Памфіл Д. Юркевич

ВИБРАНІ ТВОРИ

Ідея — Серце — Розум і досвід

Переклад з російського оригіналу

Степана Ярмуся

Колегія Св. Андрея в Вінніпезі

Вінніпег 1984 Канада

Pamphil D. Yurkevych

SELECTED WORKS

The Idea — The Heart — Reason and Experience

Translated from Russian original

by

Stephan Jarmus

ISBN 0-919927-24-6

Published by St. Andrew's College in Winnipeg

Winnipeg **1984** **Canada**

Памфіл Д. Юркевич

ВИБРАНІ ТВОРИ

Ідея — Серце — Розум і досвід

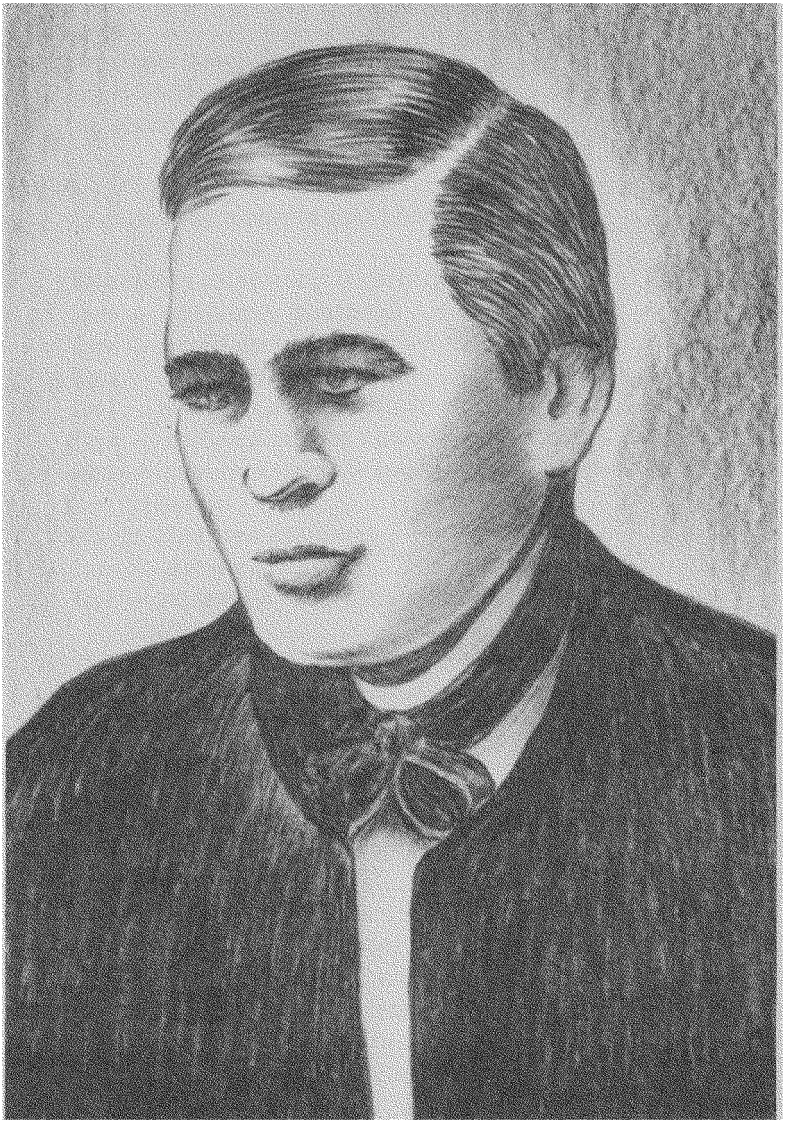
Переклад з російського оригіналу
Степана Ярмуся

diasporiana.org.ua

Колегія Св. Андрея в Вінніпезі

Вінніпег 1984 Канада

ЦЮ КНИЖКУ ВИДАЄТЬСЯ
ПРИ ЧАСТИННІЙ ДОПОМОЗІ
ФУНДАЦІЇ ім. ТАРАСА ШЕВЧЕНКА



Памфіл Д. Юркевич

ЗМІСТ

Ст.

Світлина Памфіла Даниловича Юркевича 5
Передмова 11
Памфіл Данилович Яркевич
(а) Короткі біографічні дані 13
(б) Хронологічні дані 13

ІДЕЯ
Дефінітивне поняття про ідею 19
Форми пізнання 21
Проблема свідомості й світосприймання 22
Ідея — проблема філософії 24
Ідея — необхідне припущення науки 26
Ідея — основа явищ 29
Ідеї — вічні духові первні світу 31
Ідея — це божественне і розумне в космосі 32
Ідея — основа всього безсмертного, прекрасного і дійсного 34
Наука Платона про ідею — неповна 36
Ідея — форма предмету 38
Бог — не ідея, а самоусвідомлення, безумовна мисль і дійсність 39
Протиріччя між Платоном і Аристотелем 40
Філософія нових часів і проблема перед-досвідних ідей 41
Критика припущень картезіянської філософії 42
Місце світу — Бог 45
Ідеї, сущність світу, субстанції 46
Буття і дух. Вселенна і монада 48
Чиста монада — Бог 49
Значення критики чистого розуму 51
Проблема матерії і форми пізнання 52
Критичний огляд нових навчань про ідею 53
Ідея, як діялектичний процес 56
Діялектичний процес і абсолютне. Процес ідеї 58
Логічна ідея. Загальна сущність ідеї 59
Ідея, як чисте буття, або — ніщо. Абстрактність ідеї 60
Деякі критичні зіставлення 62
Кінцеві висновки і вияснення 66
Труднощі філософії. Теософія, матеріялізм, ідеалізм .....
Наше найсуттєвіше 70

СЕРЦЕ

I. "Серце" в розумінні авторів Священного Писання
Вступ 75
Істотність "серця" 75
Важливість навчань Священних Авторів 78
"Серце" і "голова" людини 79
"Голова" й "обличчя" людини в Священному Писанні 80
Біблійне навчання і наука 81
Глибша істотність душі 82
Сущність душі — не в мисленні 83
Свідома діяльність душі і мозок 83
Факти фізіології біблійній науці не перечать 85
Орган душі — все тіло людини 86
Мислення — це не глибина серця 87
Істотність душі — недоступна 88
Дерево пізнання — не дерево життя. Вартість переживань і знання 89
Повільність розуму 90
Удаваний і дійсний стан людини 91
Проблема автономії розуму 91
Психологія і сутність людської душі 92
Особистість і її конкретність 93
Недотягнення містицизму 94
II. Практичні застосування
Особистість — ніякому механізмові не підлягає 96
Проблема причинності духового життя й релігійної свідомості 97
Джерело моральних явищ — богоподібність людини ... 99
Ослаблення серця. Необхідність Благодатті 100
Юридичне і моральне в ділах правди 100
Закони справедливості 101
Моральне — не без подвигу 102
Проблема законодавства 102
III. Кінцеві завваги
Законодавство і сила спокуси (випробування характеру) 104
Моральна діяльність. Олива любові і її світильник 105
Голос совісті 106
Горіння любов'ю до ближнього 106
Заключення 107

РОЗУМ І ДОСВІД

Вступ
Деякі завваги й означення 111
Панівні світоглядові переконання 112
Предмет даної праці 113
Наука Платона про розум
Загальний людський змисл й ідеї 114
Пояснення до діялогу Сократа з Теететом 116
Людське слово й ідеї 118
Форма абстрактного мислення й ідеї 120
Відкриття вищої сущності речей і ідеї
Буття речей 128
Субстанціяльність ідеї 129
Ідея добра (трансцендентне), to agathon 131
Формальна якість ідеї 132
Ідеї — відкриття сущності речей 134
Дві епохи в напрямі наук
Вплив платонівської мислі на розвиток науки 136
Новий напрям — критика чистого розуму 138
Наука про досвід
Kritik der reinen Vernunft 140
Явища й уявлення 141
Кантові функції суб'єкта (досвід) 143
Сумісність неоднородного — уявна 144
Критика й пояснення
Кантові функції пізнаючого суб'єкта 146
Основи розходжень між Платоном і Кантом 147
Недотягнення Канта 148
Наслідки Кантових заключень 150
Поправки до Канта 151
Навчання про схеми 153
Індуктивна й дедуктивна методи 154
Насвітлення становища Канта 155
Насвітлення становища Платона 157
Хибність Кантового навчання про досвід 160
Післямова 165

ПЕРЕДМОВА

Памфілом Д. Юркевичем і його філософією повинна займатися українська наука й українські науковці; але це можливе лише там, де на це є політична й академічна свобода та фізична спроможність. В Україні ця справа є неможливою з причин політичного невільництва, а також ідеологічного спротиву по відношенні до ідеалістичної філософії, представником якої був П.Д. Юркевич. Лише українська наука вільного світу може щось в цій ділянці зробити; але крім свободи на таке зайняття, в представників її рідко коли буває привілей і фізична можливість на такий почин.

У такій то ситуації є ми з науковою спадщиною одного з найкращих наших філософів — Памфіла Даниловича Юркевича. Крім того, досі ми не змогли ані відповідно вивчити її, ані належно оцінити. А філософське мислення Юркевича має для нас не тільки наукове й культурне, але й особливе національне значення. І то вже саме тому, що він був органічною частиною української духової істоти і що він мислив в контексті цієї сутності. Бо то вона оформлювала нашого філософа, духово окормлювала й увесь час проєктувала його в світ життя й високої мислі.

Крім деяких винятків, поки що, ми знаємо Юркевича і його філософське мислення тільки поверхово. Ми також захоплюємося ним лише поверхово (а може... інтуїтивно). На щось основніше й речевіше в нас не було ані необхідного наукового привілею, ані звичайного часу. Ось мій приклад: я зацікавився Юркевичем і його філософією понад десять років тому і тоді ж таки почав збирати його твори, що були видані Колеґією Св. Андрея щойно 1979 року. Але на закінчення українського перекладу трьох головніших з них треба було чекати других п'ять років. І це сталося можливим тільки тому, що два з них були виконані під час літніх вакацій. А такий процес дуже виразно позначується на самій якості праці, на що так легко звертають увагу критики.

Але добре і так. А крім того, треба з приємністю сказати, що якраз у час, коли дані три твори в українському перекладі здається до друку, до нас наспіла вістка, що ті самі твори в скорому часі будуть готові в інших перекладах: французький робиться в Монтреалі, Канада, а англійський — в Лондоні, Англія. При цьому підкреслюється, що обидва іншомовні переклади виконують українці-фахівці.

Даний, український, переклад реалізується й оце пропонується читачеві без жодних претенсій на фаховість проєкту,

або на філософську ерудичність його впорядкувача. Бо моє зайняття і одним і другим робиться лише з любові до української мислі, до науки та до української духовості, на тему якої недавно появилася моя скромна праця.* Поза те не претендується ні на що. Лише все робиться в надії, що скоро настане час, коли філософією Юркевича займуться українські фахівці-науковці. Правда, я радий і тим, що можу запропонувати українському читачеві Юркевичеве мислення хоч у формі цих трьох перекладів.

Щождо технічної праці над цим проєктом, то, крім самого перекладу, чимало уваги присвячено на те, щоб праці Юркевича поділити на коротші параґрафи (абзаци) та на виділення підзаголовків для окремих розділів; це зроблено для кращої орієнтації в матеріялі і в його змісті. Крім кількох підзаголовків у трактаті „Розум і досвід", Юркевич ніде своїх праць підзаголовками не позначував.

Колеґія Св. Андрея,
травень, 1984 року. *С. Ярмусь.*

* Степан Ярмусь, *Духовість українського народу — Короткий орієнтаційний нарис*, Інститут Дослідів Волині, Вінніпег, 1983.

