягар надмірний,
це тягне його в похмуру безодню
руйнувань і мертвотного *хаосу*.

* * *

Гармонійний – тільки той воістину,
хто щоразу шукає унікальну *міру*
між утвердженням свого вдосконалення
всупереч опору інших
та офірою досконалості власною
заради цих самих інших.
Ти *знаходиш* таку міру правдиву
не інакше, як у Вищому Спілкуванні,
бо вона відповідає лиш тій Над гармонії,
що обіймає усі дисгармонії

живлющим ритмом безупинного діяння,
воно ж бо і є
Безмежна Діалектика універсуму.

Діяльний

*** * ***

Діяльний – не той, хто активний,
а в активності свавільний і своєцентричний –
хто бажає лишатись постійною величиною,
а світ м'яти як безгласний матеріал,
і на все накидає власне мірило,
щоб пристосувати до себе – завершеного.
А також не той, хто пасивно і покірно
пристосовується до натиску зовнішніх сил
і стає підпомагачем своє-центризму інших.
Тільки той діяльній, хто не хоче
ні панувати, ні рабувати,
а прагне служити, зростаючи в гідності,
універсальній спів-творчості взаємній,
себе вимірюючи мірою *зустрінутого,*
а зустрічається – настільки здатний –
з усім Універсамом Найбезмежнішим
і з кожним – як з *вісником* Універсуму.
Отож діяння – все по той бік
протилежності пасивного і активного,
змушеності і *свого* інтересу,
гетерономії та автономії,
однаково безвідповідальних і безсуб'єктних.
Щомиті діяння успадковує і втримує
даровані людині *можливості,*
позаяк можливості ці *примножує,*
а примножує тим, що занурююе їх у боріння
з повсякчас новими труднощами –

енігмами, що гранично важко їх позмагати,
і отак раз у раз відсуває щосили
вперед і вгору – межу для людини можливого.
Тільки в діянні і не інакше
ти зустрічаєш самого себе –
кращого і вищого
і через труднощі-енігми граничні
відкриваєш крок по крокові
свою невичерпну потенційну глибінь.
Якщо ж людина спада в не діяння
покірно-пасивно чи свавільно-активно,
то даровані їй можливості не зростають,
а знесилюються, занепадають і гинуть,
і людина вироджується в тінь самої себе,
і залишається від неї скінченна істота,
що уподібнює себе речі.

*** * ***

Діяльний – не той, хто продукує витвори-речі,
де зупиняється рук перетворення,
але той, хто за *допомогою* творів
або без їх посередництва
адресує іншим досвід праці самоздійснення
і преображення в кращого й вищого,
адресує себе – світ вчинків-ставлень
до дна відкритий назустріч усім.
Є дві сторони зруйнування взаємності:
пасивний тіка від спільноти
і себе викрадає в інших,
активний витісняє людину із іншого
і натомість нав’язує свавілля
свого псевдо-я, тобто самості.
Діяння ж – суть саме робота спілкувальності.
Отоді і в будь-якому творові

ти крізь нього зустрічаєш автора,
відроджуючи автора в собі самому.
Мовою вчинків-ставлень і не інакше
ти *відповідаєш* щомиті на заклики
всіх, хто адресував тобі своє життя,
поривання, устремління і творчість.
Відповідаючи їм, ти вчишся відповідати
на безмежний *ЗАКЛИК* Універсуму,
вчишся бути дедалі повнішою
і свідомо вдячнішою *ВІДПОВІДДЮ*.
Адресуючи себе кожному іншому
не як замкненому в тут-і-зараз,
а як унікально живому втіленню
Безмежного *АДРЕСАТА* Універсуму,
ти входиш глибше і глибше,
чим далі інтенсивніше і багатомірніше
у плин нескінченного *ЗУСТРІЧАННЯ* із Ним,
і тобі відкривається раз по раз виразніше,
КОМУ живеш ти життя своє, знане й незнане,
і *В КОМУ* знаходиш своє буття на-ТИ –
буття все інтимнішої взаємності
у дедалі Вищому Спілкуванні.
Якщо ж не стало нікому Відповіддю
і нікому не адресоване життя,
о, безглузде і спустошене,
воно вмирає всередині себе,
хоч би й за видимості його продовження…

*** * ***

Діяльний – хто будує долю свою
всіма доле творчими вчинками-ставленнями
і хто *перемагає долю* свою
в її наперед визначеності та інерції;
хто прокладає собі шлях великотрудної *історії*

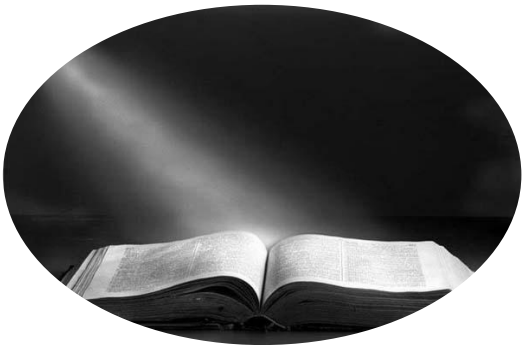
в історичній взаємності з іншими
і сходить крізь тимчасове і часове
до над-історичного і *неминущого*;
хто бере на плечі дедалі більший тягар
все важчих боргів людських
і завдяки цьому набуває
необтяженої боргами здатності до свободи;
хто вільно і щедро розширює
терен діянь, несучи допомогу,
і вправно знаходить найдоцільніший спосіб
щораз унікально зосередити сили.
Отак ти восходиш в *ІЄРАРХІЇ* діянь,
пересиляючись з рівня на рівень.
І коли ти стаєш гідним вищого,
тоді все *потрібне* у світі колишніх справ
обертається на щось уже більш *непотрібне,*
колишні засоби – на щось марне,
і тому кожний рівень грядущий,
поки ти не зійшов на нього,
здається всепоглинаючим *спокоєм* чистим.
Однак, для того, хто здобувся на сходженні,
він постає не як безтурботний,
не як гарантованість безризикова,
але як інакше життя, повне нових енігм
й набагато глибшої *творчості*,
де ніщо не буває уготованим,
а безперервно породжується наново.
На вже приготовлене сподіватись облудно,
Бо це затьмарює мудрий сенс
твойого безкрайного **ПУТНИЦТВА.**

(Генріх Батіщев Діалектичні рядки // Філософська і соціологічна думка. – 1993. – № 4. – С. 73–84. – переклад І. Мойсеєва)

НАВЧАЛЬНЕ ВИДАННЯ

Олександр Ткаченко

ФІЛОСОФІЯ



ХРЕСТОМАТІЯ

НАВЧАЛЬНИЙ ПОСІБНИК

Редакційно-видавничий відділ
Дрогобицького державного педагогічного університету ім. Івана Франка

Головний редактор
Ірина Невмержицька
Редактор
Іванна Біблий
Технічний редактор
Наталя Кізима
Коректор
Наталя Кізима

Здано до набору 25.04.2012 р. Підписано до друку 25.07.2012 р. Формат 60х90/16. Папір офсетний. Гарнітура Times. Наклад 300 прим. Ум. друк. арк. 40. Зам. 291.

Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. (Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи до державного реєстру видавців, виготівників і розповсюджувачів видавничої продукції ДК № 2155 від 12. 04. 2005 р.) 82100, Дрогобич, вул. І.Франка, 24, к.42, тел. 2 – 23 – 78.