ПАМФІЛ ДАНИЛОВИЧ ЮРКЕВИЧ
(1826 — 1874)

*(а) Короткі біографічні дані**

Памфіл Данилович Юркевич, син православного священика, українець, народився 16 лютого 1826 р. на Полтавщині, в центральній Україні. Початкову школу він закінчив в родинному місті, а середню — гуманістичну й богословську — в Полтавській Духовній Семінарії (Семінарія — шість років навчання). 1847 р. Юркевич вступив на студії в Київську Духовну Академію, які закінчив 1851 р. Того ж року він був призначений на катедру філософії в Київській Академії, а 1852 р. здобув науковий ступінь магістра. В той час Юркевич виявився найбільш кваліфікованим викладачем філософії в Російській Імперії. Скоро, за досягнення, він був визнаний Бакалавром Академії, а 1853 р. його було вшановано спеціяльною грамотою Священного Синоду. 1854 року Юркевич був назначений на становище асистента інспектора Академії, але за два роки він з того становища звільнився, і з 1857 р., крім філософії, став викладачем німецької мови. 1861 р. Юркевич був повищений до стану Ординарного професора і того ж року, рішенням Міністерства Освіти, його було перенесено до Московського університету на катедру професора філософії. Там, крім філософії, він викладав педагогіку в Учительській Семінарії, а також давав публічні виклади про матеріялізм. 1869 р. Юркевича було назначено на становище Декана Історично-філологічного факультету, і на цьому становищі він був до своєї передчасної смерти, що наспіла в Москві, 4 жовтня 1874 року. Дружина Юркевича, з якою він одружився в Києві 1856 р., по довгій недузі померла в Криму, рік перед смертю свого мужа. П. Д. Юркевич прожив 48 років.

(б) Хронологічні дані

Юркевич почав свою професорську кар'єру 1851 р. в Києві, і київський період його діяльности був найбільш продуктивним. Цьому, правдоподібно, сприяла рідна українська атмосфера, в якій філософ народився й оформлював свій світогляд. Юркевич написав і опублікував дві книжки на теми педагогічні, а решту

---

* Ці біографічні дані передруковується з моєї вступної статті до першої збірки творів Юркевича, виданої Колегією Св. Андрея в Вінніпезі 1979 року.

своєї інтелектуальної діяльности присвятив проблемам філософії; він залишив готовий манускрипт Метафізика, але доля цієї праці невідома. Він був автором декілька інших праць; в нашій збірці його творів, опублікованій Колеґією Св. Андрея 1979 р., включено слідуючі твори Юркевича (подаємо їх ориґінальні назви, а також назви й числа тих публікацій, в яких вони були надруковані):

„Ідея", *Журналъ Министерства Народнаго Просвѣщенія,* (1859, X-XI).;

„Сердце и его значеніе въ духовной жизни человѣка, по ученію Слова Божія", *Труды Кіевской Духовной Академіи,* (1860, I). Далі це джерело подається скорочено: *Труды...*

„Изъ науки о человѣческомъ духѣ", *Труды...* (1860, III);

„Матеріализмъ и задачи философіи", *Журналъ Министерства Народного Просвѣщенія,* (1860, III);

„Миръ съ ближними, какъ условіе христіанскаго общежитія", *Труды...* (1861, III);

„По поводу статей богословскаго содержанія, помѣщеныхъ въ Философскомъ Лексиконѣ", *Труды...* (1861, I, II);

„Доказательства бытія Божія", *Труды...* (1861, III, IV, V);

„Языкъ физіологовъ и психологовъ", *Русскій Вѣстникъ,* (1862, IV, V, VI, VIII);

„Разумъ по ученію Платона и опытъ по ученію Канта", *Московскія Университетскія Извѣстія,* (1865/6, V);

„Игра подспудныхъ силъ", *Русскій Вѣстникъ* (1870, IV).

У нашій збірці немає слідуючих публікацій Юркевича:

Чтенія о воспитаніи, (Москва, 1865, IV — 272);
Курсъ общей педагогики, (Москва, 1869, XV — 404).

Тут треба зробити ще слідуючу заввагу:

Всі вищезгадані твори Юркевича були написані й опубліковані російською, а не його рідною українською мовою, бо в той час інакше й не могло бути. Всі свої твори Юркевич друкував в офіційних виданнях, отже вони мусіли бути в російській мові, інакше вони не могли появитися.* Памфіл Юркевич — типовий український мислитель, — згідно із заввагою В. Соловйова, — ніяким вийнятком не міг бути; він, як і багато його сучасників

українців, мусів писати по-російському, і більшість його творів ще тільки очікують українського перекладача. В дану нашу збірку включено переклади трьох головніших творів Юркевича: „Ідея", „Серце" і „Розум і досвід".

---

* За часу Юркевича було видано Імператорський наказ, „Валуєвський указ", згідно з яким усі українські видання були заборонені (за винятком деяких приватних праць, що підлягали цензурі) і в якому було проголошено, що „української мови не було ніколи, її нема тепер, і ніколи не може бути".

ІДЕЯ

ДЕФІНІТИВНЕ ПОНЯТТЯ ПРО ІДЕЮ

Слово ідея — грецьке; idea від idein, чи eidos від eideo — означає образ, або форму. В цьому буквальному значенні воно зустрічається в грецького філософа Анаксагора, який досвітовим частинам матерії приписував деяку організацію, вигляд чи ідею. Якщо Платон вживає це слово в значенні переносному і розуміє під ним поняття з особливими вищими якостями, які ми постараємося насвітлити нижче, — то в цьому слововираженні ми можемо бачити як деякі особливості грецького духа і грецького світогляду, так і частково характеристичну рису платонівського мислення.

Платонівський чи взагалі художній дух греків не відокремлював думки від того образу, яким вона супроводиться в нашому усвідомленні. Як мислення — це щось безпосередньо розмовляюче або діялектичне, так спокійна думка, замкнена в завершеному понятті, є заразом образом, що попереджує сприймання духа. Внаслідок такого наставлення грецький дух розглядав гармонійну побудову речей, співмірність їх елементів, а заразом вигляд і форму речей, як сторону, що видається в явищах і є більш дійсною в порівнянні з тими елементами, які являються загальною матерією космосу. І коли Платон перейшов від сприймання світу почуттєвого до признання і пізнання світу надчуттєвого, то й той світ відкривався пізнанню філософа, як царина форм, образів і первообразів, у яких царить (панує — С.Я.) правильність, гармонія та одність. Тому, ідея, в якій давався для мислення той вищий світ чи тільки якась частина його, сприймалася розумом точно так, як очима бачиться виявлення ідей, чи чуттєвих предметів.

Мисленням є нагадування духом того, що він збагав (прозрівав — С.Я.) колись, ще в своєму досвітовому існуванні. Тому поняття, яке виникає в мисленні — це предмет, що його пізнається розумом, як духовним зором. Психічні явища мислення і розуміння грек робив наглядними й досягальними в представленнях розмови і бачення.

Особливості й відтінки, які означуються словом ідея в різних системах філософії — одним загальним означенням не легко охопити. Коли ми залишимо ті висловлення, в яких глибоке значення ідеї зводилося до простого емпіричного зображення, — ті висловлення, з якими ми зустрічаємося в англійській і французькій філософії минулого (18-го — С.Я.) століття, — то ідея у відміну від поняття і в незалежному значенні, вживається переважно там, де думка підноситься понад механічний бік предмету і прозріває (вглядує — С.Я.) в його розумну й одиничну

сущність. Так ми говоримо про ідею художнього твору, розуміючи під ідеєю ту одиничну, нероздільну і цілісну думку художника, з якої, як із живої сили і творчої сущності, зродився, розвинувся і зорганізувався в прекасне ціле його твір і яка-то думка, вже тим самим проходить по всіх частинах його твору, світиться і дише в них, зв'язує їх і оживляє.

Коли ж, одначе, ми станемо вивчати художню поему пофілософському, досліджуючи корені слів, граматичну будову й пов'язання пропозицій і т.ін., то в такому випадкові не можемо говорити про ідею твору тому, що граматичні форми мови існували перед працею поета, як готовий механізм, у якому може бути висловлена і кожна інша ідея; хоч, з другого боку, і сам механізм підпорядковується силі та впливові ідеї й виражає її особливості з більшою чи меншою точністю.

Далі, ми кажемо, що маємо поняття про лінію, коло, паралелі і т.п., але не про ідею; це тому, що лінії, коло, паралелі, як і всі предмети геометричного пізнання — такі, що до них зовсім не можна примінити логічного і метафізичного розрізнення між внутрішним і зовнішним, сутністю і явищем, дійсною одністю і феноменальною множиною. Через те, ми не говоримо про ідею в природі, поскільки природа входить у метафізичне споглядання тому, що для такого споглядання вона відкривається, як безумовна зовнішність, у якій пункти не відзначаються один перед другим порівняльно вищою гідністю, чи більшою сутністю. Навпаки, ми говоримо про ідею там, де предмет, що став об'єктом нашого вивчення, розвивається із внутрішнього у зовнішне. Тому розвиток предмету припускає закон і тип, які ми пізнаємо в ідеї. Ми кажемо, що розвиток предмету є нормальним, чи не нормальним залежно від того, чи він відповідає ідеї, чи ні.

У насвітлених випадках ідея, очевидно, приймається не в якості психічного образу, що був би дійсним тільки в самих нас, а в значенні й гідності *об'єктивного* творця, який володіє виникненням і представленням явищ спостерігаючої нами дійсності. Тому ми, врешті, говоримо про ідею, де мислення, хоч і виходить поза межі досвіду, проте по внутрішній необхідності вважає себе об'єктивним, тобто — сумісним з тими предметами, які частково чи всеціло нашому почуттєвому спогляданню не підлягають. Звідси, є ідея вищої сущності, ідея людства як одного цілого, ідея світу як замкненної в собі повноти явищ внутрішнього і зовнішнього досвіду, ідея моральної діяльності, яка в своїй духовій чистоті нашому досвідові не підлягає і т.д.

Форми пізнання

Для кращої ясності ми можемо розрізнити різко-відмінні форми нашого пізнання: *зображення, поняття* й *ідею*. Представлення — тому, що воно стається внаслідок суб'єктивної асоціяції, набирає характеру цілковито випадкового образу, в якому відзеркалюється не так річ, як бачуча й відчуваюча цю річ людина, або в меншій мірі випадкове відношення людини до речі. Якщо вона має свою необхідність, то ця необхідність є *психічна*, суб'єктивно-зумовлена. В понятті ми маємо об'єктивне усвідомлення представленого нам явища; суб'єктивне свавільство в ньому виключається, а на його місце виступає усвідомлення співвідношення в елементах, які творять уявлення. В представленні ми визнаємо дійсним те, що має значення для споглядання; в понятті — те, що має значення для існування речі. Коли від уявлення, пізнаного в його необхідності, ми підносимося до пізнання його сутності, або якщо, дослідуючи далі *загальну* необхідність уявлення, ми знаходимо у ній і під нею необхідність *розумну*, що надає уявленню внутрішнього поєднання (одності — С.Я.), а душі — життя, — тоді ми переходимо від поняття до ідеї.

В представленні (зображенні) мислення і буття зустрічаються ніби випадково; представлення виявляє крайню розбіжність між думкою і предметом. У понятті мислення і буття хоч і необхідно пов'язуються, одначе вони порушуються — так би сказати —паралельно одне до одного. Тут мислення — це спокійний і безпристрасний обсерватор чи оглядач явища; воно пізнає й усвідомлює подію, що являється для нього чимсь чужим, або зовнішним і змістом, і формою.

В ідеї мислення і буття одне з одним збігаються; думка чи розум визнається об'єктивною сутністю речей; ідея пізнається, як основа, закон і норма явища; одним словом розум уважається дійсним, а дійсність — розумною. В представленні ми ще не виходимо з психічних обмежень у царину досвіду; в понятті ми двигаємося строго й означено в царині досвіду; в ідеї — виходимо поза межі досвіду.

Якщо представлення каже, чим є річ по відношенні до нас, або говорить про річ, як про наш особистий психічній стан; якщо поняття виявляє річ згідною з її дійсною, наявною природою, то ідея показує, чим є річ у її відношенні до безумовної основи явищ. Тому-то припущення ідеї означає переважно філософську точку погляду на предмети тому, що філософія хоче зрозуміти явища зовнішнього і внутрішнього досвіду в їх залежності від безумовної основи кожної дійсності.

В ідеї розум бачить внутрішній склад і стрій тих явищ, наявний і спостережливий бік яких пізнається за посередництвом поняття; у ній він схоплює явища, які в поняттях розсудку розпадаються на багато різнородних відтінків знання — в цілісному образі, в гармонії і повноті, як вирази однієї основи, як види і ступені одного безконечного життя.

Проблема свідомості й світосприймання

Таким чином, у визнанні ідеї філософія підноситься на висоту, до якої, виходить, наше звичайне усвідомлення непривичне і яка може виявитися для науки позитивної, якою особливо є природознавство: перш за все в ділянці людських побажань і необмежених стремлінь духа, ніж дійсних пізнань. Це заставляє нас запитати: На чому основується право філософії, як науки, вважати чи припускати ідею, як начало, що пояснює хід явищ нашій свідомості, а разом з тим основує й розвиває їх у дійсності?

Відповідаючи на це питання, ми могли б покликатися на те саме загально-людське усвідомлення, яке часто протиставлять вищим рухам філософії. Це усвідомлення не так-то рішуче заключається у межі досвіду і не так-то сильно пов'язується з поясненням явищ, згідно з їхніми емпіричними умовинами, щоб у ньому зовсім не було місця для ідеального світогляду і для відповідної йому практичної діяльності. Очевидно, людина в більшості визначається в своїй діяльності і в своєму пізнанні властивістю і характером оточуючих її явищ. Духова основа, в більшості випадків, являється в ній як щось несамостійне, залежне й набуваюче свої визначення із-зовні. І якщо нам пропонується розмірювати наші потреби і бажання з дійсністю, як правилом волі, перевіряти наші поняття і пізнання предметом, як критерієм істини, — то ці пропозиції не тільки мають достатню основу у властивостях нашого духа, не тільки оправдовуються життєвими інтересами, але й не стоять у необхідним протиріччі з вищими духовними стремліннями, як це можна було б уявляти з платоністичної точки погляду. Тому-то ледве чи людський дух повинен зраджувати згаданим вимогам емпіричного знання і відповідній йому діяльності, щоб виступати в характері діяча свобідного, який вище духовне законодавство знання і діяльності знаходить у собі. Як зерно в поступовому розвиткові дає плід, що в свою чергу дає зерно, так, можливо, людський дух у явищі і силою явища виховується до того духовного самоусвідомлення, яке носить у собі зародки чи основи всякого феноменального життя, яке виносить із себе не-феноменальні, незмінні закони,

щоб згідно з ними визначати приналежну його розумінню і діяльності царину явищ.

Коли ми кажемо: наш дійсний душевний стан, наші нахили, потягнення і бажання, як і вознішні явища, що викликали їх, незгідні з найчистішими вимогами морального закону, усвідомлення якого ми носимо в глибині нашого духа; коли ми кажемо: це явище, ця подія своїй ідеї не відповідає, що його розвиток стався неправильно і ненормально, — то в тих похідних висловах ідея припускається, як об'єктивне поняття, що не само визначається предметом, а навпаки, визначає предмет, вважається його законом і передумовою його правильного розвитку.

Психологія могла б доказати, що те, що ми вважаємо світом явищ, — відкривається перш за все нашому усвідомленню, як наш психічний стан, як переживаюча нами приємність чи скорбота, як приємне чи неприємне відчування. Коли ж, одначе, при одночасному діянні на нас з боку світу, ми усвідомлюємо цей світ, як щось протилежне нашому духові, як систему істот, підкорених ладові і законові, — то це, правдоподібно, доказує, що цей світ підкоряється духовому законодавстві самосвідомості раніше і ще перед тим, поки ми абстрагованим мисленням пробуємо показати в ньому присутність духових чи ідеальних сполучень.*) Так, що пояснення світу явищ з ідеї є простим продовженням того діла, що його звершує дух безперервно протягом свого дочасного розвитку. В кожному випадкові ідея — це факт вселюдського усвідомлення, — факт, необхідність якого також зрозуміла, як зрозумілим є непереборне стремління людського духа підноситися від чуттєвої сваволі до моральної свободи, від випадкових уявлень до неминучих пізнань, від емпірично-означеної свідомості до духового, наповненого не випадковим

---

*) З тих фактів, які ми маємо при цьому на увазі, Кант зробив висновок, що наші пізнання важливі суб'єктивно і не мають об'єктивної правди. Найглибша основа цього висновку полягала в науці тодішньої психології, згідно з якою дух вважався *свідомістю* і нічим більше. В такому припущенні загальні форми переконання (погляду — С.Я.) і пізнання необхідно треба було пояснювати, як дійство свідомості чи пізнаваючого суб'єкта — як пізнаваючого так, що ті діяння не мали жодного відношення до предмету, до пізнаваного явища. Але, очевидно, дух є чимсь більшим, ніж свідомість, ніж пізнаваюче дійство; він є існуючий предмет, реальна субстанція, яка своїм станом і дійством становить багато більше, ніж те, що може ввійти в свідомість. Свідомість не припускає законів знання безпосереднім, абсолютним актом, не витворює їх, а знаходить їх у дійсному об'єкті, в реально існуючому дусі. Цієї завваги вистачає на те, щоб побачити, що суб'єктивний ідеалізм з обгонорюваних нами фактів необхідно не випливає.

змістом самопізнання.

Два обговорюваних нами стани людського духа, — визначеність із-зовні і самовизначення, також припускають один одного, як припустимість і самодіяльність, як рух від явища до сущності і від сущності до явища, як перехід від окремого випадку до загального правила і навпаки.

Даремно ми намагалися б, в ім'я наукової точності і послідовності розділити ці члени одного цілісного людського світогляду; в живому і діючому дусі вони також нероздільні, як душа та тіло. Ідея відкривається в тілі і в крові, в життєвому взаємодійстві з тим середовищем, у якому людський дух виховується до усвідомлення його. Якщо в цьому положенні ідея затрачує деяку частину свого світла, то зате вона виступає в діючому дусі з тією життєвістю й енергією, яких бракує абстрактному усвідомленні ідеї в науці взагалі, а в філософії зокрема.

Ідея — проблема філософії

І так, якщо філософія намагається пояснити явища наочного чи розкриваючогося в нас світу з ідеї чи за посередництвом ідеї; якщо вона розглядає явища світу, як откровіння чи втілення думки; якщо для неї ідея є джерелом, основою, законом і типом розкриваючоїся дійсності, — то в цьому спрямуванні вона намагається пояснити й оснувати той світогляд, початки якого знаходяться в кожній людській душі, і який необхідно припускається релігійним і моральним життям людства.

Питання про основу та про ціль світу, про відношення світу і людини до Бога, — питання, рішення яких вимагає припущення ідеї, з непогасимою енергією турбують вселюдську свідомість перед і до всякої науки. Вони виникають у свідомості з необхідністю не тимчасового зацікавлення, але як завдання особисто-духовне, що стосується вічних потреб людства.

До того, поки ми свідомо спрямовуємо свою думку на рішення цих питань, вони вже вирішені в нашому дусі як-небудь —якщо не суворо-логічно, то завжди згідно з тими зацікавленнями, які хвилюють наше серце, — і світло, що випливає з одного рішення — як би воно не було потурбоване невірством і пристрастями людини, непомітно для нас самих освітлює і прикрашує наочну нам дійсність. Цим спрямованням вселюдської свідомості доказується право філософії на ідеальний світогляд; з того також виходить, що відкидання ідеї, як дійсної сили світу, поставило б науку в тяжкий і некорисний для неї розлад із загальними й непорушними вимогами людського духа.

Очевидно, філософія перш за все повинна бути *наукою*; а як

тяжко сполучити повноту вселюдської свідомості із суворістю й основаністю наукових висновків, то це доказує як історія філософії, яка у своїх вищих стремліннях виявляє вагання, неопределеність та наукову непереконливість, так і історія наук позитивних, які розвиваються тим рівномірніше, чим менше намагаються проникати в сутність речей і чим радніше обмежуються до царини досвіду.

Ця вигідність, з якою рухається думка в царині досвіду, нерідко доводила до припущення, що наука, в стислім значенні цього слова, не має ніякого відношення до ідеї, що її сила і гідність залежать від виключення ідеального моменту в розумінні явищ. Так людина, якої привички, нахили й потягнення, — внаслідок взірцевого душевного виховання, — безпосередньо гармонізуються з моральним законом, що для інших являється як віддалений, недійсний ідеал, — могла б переконувати нас, що вона не має ніякого відношення до того ідеального закону. Ми ж хочемо сказати, що сама проста можливість і дійсність науки припускає ідею, що в меншій мірі, цей продукт, що називається наукою, не може виникати із зіткнення механічних чинників.

Поки природознавство не досліджує, чим починається і чим закінчується досліджувана ним тканина явищ, до того часу воно може відсувати від себе представлення ідеї, щоб вивчати природу в її феноменальному потоці. Але вже в цій стисло-обмеженій сфері між невідомим початком і невідомим закінченням явищ ідея представляється, як джерело вияснююче, що подає світло дійсності, силою якого вона може бути видимою й доступною нашому розумінню. І коли ми рішаємося посуватися знанням суворо в царині досвіду, то цим рішенням ми відкидаємо не світло ідеї, яке завжди необхідне для пізнаючого духа, а ту темряву, яка відома під іменем абстракцій, фантастичних видумок та мрій.

Так, як у пізнанні явищ ми не можемо обійтися без нашого духа, без його форм і законів — без тих основ мислення, які пояснюють явища, то ми ніяк не могли б зрозуміти і зробити предметом науки явища зовсім безідеального, в усіх відношеннях чужого нашій мислі, або такого явища, яке давало б нам свої відкриття мовою нам чужою і не зрозумілою. Платон мав основу думати, що те, що не проникається ідеєю, — як завжди розпливаюче буття, буття не замкнуте, не зосереджене, не мислиме і непізнавальне, — не підлягає ні слові, ні виясненню, ані визначенню.

Кожне явище ми розбираємо і роз'яснюємо як невідому нам книгу. Якби так зовнішні форми явища, як букви і слова книги, не мали в собі ніякого сенсу, тобто — не розкладалися в порядку,

згідним з ідеєю, то таке явище залишалося б в усіх відношеннях чужим нашому усвідомленню й пізнанню; ми не маємо жодного уявлення про те, яким могло б бути відкриття, що посилалося б нам таким явищем.

Колись люди були послідовні, коли вони необхідність, не визначену мисленням та розумом, називали сліпою — тобто такою, в якій мислення не може знайтися, до якої воно не має доступу і якої воно не може ввести в свій світлий круг розуміння. Коли ж, з другого боку, необхідність, володіюча устроєм і ходом явищ природи, так легко і зручно переводиться у світ мислі, коли вона піддається розумінню духа, то це доказує, що в ній криється основа не постороння для духа, — основа, якій він також близький так, як і своєму власному ідеальному змістові.

Ідея — необхідне припущення науки

Ідея, як основа гармонії між мисленням і буттям, являється необхідним припущенням всякої науки. Очевидно, можна займатися наукою, не застановляючись над умовинами її можливості; *для того, щоб знати, не має потреби мати знання про саме знання.* В такому означеному наставленні до позитивного знання ми не можемо не завважувати тих останніх умовин, які уможливлюють саме явище знання, і які лежать в ідеї, як в поєднанні пізнаваного і пізнаючого. Тим не менше в істині, як спостерігачеві необхідно предявляється світ видимий, так істоті розумній необхідно відкривається світ розуму; всякий інший світ не був би відкриттям для нас, не був би пізнаний нами.

Ми пізнаємо той світ, який лежить перед нашим усвідомленням, як система явищ, незалежна від нашого духа, створена й зложена не нами. Ми відтворюємо реальні означення буття в ідеальних означеннях мислення. Та діяльність пізнаваючого духа була б ілюзією, або в меншій мірі заключала б у собі непояснювальне протиріччя, якщо б ідея, ідеальні зв'язки, ідеальний порядок не входили в систему світу, як передумови його життя й розвитку.

Кожна наука утверджується на припущенні, що ідеальний рух розуміючого мислення і реальний хід зрозумілих речей одне з одним сходяться. Без того припущення ми не мали б права зробити в царині досвіду жодного необхідного висновку; ми не могли б пояснити, чому наслідок, виведений з посилань ідеально, сходиться з подією, що в дійсності випливає з явищ, пізнаних у посиланнях. А в тім сила знання, як і можливість технічних винаходів, криється в цій спосібності людського духа творити з досвідів і спостережень необхідні мисленні висновки. Тільки в

школах виникають різні теорії про мислення, як суб'єктивний чи психічний процес. В дійсному пізнанні природи та в діяльності творчости і винаходу людина з життєвою необхідністю припускає й відкриває мислення, як силу чи предметну діяльність, яка має значення не для нас, але для об'єктивної натури речей; щоденні успіхи науки й мистецтва повно оправдують цю поведінку людини, яка пізнає і винаходить.

Згідно з тим, ми зустрічаємо в історії науки факт, що коли природознавство пробує розв'язати метафізичне питання про начало й основу явищ світу і думає при цьому вирішенні обмежитися представленням так званого *механічного процесу*, — то йому ніколи не вдасться уникнути тих категорій, якими припускається об'єктивне значення ідей; і так свідомо чи несвідомо природознавство кориться в цьому випадкові управляючому світлові ідеї. Для можливості пізнання взагалі ми повинні бути в стані розрізняти *істину* і *неправду* в наших уявленнях, *нормальне* і не *нормальне* в явищах природи, закономірність, визначення напряму і постійні привички в її діяльностях. Основа всіх тих категорій, без яких наука не мала б змісту, спочиває в представленні ідеї, а не механічного процесу.

Якщо ж, навпаки, деякі психологи намагаються пояснити всі форми, начала й основи людського мислення на основі психічних процесів, на основі взаємного притягання і змішування знизу-йдучих представлень, не допускаючи в мисленні основ чи ідей первісних, самобутніх, не виникаючих феноменально в характері пасивного продукту, — то таке суворомеханічне пояснення явищ мислення усуває всяке розмежування між правдою і помилкою, не дає можливості стверджувати дечого чи відкидати, — виключає всяке уявлення про правду тому, що форми мислення і самі мислі — поскільки вони залежать від необхідного психічного процесу, — не є ані правдивими, ані неправдивими. Всі вони мають, так би сказати, однакове право, тому що всі вони мають достаточну причину в попереджуваних їх умовинах механічного сполучення і взаємного тяжіння зображень.

Хто назве магнітне притягання, електричний тік в одному випадкові правдивим, а в другому неправдивим? Спіноза, найбільш послідовний представник механічного світогляду, мав повну підставу твердити, що душа людська — це *мислячий автомат*, у якому, як такому, було б недоречно припускати різницю правдивого і неправдивого, доброго і злого. І так, якщо нам говорять, якщо нам видають як істину, що механічний процес, який стається в царині первоначальних елементів природи — це перша й остання основа всіх явищ пізнавального нами світу, — то вже тим положенням, тим простим признанням істини, визнан-

ням її відмінності від протиставленого їй заблудження, пояснюється той механічний процес, як чинник, не підпорядкований ідеї. З відкриттям ідеї стається в цьому випадкові те саме, що сталося б з людиною, яка вговорювала б нас, що вона не може говорити.

Те, що сказано про природу душі, треба примінити взагалі до природи, тому що вищеподані завваги відносились безпосередньо до припущення технічного процесу, як одинокого й основного чинника явищ, в яку б там царину ті явища не входили. Погодімся, що природа в протиріччя не замотується, як наведена нами людина. Уявім собі, що в дійсності вона не говорить (не уявляє ідей); але якщо ми, спостерігачі природи, можемо завважити в неї цю недостачу, то тим уже припускається, що десь там ми завважили явище говору (явище ідеї), якого ми не завважуємо в природі, і що природа, не припускаючи цього явища, є чимсь неповним, не досконалим, з яким — як з ідеєю — порівнюємо феноменальну натуру, щоб зрозуміти, вивчити і оцінити вартість її явищ.

Скажемо без образів: якщо ми допускаємо різноманітність явищ нормальних і не нормальних, якщо ми завважуємо в природі загальну закономірність явищ і пізнаємо відхилення від цієї закономірності в окремих випадках, — то всі ті вирази (прояви), як і той об'єктивний зміст, якого ми пізнаємо в них, припускає підпорядковане значення механізму в пізнаваній нами дійсності. Механічний процес, як такий, рівнодушний до явищ нормальних і ненормальних; він не може оснувати в природі унапрямлень і привичок до постійного, визначеного і найбільш-добірного нею способу діяння.

Коли лікар відновляє здоров'я і належне функціонування пошкодженому тілесному органові, то в його діянні буває два роди пізнання: пізнання механічного процесу, яким стверджується здоровий і хворий стан органу, і пізнання відправлення (функції), призначення чи ідеї, якій не відповідає орган у його заіснувавшому положенні. Фізіолог знає складові частини, хемічні й фізичні сполучення в побудові селезінки так достатньо, як і склад кожного іншого тілесного органу. Все ж таки, поки йому не визначиться призначення селезінки в усій економії живого організму, поки не вирішиться питання відносно ідеї і цілі того органу, — доти фізіолог признається в невідповідності своїх досліджень та пізнань.

Отже, як ми не можемо твердити, що світло розуміння розпливається на явище тільки роз'єднаними проміннями аналізи пізнаючої частини явища, і не стається яскравішим від поодинокої ідеї, яка пояснює частини явища синтетично з його

повного й неподільного образу, — так ми не думаємо, щоб наука в стислім змислі не мала жодного відношення до ідеї, або щоб інтереси науки вимагали виключення, або відкидання ідеї при поясненні явищ.

Очевидно, щоб зрозуміти ідею поетичного твору, нам перш за все треба вивчити мову, якою він написаний і яка в цьому випадкові представляє механічний бік вивчаючого явища. Але коли після такого вивчення ми читаємо цей твір, то ми вже не можемо сказати, що кожна окрема його частина всеціло зрозуміла нам сама собою; таке розуміння частин розвивається в міру того, як ми охоплюємо їх у повному складі поеми. Коли ж наш розум просвітлюється усвідомленням повної ідеї твору, то з цієї висоти кидаються останні лучі світла на пізнані частини і тільки тепер ми осягаємо остаточний сенс частин поеми, тільки тепер нам стають зрозумілими раніше неясні особливості мови і слововживання поета і таким чином сам механізм явища опромінюється світлом ідеї.

Ідея — основа явищ

Неточність того образу, з яким ми хотіли б порівнювати розложений перед нами світ і способи вивчення його, полягає в тому, що наше пізнання світу — завжди часткове й неповне тому, що ми не встані прочитати дану поему від початку до кінця і в цей спосіб фактично пізнати світ як ціле, як щось єдине. Але цим услів'ям відсуваються тільки мнимі потягнення філософії пояснити всю повню явища на основі предложеної ідеї, а при тому простим діялектичним чи апріорним розкриттям її змісту. Проте тим не відкидається загально можливість класти ідею, як вистачальну основу явищ, внаслідок опитів і огляду в межах доступної нам дійсності. Наші пізнання в світі завжди будуть обмеженими; світогляд механічний й ідеальний однаково стверджуються органиченим числом доступних людині досвідів.

Ми ж запитуємо, чи нема в царині доступного нам досвіду таких явищ, достатня основа яких повинна бути вміщена в ідеї, а не в механічнім процесі; і чи нема таким чином можливостей і необхідності бачити в мисленні, в розумі дещо більше, ніж психічні, суб'єктивні форми людського духа; бачити в ньому основу діючу, що відкривається в звичайному світі? Коли ми знаємо механічну структуру музичного інструменту, то тим не доказується, що ми маємо виразне й повне уявлення про кожний атом і про всі ті фізичні чинники, які зумовлюють цю структуру. Проте це не перескажає нам пояснювати цю структуру, на основі призначення й ідеї інструменту; ми переконані, що вибір і роз-

міщення частин інструменту оприділяються його ідеєю. В свою чергу, ця ідея є ограниченим у собі світлом, яке просвічує нам тільки той частковий факт, а не центральне світило, яким освічувалася б уся відома нам і невідома вселенна. В цьому значенні, повторяємо, визнання ідеї є ділом факту, ділом аналізи явищ, а не припущення так званої апріорної мислі.

Вище ми пробували вказати на деякі явища, які доводять до визнання ідеї як звичайного діяча. Поняття механічного процесу при тому залишається в його істині, тільки воно не визнається поняттям основним і первісним. Як у Бозі, каже Лейбніц, сила визначається мудрістю, так і в природі механічний потік явищ зумовлюється первісно ціллю, або розумним визначенням.

Без признання ідеї ми діставали б такий образ світу, до якого не легко було б привчати живе й діяльне усвідомлення людини, тому що для діяльного засвоєння того образу дух людини мусів би розлучитися з тим, з чим він удійсності не може розлучитися ніколи. Ми розуміємо естетичні, моральні й релігійні пориви людського духа. Світ, який протирічив би цим поривам, не мав би для людини жодного зацікавлення. І ми думаємо, що таким представлявся б нашому усвідомленні оточуючий нас світ, якщо б у ньому не було інших діячів, крім механічних. Поскільки явище зумовлюється діючими причинами, чи стається механічно, — воно не є чимсь *із себе* і *від себе;* воно є щось безумовно —пасивне, створене діячами, які до його єства не належать, не становлять його життя, його душі, тому що ті діячі в свою чергу — це несамостійні, пасивні витвори інших діючих причин.

Увесь світ підлягає нашому уявленню, як вічно-пливуча ріка; частини світу, що видаються й поражають нас своєю живучістю і красою володіють по суті привидним існуванням хвиль, які не мають нічого самобутнього, нічого внутрішнього, нічого живого і які є ніщо перед рівнодушною силою підносячого їх і нищівного потоку. Вся вселенна — це безумовна зовнішність, в якій ми даремно шукали б осередних пунктів, як джерел їх життя й розвитку; ця дійсність всеціло пасивна, в якій нема місця на те, що ми називаємо діяти, жити, насолоджуватися життям, як *нашим* добром, як *нашим* скарбом.

Висока споруда, яка поражає нас багатством сил, грою життя, добірністю форм і глибиною мислі виринає з мертвих елементів (атомів), які зовсім чужі своїй властивій праці, зовсім рівнодушні до неї — тому, що вони так же добровільно й легко входять у витворення явищ неприємних для нашого чуття, болісних для серця й невідповідних з вимогами розуму. Закономірна одність і пластична діяльність у природі, життєві потягнення і цілеспрямовані інстинкти, душа і розум — це феномени, які існ-

ують тільки в нашій суб'єктивній уяві.

Ідеї — вічні духові первні світу

Природа ні на що подібне не розраховує; в ній немає ні можливості, ні принади до діяльності із внутра, до живого розвитку, до породження єства прекрасного чи розумного. Не зумовлена мислю, вона сама не знає, що народжується з її невільних й незадуманих рухів. Всяке єство має для неї однакове значення — як події однаково необхідні чи, вірніше, неминучі, —як події однаково зумовлені попередніми механічними процесами. Вічні діячі природи стоять по відношенні до своїх витворів у негативному відношенні рівнодушності...

І цей світ, в якому немає дихання життя і в якому не відбиваються проміння розуму, виховує нас до відчуття життя, до досконалості істот розумних, — виховує нас до моральних й естетичних поривів, тобто — до того, що є таким чужим і неістотним світові. Щоб увійти в царину невдаваної, істотної дійсності, нам залишається одне з двох: або визнати все багатство нашого духового життя облудним, у дійсності неіснуючим; або ж погодитися, що світ, який розбиває наше духове життя з його багатством, не такий матеріяльний, не такий безжиттєвий і бездушний, як він уявляється в механічному світогляді.

Перше припущення залишиться нічого не означуючим словом, поки нам не вдасться звести до простих фізіологічних феноменів, або — ще нижче — до загальних законів механіки всі різноманітні форми і явища мислення, волі і почувань у людині, і всі діла цивілізації в людстві. І хто не плекає мрійної надії, що це завдання коли-будь може бути вирішеним, — той уже тим самим виявляє переконання, що світ, який стає необхідною передумовою і припущенням духового розвитку людини й людства, — не є у своїй останній основі сліпим механізмом, якому було б несвоєрідним це духове й розумне призначення.

Зрештою, світ, незалежно від його відношення до нашого духового розвитку, становить таку закономірність у своїх явищах, що захисники механічного світогляду в більшості говорять про вічні й незмінні закони, які володіють зустрічею, зв'язком і розриванням вічних елементів природи. Тільки при тому вони допускають ідею, яку хотіли б відкинути. Звідки, по суті, ці закони природи, а до того вічні? Звідки ці постійні образи діяльності первоосновних атомів? Звідки це *передання,* що його придержується природа в своїй течії?

Коли атом переходить чи переживає відмінний стан у сполученні з іншими атомами, то, по завершенні цього процесу, він

залишається таким, яким був на початку; із своєї історії він не виносить ніяких нахилів чи навичок до даного способу діяння; в його істоті не залишається жодних вражень від того, що він пережив і переніс. Тому він залишається рівнодушним до того продукту, в склад якого йому в кінці доведеться вступити; він не знає ні вибору, ні переваги.

А втім, щоденний досвід переконує нас, що природа слідує за правилами, що вона виявляє нам свою сущність в одноманітних і незмінних формах. Чи можна зрозуміти цю закономірність природи без ідеї, яка приневолювала б рівнодушні до свого майбутнього стану елементи світу входити в ті визначені, а не в якісь інші сполучення, тобто — помимо власної обмеженості, —бути не рівнодушними і не безперебірними до витворення тих постійних і правильних явищ?

"Якщо б небо не мало розраховуючого розуму, то могло б статися, що корова породила б лоша, а персикове дерево зацвіло б цвітом груші."

Так розсуджував один старинний мудрець, і, очевидно, це судження може й сьогодні послужити достатнім опрокиненням виключно-механістичного світогляду. Ті, що розвивали цей світогляд безпристрасно, припускали в природі не вічні закони, а випадок, який, діючи навздогад, первісно породжував виродливі явища, людей з кінським тілом, бузьків та інші чудовища, поки врешті не зав'язалася, також випадково і сліпо, та обхідність, яку ми з нашої облудної людської точки погляду вважаємо законом, порядком і гармонією.

Цей висновок видається послідовним. Внутрішнє протиріччя, яке лежить в основі механічного світогляду, закінчується в категорії випадку погашенням і повним заникненням всякої мислі і всякого розуміння, бо випадок і є властиво тим, що не піддається жодній мислі, що втікає від неї як тінь від світла, і що зовсім щезає там, де виникає мисль і розуміння. Так, якщо можна відкидати ідею, то вже в істині не можна знайти того позитивного принципу, в ім'я якого сталося б опрокинення.

Ідея — це божественне і розумне в космосі

Ми хотіли показати, як не легко перевести в мисль буття; знайти сенс у творі, що не має сенсу; зрозуміти явище, яке склалося не згідно з поняттям. Може подібне усвідомлення було причиною того, що філософія скоро зрозуміла своє правдиве завдання, вирішення якого неможливе без припущення і визнання ідеї.

Після того, як перші грецькі філософи, запитуючи про ос-

новні елементи космосу, визнали в тих елементах щось божественне й розумне, або побачили основу гармонії явищ у моральних мотивах любові й ворожнечі; після того, як Емпедокл основу чуттєвого *космосу* припускав у нечуттєвому *сферосі,* де панує любов, одність, безсмертя і блаженство; після того, як Анаксагор визнав, що розум є джерелом, якщо не елементів, то гармонії космосу, — Платон, ніби висловлюючи в ясному слові те, чого не могли висловити його попередники, ніби висловивши їхню ж задушевну мисль і виносячи її в світлі самосвідомості, —навчає, що божественне й розумне не може бути не самостійне, що воно не є якістю одного з елементів, що воно не потребує фізичних носіїв і що повнота буття не розділяється між ним і його протилежністю.

Божественне й розумне — самозадовільне й безумовне; воно відкривається нашому усвідомленню, як первісна і вічна сущність кожної феноменальної дійсності. Те, що космос чинить чуттєвим і механічним, — це щось не суттєве, не існуюче (me on). Істина, неподільна дійсність приналежить божественному й розумному, як такій духовій сущності, яка служить джерелом буття і його пізнання. Як сонце є причиною того, що ми бачимо, і того, що речі стають видимими, так *Добро* подає пізнаваному істину, а пізнаваючому — силу знання. І якщо подібне пізнається подібним, то божественне й розумне — ота вічна сущність і форма кожної діяльності — повинне бути однородним, одноякісним з тими поняттями, в яких і за посередництвом яких ми пізнаємо поставлену перед нами дійсність, або: божественне й розумне в космосі — це ідея.

В ідеї ми бачимо речі по їх щирій природі. Ідея — це, так би сказати, дійсне місце предмету і сам предмет. Дійсна сущність предмету пізнається не з оглядання предмету, а в ідеї предмету і звідси виходить, що й сама вона — ідеальна.

Софокл — найбільш духовний з поетів давнини — відкриває в серці людини найвищі оповідання, які не знаходять заспокоєння у формах клясичної давнини. Платон показує в божественній ідеї ту дійсність, куди вдійсності спрямовані ті очікування. Так і тут людина відривається від безпосереднього прив'язання до оточуючого її середовища і підноситься в поета до відчування, у філософа — до усвідомлення світу і божественного порядку, в якому людина знаходить всеціле, розумове, моральне й естетичне задоволення.

Може бути так, що історичне дослідження, яким способом філософія двигалася на цій ідеальній висоті і як вона проводила в різні часи образ світу при світлі ідеї, — виявиться безкорисним. Тому ми обмежилися тут тільки найбільш незвичайними яви-

щами в історії філософії.

У філософії Платона ідеальний світогляд виступає з усією енергією початкового, юного й довірливого розуміння. Для Платона ідея — це вся дійсність; правдиве не-феноменальне буття міститься в ідеї. Що лежить поза ідеєю — це щось не існуюче, повно-немічне, що стоїть у негативному відношенні до правдивого буття й правдивого розуміння.

Феноменальна чи механічна сторона космосу має свій початок у цій негативній основі, яка зосередженого буття не має. Безумовна зовнішність цієї основи, її рівнодушність до всякої визначеності, її плавність, що не вдержується законом, не знає правила, порядку й гармонії, — становить пряму протилежність з спокійним, зосередженим і внутрішнім буттям ідеї, як і з її откровіннями в пропорції, мірі, порядку і гармонійним устроєм явищ.

Якщо космос підлягає нашому спостереженню, як явище, що володіє життям, правильністю (точністю — С.Я.), красою й добром, — то всі ті досконалості він переймає від ідеї. Від поєднання убогого й немічного буття з багатством і плодовитістю ідеї народжується *любов,* як дух, пов'язуючий земне з небесним, смертне з безсмертним, конечне з безконечним, — любов, яка вічно приваблює убогу натуру до добра й красоти, до безсмертя й богоподібності.

Всі зв'язки світу, всі його рухи зводяться справді в той зв'язок любові, і в той рух до доброго, прекрасного й божественного. Як смертне не володіє безсмертним відразу й безпосередньо, то воно стремить осягнути безсмертне вічно-повторним, вічно-обновляючим народженням. "Народжування — це діло Бога; зачаття й народження — це вічне й безсмертне, доступне смертному."

Ідея — основа всього безсмертного, прекрасного і дійсного

Так розуміє Платон один із найзагальніших процесів природи. Коли людина проникається в своїй мислі і діяльності ідеєю, то вона вносить у своє убоге єство божественне світло й божественне життя; вона набуває спосібність народжувати безсмертне й вічне. Не дивлячись на своє обмеження, вона підноситься на рівень помічника Божого в окрашенні й удосконаленні світу, в перетворенні його, згідно з ідеєю істини, добра і краси. Тому-то, те, до чого стремить світ у своєму безсвідомому процесі вічно-повторного народжування, а людина — в своїй свідомій діяльності — це знову ідея, як вічний і спокійний образ всякого правдивого існування, всього досконалого, доброго й прекрасного.

Ідея — це початок і кінець, основа і ціль усіх явищ у світі і в

людстві. Тому-то її повність далеко не вичерпується тими явищами, які оточують нас. У ній — в ідеї, — криється безконечно більше досконалостей, ніж у цілості цього світу, або: ідея володіє самобутністю, встановляє самостійний світ наповнений безконечним змістом — світ, у якому безумовна одність ідеї, не розпадаючись, відкривається в безмежній множині ідей.

Як у людському мисленні множина понять і думок сходяться в одну вищу мисль, як та вища мисль проходить у різнородності підчинених понять, не затрачуючи своєї одности, — так ідеальний світ нероздільно в безумовній одності і в безконечному множестві.

Ідея — це не тільки єдність, але й цілість. Вона не є абстрактним буттям, яке тільки в поступовому процесі осягало б повноту свого змісту; первісно і безпосередньо вона носить у собі всі свої призначення в безумовній єдності найдосконалішої мислі. Ця безумовна єдність ідеального світу — це ідея *Добра,* або *Добро,* як остання ціль буття і мислення, як та сущність, у якій безпосередньо все дійсне — розумне, і все розумне — дійсне.

Світ ідеальний — це поле істини, яка окормлює богів і людей; тут у передсвітньому місці, або просторі, що є ум (iopos noeos) боги і чисті душі оглядають сущність безцвітну, безвидну, возвишену понад усяку переміну. Першопочаткова краса існує тут не на іншому живому єстві, на землі, на небі чи десь інакше, але безумовно сама-по-собі, перебуваючи вічно в одному виді і не беручи участи в перемінах того, що їй причасне.

Таким чином світ знаходиться ніби між двома полюсами, негативним і позитивним, чистим небуттям матерії і безумовним буттям ідеї. Кожна річ, що підлягає нашим почуттям, має два боки — ідеальну сущність і її обмеження небуттям; тому ідея в явищах зв'язана, не свобідна; її феноменальний образ буття — не первопочатковий, не найсуттєвіший. Тільки Бог, по Своїй доброті, або тому, що Він є добром, якому неприродньо замикатися в собі і яке стремить відкрити блаженство життя і уму тому, що не володіє ними само в собі, — встановив немічну сущність матерії, згідно з ідеями. Цю діяльність світобудови Бог звершив не довільно, не без пляну, але дивлячись на взірець чи на ідею, яка становить вічний зміст Його безконечного розуму.

Ідея — це сущність і першообраз космосу. І так, як ідея, що лежить в основі космосу, перебуває в божественному умі, то Бог, володіючий *самоусвідомленням,* разом з тим володіє й світоусвідомленням, або відноситься до світу, як його вільний управитель і промислитель. У світі царить не сліпий механізм, а розумна необхідність ідеї й свобідне дійство божественного провидіння.

Позитивна якість Платонового світогляду зрозуміла як для

філософуючого розуму, так особливо для духа, що проникнений моральними й естетичними стремліннями. Ідея — це не абстрактна чи теоретична думка; в ідеї лежить основа не тільки істини, але також добра й краси. Людський дух в усвідомленні ідей знаходить живе поєднання для своїх розумових, моральних і естетичних стремлінь. Знання — це добродійність, а добродійність — краса. Філософувати — значить шукати істини, робити добро й насолоджуватися огляданням краси. Краса — це форма правдивого й доброго, і таке значення вона має не тільки в ділах людини, але й у явищах світу, народження якого сходиться з днем народження краси (Венери). Світ має вартість не тільки для розуму, але й для волі й серця; він не чужий ні одному з тих високих мотивів, які є такими дорогими для людського духа.

Наука Платона про ідею — неповна

Зрештою, історики філософії правдиво завважують, що Платон займається більше поясненням ідеї, ніж поясненням явищ з ідеї, або: що в Платона пояснення феноменальної дійсності з ідеї — неповне. Так, коли треба було показати в предметі той показний бік, який являється відкриттям ідеї, то Платон бачив наявність ідеї тільки в загально споріднених властивостях предмету. В цьому відношенні він окреслює ідею, як сутність *загальну одноіменному множестві,* або множестві однородному.

Якщо проти цього означення Платон вкінці завважив, що ідея, як загальна сущність, не пояснює можливості божественного промислу відносно окремих речей і осіб, то ця однобічність виразно проявилася вже в самого Платона — в його ідеальній спільноті, в якій людина з її окремими інтересами, сім'я з її внутрішніми й життєвими відношеннями заникають у загальному — що відповідає ідеї — як несамобутні пасивні вираження загального, як матерія, що не має самостійності перед ідеєю. Індивідуальне, особисте, часткове повинне бути придушене загальним, тому що тільки загальне відповідає ідеї. Згідно з тим, Платон бачить явище ідеї тільки в загальних відношеннях предметів і частин світу між собою, а не у внутрішній побудові кожної речі, кожної частини світу в її особистому існуванні.

Звідси в нього виступає поверховна *темологія,* визнання зовнішної доцільності світу, силою якої речі відповідають ідеї, поскільки вони відносяться між собою як засоби і цілі, так що значення речі в самій собі залишається неозначеним.

Накінець, якщо Платон навчає, що предмети причасні ідеї, то це неясне відношення, що дає самобутність речам поза ідеєю, перемінює самобутний світ ідей у світ відчужений від світу явищ і

відокремлений від останнього різкою рисою. Звідси виникає дуалістичне представлення двох світів, з яких чуттєвий по своїй основі такий же самобутний, як і світ ідеальний. Звідси ж виникає містична вимога самовідречення і негативного відношення до передлежачого нам світу, як передумова для переходу в світ інший, ідеальний.

Ученик і противник Платона, Аристотель, викриває саме ці недостатки в філософії свого наставника. Те, що тільки загальне, становить правдивий зміст знання, — в цьому Аристотель погоджується з Платоном. Але це не значить, що ідея є родовою сущністю речей.

Коли в логічному означенні ми приводимо в свідомість поняття про предмет, то при цьому ми розрізняємо родове чи загальне і видні особливості предмету. Коли ми знову означуємо це загальне, це родове, то воно в свою чергу виступає у видимих особливостях. З того виходить, що воно перестає бути загальним, як тільки стає зрозумілим; загальне затрачує свою загальність, як тільки ми охоплюємо його. Тому сутність предмету, ідею речі треба шукати в її видимих особливостях, які не дозволяють їй заникати в загальному, які творять з неї дійсну і діючу частину світу і які становлять основу її самобутності й досконалості.

Коло відповідає своїй ідеї, не поскільки воно є плоскістю, а постільки, що воно має такі, а не інші властивості, які становлять його необхідну приналежність і досконалість. Не загальне буття, а найдосконаліше буття в кожній сфері явищ стає відкриттям ідеї. Загальне — це проста, неозначена можливість, а не сущність предмету; воно є матерією, а не ідеєю. Мислення і буття при цьому не розходяться, тому що первісна сущність — це не індивідуум почуттєво-даний і наділений випадковими і проминаючими емпіристичними особливостями; а індивідуум, зрозумілий з необхідністю в логічному означенні, який, через те, відноситься до феноменальних індивідуумів, як загальне до часткового, необхідне до випадкового, досконале до недосконалого.

Не родове загальне, а загальне, як необхідна основа досконалостей даної речі, є правдивою суттю речі. Але таким же чином правдивий предмет знання — це не загальне само собою, а загальне, визначене й необхідністю. Ми могли б сказати, що вся різниця Аристотеля від Платона в цьому важливому пункті полягає в тому, що Аристотель визнав глибоке значення для науки категорії *необхідності*, внаслідок чого він шукав у явищах не просто загального, а того, що стає необхідною передумовою визначених досконалостей даного предмету.

Ідея — форма предмету

Ідея предмету є необхідною формою предмету — те, що дає предметові цей, а не інший образ існування, те, що наділяє його відмінною й означеною дійсністю. З цієї точки погляду ми не можемо відділяти сутті речей від самих речей, не можемо говорити про перенесення чи перехід сущності з ідеального стану в феноменальний.

У такій пропозиції сама сущність була б змінливою, могла б приймати протилежні вигляди існування і не мала б *необхідного* відношення до того, що вона є сущністю. І так сущність невіддільна від тієї речі, якої вона є суттю; її правдиве і первісне буття є в цій самій феноменальній речі: *ідея імманентна явищу*.

Як форма становить первісну дійсність речі, так матерія — її первісну можливість; загальне в речі — або те, чому тільки річ може бути, а не є, — становить її матерію — основу, спосібну до прийняття різних форм до протилежності.

У людській художній діяльності матерія переходить у форму за посередництвом постороннього третього рушія; в природі цей рух, що перемінює матерію у форму, — це внутрішнє й первісне. Форма, чи ідея, знаходиться в необхідним відношенні до матерії.

Світ не має ні початку, ні кінця; він підлягає нашому розумінню, як безконечний процес імманентного самопорушення (руху — С. Я.), в якому матерія переходить у форму, можливе — в дійсне, і яке в цей спосіб виводить істоти природи не по їхній родовій загальності, а по їхній конкретній дійсності.

Форма становить *енергію* натури чи ту силу, яка веде матерію до розвитку й визначеності. Не з насіння, не з зародку розвивається органічне, живе єство; дійсна основа його розвитку криється у формі, тому що саме насіння й зародок припускають уже єство живе, яке володіє повнотою існування, а втім і енергією форми. Тільки людина народжує людину.

Форма є дійсністю речі, але сама ця дійсність, як не безумовно означена, є можливістю по відношенні до другої вищої форми. Так мідь є формою по відношенні до елементів, які становлять її, але матерією чи можливістю — по відношенні до статуї, що з неї зроблена.

І так, ідея є не тільки основою кожного розвитку в природі, але й сама вона *в царині природи підлягає процесові розвитку*. Вона не володіє спокійним буттям первообразу, якому властивий відразу й безпосередньо стан розвитку. Внаслідок того природа підлягає внутрішньому, безперервному й поступовому розвиткові, в якому те, що виступає останнім щодо часу, є першим по

сущності. Кожна остання форма, утверджуючись на попередній, як на своїй матерії, виступає в усе більшій досконалості, природа поступово наближається до чистої дійсності, до найдосконалішого акту.

Рух природи, як визначений ідеєю, звершується не без пляну. Як форма є дійсністю, то в ній стремління природи осягає свою ціль; форма є заразом і ціллю природи. Річ відповідає своїй ідеї, коли вона виявляє внутрішнє доцільне діяння. Так видження є формою і ціллю ока. Без такого діяння око не є оком, а звичайна маса матерії.

"Природа нічого не робить задармо; проте вона творить, не дивлячись на первообраз, але переймається ціллю". Її розвиток є внутрішній цілеспрямований процес — діяння визначене поняттям. Річ, поскільки вона є в акті, відповідає своїй ідеї; згідно з тим, усе, поскільки воно дійсне, — розумне. Механічний процес у природі підкорений поняттю і не є явищем сліпої необхідності. В цілі криється досконалість речі, але в ній же і правдиве діяння і правдива її енергія.

Ідея в своєму розвитку не розраховує ні на порядок моральний, ні на естетичні форми, а одиноко на дійсність, на акт. І так вона є ідеєю *теоретичною,* або мислю, що себе припускає й себе здійснює. Вона має значення тільки для осягаючого (її — С.Я.) розуму, а не для діючої волі і відчуваючого серця.

Кожний ступінь у доцільному процесі природи — це основа й припущення ступеня вищого; він входить в останній, згідно зо своїм суттєвим змістом за посередництвом усунення, чи відкинення своєї безпосередньости. Відкидання — це, необхідний момент у розвитку природи. Ідея безсильна для того, щоб просто із себе виложити явище; вона приневолена або перемагати, або відкидати ту неозначеність, яка первісно властива матерії.

Бог — не ідея, а самоусвідомлення, безумовна мисль і дійсність

Так, як рух є переходом від можливого до дійсного, то він завжди відкриває недосконалість акту, присутність у ньому чогось нерозвиненого, чогось поки що можливого. Безумовний акт виключає порушення, як напрям до ще неосягненої цілі. Тому мислення, звернене на себе і яке не виступає назовні; мислення, в якому думка і предмет тотожені, — це акт безумовний, безумовна дійсність і безумовна форма. Бог є чистою мислю в її внутрішньому іманентному русі, мисль — що мислить саму себе, чистий розум у вічному, простому і незмінному акті якого суб'єкт, мисляче і мислиме — тотожні. Бог — це безумовна дійсність і

діяння, форма форм і ціль світу, а тому Він є Добро, джерело всього дійсного і всього доцільного в світі явищ.

Божественне мислення не підлягає процесові розвитку, тому що воно відразу й первісно володіє безумовно повнотою змісту. Вже людська мисль, поскільки в ній пізнаюче і пізнаване тотожні, не чиниться в процесі психологічного розвитку.

Якщо не можна сказати з Платоном, що душа підноситься до розуму й мислення, коли вона *пригадує* ідеї, що вона їх споглядала колись у досвітовому існуванні, то, з другого боку, немає сумніву, що розум володіє спокійним об'єктивним існуванням. Він стоїть вище натурального й індивідуального життя душі і є *первенцем* в усьому існуючому; він неминучий, вічний, він уходить в людину *із-зовні,* як самостійне божественне начало.

Тільки в спокійному, споглядальному мисленні людина зазнає блаженства божественного життя; тільки в мисленні людина досягає остаточної цілі свого розвитку — жити в ідеї й ідеєю —тоді, як воля людини означається не ідеальними стремліннями, а розсудливою оцінкою феноменальної дійсності й умінням знаходити між крайностями безпечну середину.

Бог є непорушним двигуном світу. В Своєму дійстві Він відноситься до Себе Самого, як до кращого й найвищого. І так Богові властиве *самоусвідомлення, але не світоусвідомлення,* або Бог не відноситься до світу як його свобідний управитель і промислитель.

У світі явищ ідея знаходиться в процесі розвитку. Розум безумовний і вилучений з того процесу, тому він не знає того процесу, ні того світу, який підлягає розвиткові. Безконечний розум знає тільки безконечне; в ньому немає представника конечного світу.

Бог приводить у рух світ простим буттям, тому що Він є формою і ціллю світу: так картина приводить у рух спостерігача, так добро приваблює волю, так краса зроджує любов. Всяка досконалість спричинює порушення, сама залишаючись непорушною. Бог дає світові рух, життя, форму й доцільний устрій, не по свобідній волі, а згідно з необхідностю своєї безконечної досконалості. Це необхідне відношення Бога до світу є первісним і вічним.

Протиріччя між Платоном і Аристотелем

Протиріччя між Платоном й Аристотелем в означенні ідеї і в поясненні із неї світу явищ має свою основу в самій же ідеї. Ідея осягається розумум, і, правдоподібно, згідно з необхідністю мислення, — з одного боку, як спокійний образець, як незмінний

тип хвилюючоїся почуттєвої дійсності, а з другого — як діяч, елемент і жива сила світу.

При кожному явищі, яке розвивається, ми мислимо і одне, і друге; з Платоном — спокійну норму розвитку; з Аристотелем —розумний хід його доцільного руху. Таким же чином, якщо, згідно з Платоном ідеї відповідає *загальне* у явищах, а згідно з Аристотелем — *особливе,* то ми з однаковою вигодою усвідомлюємо присутність божественної мислі як у загальному, рівномірному й однообразовому русі частин світу, так і в життєвій, змішаній і неспокійній грі індивідуального життя. Очевидно, Аристотель починає і закінчує філософію простим, теоретичним розумінням дійсності, не заспокоюючи інших стільки ж суттєвих вимог людського духа. В цьому бачимо загальну долю суворонаукової методи, яка намагається дати відповідь на неспокійні запити духа не так повну, як чітку.

Якщо ж, з другого боку, в платонівському світогляді пізнання й сподівання, вимоги розумові, моральні й естетичні входять у гармонію в єдності ідеї, то цей розвиток філософії — згідний за вимогами не самої наукової методи, але й з вселюдським усвідомленням — оснований на глибоко-правдивому припущенні, що наші вічні потреби, наші духові вимоги й стремління повинні бути складовою і діючою частиною в світогляді.

Холодний пояснювач природи Аристотель дорікав Платонові за те, що його ідеї *поетичні;* мислитель, зворушений вищими стремліннями, міг би сказати противне: саме ця умовина, що платонівська ідея — це, між іншим, ідея поетична, — становить невід'ємну вартість філософії Платона.

Такими представляються ті дві великі системи філософії не перед науковою критикою, а перед щирими розумовими чи духовими призвичаєннями, які не завжди, очевидно, збігаються зо свіжим голосом науки. Ми залишаємо історії філософії показати, як дух людства, на протязі століть і тисячоліть, оплодотворюючись тими ідеальними світоглядами, приймав їх і змінював, дивлячись на вимоги науки, моралі й релігії, і переходив до того періоду філософії, коли вона почала розвиватися з фактів та ідей, які частинно чи всеціло були невідомими старовині.

Філософія нових часів і проблема перед-досвідних ідей

Ми розуміємо період картезіянської філософії. Християнське навчання про відмінність двох начал у людській істоті висловилося в картезіянській філософії переконаннями, що дух і тіло людини не знаходяться в безпосередній і живій взаємодії одне з одним, і залежно від того враження, що переходять на

тілесні ограни почуття з боку зовнішнього світу, не є причиною наших зображень, понять та ідей.

Цей погляд панує в Картезіянській школі від Декарта, — який всі пізнання про зовнішний світ вважав зосередженими в перед-досвідних зображеннях простору, — до Лейбніца, якого монада не має *вікон,* щоб приймати в себе що-небудь із-зовні і яка зовсім замкнена для зовнішнього світу. В цих припущеннях полягає необхідність навчання про вродженість ідей і про перед-досвідність (перед-пересвідчення — С.Я.) наших пізнань про світ дійсний.

Ідеї вроджені людському духові; вони не *пригадуються,* як забуті досвіди, не входять і *із-зовні,* як відмінне від людського духа начало. В конечній людській самосвідомості криється необхідна й достовірна мисль про буття конечного духа, Бога і світу.

Перед-досвідні ідеї уможливлюють пізнання дійсності тому, що вони стоять з нею в гармонійному відношенні; чим більша наявність реальності в ідеї, тим більше існуючої реальності в бутті, і навпаки: що лежить у понятті предмету, те є в існуючому предметі; що слідує з поняття про предмет у мисленні, те слідує з природи предмету в дійсності. Так ідея *субстанції* вміщує більше наявної реальності, ніж ідея *модуса;* відповідно до того існуюча субстанція вміщує в собі більше сутності, ніж дійсно існуючий *модус.* Звідси виходить, що мислення, якщо тільки воно ясне й окреме, — завжди рухається в царині необхідного і дійсного.

Критика припущень картезіянської філософії

Спіноза тільки вглиблює й розвиває ці положення Декарта, коли навчає, що порядок речей є один і той самий, що досконалість ідеї залежить від досконалості її предмету; отже світ ідеальний розширюється не далі і вміщує в собі не більше, як те, скільки є в світі реальному.

Це положення, невідоме давнім мислителям, розвинулося в своєрідному й незвичайному світогляді. Якщо ідеї рухаються в такому ж необхідному порядку, як і самі речі, то вони підлягають такому ж незмінному механізмові, як відповідні їм явища.

Душа — це *мислячий автомат:* мислення рухається в силогізмі механічно-необхідному, який встановляється схемою: *або не можливо, або необхідно; що не є неможливим, те є необхідним.* Представлення *можливого,* тобто взагалі буття *конечного,* що тільки можливе і що не вміщає в собі безумовної необхідності, несвоєрідне мисленню; воно завжди обминає ту кате-

горію конечного світу і розуміє всі явища під *образом вічності,* тобто — в їхній безумовній необхідності.

З досвіду нам відомі два види, чи порядки, явищ чи речей: *речі мислячі і речі протяжні* (в просторі — С.Я.). Так, як мислення повинне зрозуміти ті явища в їхній безумовній необхідності, то воно зводить обидва порядки речей мислячих і простірних до буття однієї безконечної субстанції, яка, хоч володіє безконечним числом *атрибутів,* все ж таки нашим розумом схоплюється під двома вічними *атрибутами:* безконечного мислення.

Представлення конечного, як такого, належить уяві, а не мисленню. З безконечної божественної субстанції виходить тільки те, що їй природнє, тобто — *безконечне,* як з природи трикутника випливає віковічно іманентна йому властивість, що сума його кутів рівняється двом прямим.

Бог є *іманентною причиною світу,* тобто — дійсно не причиною, а субстанцією світу. Світ має свою основу не в іншій, а в божественній субстанції, якій властивим є засновувати тільки безконечне. Тому ми не повинні ставити питання про початок світу, як сукупності конечних модусів, як не говоримо про походження того, що не має дійсного існування. Так, як мислення і простір — це безконечні *атрибути* однієї, неподільної, безумовної субстанції, то в явищах світу кожна річ — це неподільне те і друге, *модус* мислення і *модус* простору, душа і тіло, ідея й предмет, дивлячись на те, чи ми мислимо цю річ під тим, чи іншим божественним *атрибутом.*

Визначеному *модусові* простору (відстані — С.Я.) відповідає на даній стації визначений *модус* мислення, тілу — душа, явищу — ідея. Дійсного взаємодіяння між цими членами не існує; ні ідея не визначає предмету, ні предмет не визначає ідеї; ідеалізм і матеріялізм однаково безосновні. Тільки єдність безумовної субстанції, яка в цих членах припускає свою неподільну сущність, з необхідністю визначає їхнє взаємне відношення в світі явищ.

Це навчання про ідею, про яке в старовину не знали також, надзвичайно цікаве для нас у тому відношенні, що в ньому натуральний механізм, що його мала б перемогти ідея, переноситься на сутність самої ідеї: ідея становить другий бік того ж механізму, який панує в світі чуттєвих явищ. Мисленню відмовляється спосібність виступати поза межі дійсності, просуватися *вперед,* щоб звідси, згідно з пізнаною ціллю, запобігати, або змінювати механічний потік подій.

Стремління до ідеалу, діяльність мислення згідно з ціллю це чисто людське зваблення. В безумовному мисленні, — так, як воно тотожне з буттям, ми не можемо признати того передового руху ідеї, яка визначала б дійсність, згідно з вільно накрес-

леним пляном.

Ні платонівська ідея художнього чи творчого відношення божества до світу, ні аристотелівське представлення божества, як безумовної мети світу, не пояснюють правдивої залежності світу від божества. Ми не маємо логічного переходу від буття до іншобуття, від безконечного до конечного. І якщо ідея божества нам вроджена, то виходити поза її межі, щоб признати буття конечного світу, як такого, було б також недоречним так, якщо б математик припускав існування радіюсів поза вміщуючим їх кругом. У світі не вміщується нічого іншого, як тільки те, що вміщується в ідеї безконечної субстанції.

Світогляд Спінози зумовлюється його стремлінням оснувати філософію на методі математики. Коли математик творить коло з обведення лінії навколо непорушного пункту, то тут причина кола іманентна самому колі; тому тут неможливе розрізнення між суттю і явищем; тут визначення завжди впадають у те, чого вони є означенням. У Спінози світ у такий же спосіб не являється чимсь поза божественною субстанцією; по суті існує тільки та субстанція і її вічні означення, які, зрештою як такі, а не інші, усуваються в її безумовній єдності.

У світогляді Спінози світ — це ніби якась спокійна геометрична величина, без руху, без розвитку, без життя; все в тому світі тихе й мертве. Життя всього світу, яке ми знаємо, принесене тут у жертву Богові. Всемогутня сила субстанції охоплює все, все скриває, не даючи істотам природи дихнути власним життям і переживати радощі й скорботи самобутнього розвитку. Якщо матеріялізм вважає дійсність, як безумовний потік, що не втримується і не управляється ідеєю, то для Спінози та дійсність є безумовним спокоєм, який вже саме тому не потребує здержуючої й управляючої ідеї.

Хто почне говорити про ідею кола? Коло в своєму спокійному існуванні заключає все, що належить до його поняття; воно не може ні розвиватися, ні удосконалюватися; воно не потребує ідеї, яка визначала б його розвиток. Таким чином Спіноза, вдійсності, відкидає саме поняття ідеї. Замість вічного буття атомів, про яке говорить матеріялізм, він пояснює явища з *фізичної* сили безконечної субстанції. Але для пояснення дійсності все одно, чи та фізична сила буде належати до однієї неподільної субстанції, чи вона буде розділена між безліччю вічних субстанцій. І одне і друге припущення доводить до виключно матеріялістичного світогляду.

Цей негативний кінець філософії ідеалізму — це не одиноке явище в історії філософії; нам доведеться ще раз стрінутися з мислителем, який, виходячи з ідеї, доходить у невільному дія-

лектичному русі до її відкидання. Все ж таки, будемо слідити за означеннями ідеї внутрі картезіянської школи.

Мальбранш відхиляється від рішучих висновків Спінози, вдаючися до християнського навчання про *благодать*, яким для нього пояснюється сумісність світу і конечного духа з безмежністю і неограниченістю божественного єства. Тоді він уже не боїться думати про всі тіла, як про існуючі в божественній безмежності, а про всіх духів — як про сумісних у божественному дусі.

Місце світу — Бог

Бог є місцем світу; Його дух — місце духів; Його безмежність — місце для тіл; Його вічність — місце часу. В Бозі живемо і рухаємося. Тому-то в той час, як нам видається, що ми бачимо чуттєвими очима речі існуючі поза нами: сонце й зорі на небі, рослини й звірята на землі — вдійсності, ми бачимо все це, всі речі в Бозі, як в їхнім властивім місці.

Наше відношення до Бога є первісним і безпосерднім. Що б ми не пізнавали і до чого ми не стреміли б, ми завжди пізнаємо тільки Бога, ми завжди стремимо тільки до Бога; наша воля (свобода — С.Я.) — це блаженна необхідність шукати і любити тільки Бога. В цьому світогляді ідея визнається як прозрілий, протилежний зорові розуму, предмет, як сама річ у її неподільному вигляді, існуюча в її правдивому місці, в Бозі.

Так, як у Спінози заникає зображення ідеї, яка пояснює буття, так у Мальбранша зображення буття, пояснюваного ідеєю. Ідея не призначена для того, щоб проливати світло на інші істоти; вона сама — це сутність, це простий і найближчий предмет нашого пізнання; речам, як речам, своєрідне ідеальне існування в Бозі, і ніяке інше. Розум, як спосібність споглядальна, минає явище; він відноситься просто і безпосередньо до сутності, до ідеї. Згідно з тим, Мальбранш відкидає всяке натуральне діяння у речах, а також натуральну чи конечну *причинність*.

Бог — це безпосередній діяч і безпосередня причина всіх явищ, рухів і перемін у конечнім світі; поняття *природи* треба віднести до видумок язичників, які (видумки — С.Я.) не мають місця в християнській філософії.

Так Спіноза, відкидаючи ідею, і Мальбранш, припускаючи ідею, доходять до того самого заключення щодо відношення конечного світу до безконечної божественної субстанції. Французи, очевидно, мають основу називати Мальбранша християнським Спінозою.

Дійсним противником Спінози був Лейбніц, навчання якого про безконечне число субстанцій виразно наставлене проти нав-

чання Спінози про одну безконечну субстанцію. Відкидаючи Локову теорію емпіричного походження ідей, Лейбніц сам підлягає її впливам і міняє поняття про вродженість ідей, згідно з початками внутрішньої самообсервації і зовнішнього досвіду.

Ідеї вроджені людському духові не як готові форми і визначення, з яких удійсності міг би виробитися *мисленний автомат,* але як переднаставлення й нерозвиті основи мислення, які, згідно з усією справедливістю, не входять у людську душу від зовнішних предметів.

Так, як іманентний розвиток ідеї встановляється двома законами — протиріччя й достатнього основання, з яких перший обіймає царину можливого, а другий — дійсного, то тому царина можливого також є предметом мислення (а не уявлення, як твердив Спіноза), як і царина дійсного; або категорія можливого має об'єктивне значення, яке взагалі є властивим мисленню. І так, з необхідності мислення, ми не можемо розглядати дійсності, як суцільну, тісно-зосереджену масу буття, якій немає куди рухатися й нікуди розвиватися. Є ж царина можливого, є місце для руху, життя і *розвитку.*

Згідно з вказаними законами, мислення розвивається у живому взаємодіянні з досвідом. Розкладаючи складне на просте і зводячи просте до розумної одності, — мислення досягає до пізнання ідей вічних, тобто — таких, які, маючи основу в розумі Божому, самі стають основою усіх речей у світі.

Ідеї, які ми усвідомлюємо не в усіх їхній чистоті і повноті, становлять зміст божественного розуму. Наші ідеї сходяться з дійсністю тому, що вони однородні з вічними ідеями, згідно з якими божественний розум створив світ і все у світі.

Людський розум відрізняється від божественного не якістю, а ступенем і гідністю, як капля від океану, як світло скаламучене від світла чистого і повного. Таким чином признається першенство мислення над буттям, ідеї над явищем, а для науки настає потреба перевіряти явище ідеєю, або розкладати чуттєводаний предмет до того часу, поки він не зійдеться з незмінними законами мислення.

Ідеї, сущність світу, субстанції

Згідно з цією вимогою, ми не можемо признати простору сущністю матеріяльного світу, тому що простір, рівнодушний до всіх видів явищ, не вміщує відповідної основи для різноманітних форм й істот цього світу; а при тому, як складний і подільний, він з принудження відхиляє думку до простого й неподільного. Не простірні субстанції, а прості й неподільні є основами тілесного

світу. Ці субстанції не можуть володіти спокійним, пасивним існуванням; у них повинна знаходитися розкрита дійсність і нерозвинена можливість, як початок руху, життя і розвитку, що припускає керуючу ним і первовизначаючу його ідею.

Схоластики думали про дійсність, як про щось додатнє до можливості, без внутрішнього переходу від останньої до першої. Таким же чином і субстанція в філософії Спінози є чимсь існуючим безпосередньо, без внутрішнього напруження і потягнення до існування.

У такій якості вона не могла виявляти себе, як субстанція; для того вимагається дві передумови: по-перше, вона повинна мати проти себе буття, яке вона могла б відкидати і проти якого могла б піддержувати і проявляти свою самостійність, а це припускає велике число субстанцій; по-друге, вона не може бути ні простою можливістю, ні готовою дійсністю, але *діючою силою* (vis activa), якій властиве внутрішнє стремління до місцезнаходження, до переходу від можливості до дійсності.

Субстанція — це величина не *екстенсивна,* а *інтенсивна,* все її єство напружене, і полягає в стремліннях і поривах. Ці властивості припускають у субстанції двоє діючих наставлень: положення і відкидання, дійсність і можливість, буття розвинене і нерозвинене. Або — субстанції властива сила розширувальна і стягальна, рушійна і здержуюча, безконечність і границя, діяння і пасивність.

Субстанція — це сила діяти і занепадати (бути пасивною? —С. Я.). Але тому, що занепад — це по суті діяльність, тільки що вона спрямована в противний бік, — то сама матеріяльність речей, якою означається для наших почувань занепадаючий (страдальний) стан субстанцій — це феномен похідний, зумовлений діянням і статком (пасивністю? — С. Я.) у собі матеріяльної субстанції. Безконечне і конечне, положення і відкидання, дійсність і можливість, безмежність і межа не є такими означеннями, що були б несумісними між собою, як твердив Спіноза; навпаки, ці означення становлять необхідні моменти кожної субстанції.

Два роди діяння субстанцій, це, по суті, те саме, що в душі представлення і стремління. Кожна субстанція — це простий духовий індивідуум, що володіє представленнями й стремліннями. До цієї думки про духовість субстанцій можна прийти найкраще, розглядаючи картезіянське положення; cogito ergo sum. У цьому положенні мислення і буття, поняття і прозріння впадають в один нероздільний акт. Але буття, що сходиться тут з мислю, — це духовий індивідуум із спосібністю представлення і волі. Звідси, взагалі, тільки духовий індивідуум обдарований представленнями й стремліннями — це дійсність неподільна,

збагачена незмінним вимаганням мислення. Всі інші роди дійсності — поскільки вони не тотожні з мисленням, — первісними не є; вони посідають буття феноменальне.

Буття і дух. Вселенна і монада

Що значить існувати? Що значить посідати життя?

Про це ми знаємо тільки завдяки нашому внутрішньому досвідові: ми пересвідчуємося, ми відчуваємо існування і життя, ми довідуємося, ми переживаємо внутрі нас те, що називається буттям, дійсністю, існуванням. І так, тут унутрі нас ми знаходимо і пізнаємо дійсне буття: це буття — то дух.

Для духа всяке єство повинне бути духовим; іншої субстанціяльності, крім духової, ми не можемо зробити предметом нашого знання і мислення. Дух, як дух, не може — так би сказати — ввійти в положення недухової, наприклад, простірної субстанції; він не може пережити й пізнати, що в цій субстанції дійсне й життєве.

І так, чи будемо ми пізнавати єство конечного світу, чи єство безконечне, скрізь, згідно з необхідністю мислення, нам треба пізнати первісну сущність, як духовий індивідуум, який володіє представленнями і стремліннями.

Так представляється дійсність, якщо розуміти її в світлі ідеї, і коли відкинути від неї те, що усвідомлюється нами в змішаних і темним представленнях. Вселенна не є одинокою сущністю; вона являється згідливою спільнотою духів чи душ. Кожне єство живе в ній своїми власними силами; кожний атом насолоджується в ній відчуванням самостійного, енергійного, внутрішнього життя.

Як субстанція проста, чи (як вона — С.Я.) є *монадою,* то зовнішний світ не може проникати в неї й гамувати її розвитку. Але якщо при цьому вона є сущністю зображальною, то ввесь світ вміщується в ній ідеальним способом.

Кожна монада є живим дзеркалом вселенної; так, як вона відображується в усьому, так усе відображується в ній. У стані цього найменшого атому можна б прочитати все минуле і будуче світу.

Так, як монада накінець — це індивідуум, який має особливості, що їх не можна знайти в усьому оточуючому його світі, —то в кожній монаді відображується ввесь світ під особливим кутом бачення. В іншій монаді цей же світ родиться іншим світом; один світ стає так само безконечним числом світів. Ця присутність монади в усьому світі, і всього світу — в монаді, ця безконечна різноманітність при досконалій одності подає ідею безумовної гармонії світу і його безумовної цілі. Не механічні

поштовхи, не притягання і відкидання управляють долею світу, а зв'язки і відношення всеціло ідеальні, що припускають досконалу доцільність, яка існує в світі.

Природа представляє драбину живих і одушевлених істот; кожний новий ступінь у цій драбині є вищим розвитком позитивної сили монади і більше обмеження сили негативної; або — кожний новий ступінь є виявленням більшої енергії, більш розвиненого стану і більшої духовості монади. Від мнимо-мертвого царства неорганічного, де духова монада ніби погружена в глибокий сон, який не переривається мріями, до бадьорого стану монади в людському дусі ми бачимо поступове перемагання пасивності, обмеження й матеріяльності в монаді, поступовий перехід нерозвиненого, зв'язаного буття в розвинене й свобідне, можливого — в акт, конечного — в безконечне.

Людський дух відрізняється від нижчих істот тим, що він усвідомлює необхідні і вічні істини. Внаслідок того на цьому ступені монада доходить до свого правдивого змісту; тут вона володіє в розвиненому вигляді тим, що становить її сущність, як і сущність усього світу; тут саме феноменальне буття є безпосередньо буттям ідеальним.

Чиста монада — Бог

Але таким способом ціла система монад і їх поступовий розвиток до акту й ідеального образу існування припускає монаду, як акт безумовний, акт чистий, з якого усунена всяка обмеженість, всяка пасивність. Такою монадою є Бог, який, через те, мислиться нами, як чистий дух. В Його єстві ми надармо шукали б представника матеріяльності та протяжності тілесного світу. Перехід від конечного до безконечного є логічним рухом мислі від недосконалого до досконалого — так, що мисль рухається при тому внутрі одного і того ж змісту, — духової, діючої монади.

Первісна субстанція вміщує *емінентно* досконалості, що вміщуються в субстанціях похідних. Бог є достатньою основою світу, основою його гармонії й доцільності. Божественна творчість не протирічить самобутності монад; вона не припускає перелому чи перевороту духової ідеї в матеріяльне буття; вона не вимагає, щоб ідея змінилася, або стала *іншобуттям*, щоб вона *відцуралася* від своєї власної духової сущності, тому що всяке буття справді є духовим й ідеальним.

Ідея, як сутність речі, не підлягає сваволі чи необмеженій волі Бога; метафізична сущність речі — вічна, як вічний вміщуючий її божественний розум. Божественна воля обмежується в

акті творчости вічними ідеями; а ідея, чим вона досконаліша, тим більше стремить до дійсного самоположення в бутті, тим енергійніше покладає вона свою *метафізичну* сущність у дійсність *фізичну*. Тому Бог хоче творити і творить світ *найкращим* з можливих. Свобода божественної волі і її необхідне визначення через ідею збігається в акті творчости.

Ми не будемо входити в деякі невиразності та вагання, що зустрічаються в навчанні Лейбніца про відношення Бога до світу. Для нас гідне уваги рішуче значення, яке Лейбніц дає ідеї й ідеальному елементові в складі й історії світу. Ідея — *метафізична* сутність речі; річ у своїй дійсній натурі — ідеальна; вона діє згідно з ідеальним началом представлення; вона відноситься до всього світу ідеально.

Щоб пояснити історію світу, немає потреби припускати поза ідеєю *іншого* елементу, me on Платона, чи dynamis Аристотеля; немає потреби відкидати саму ту історію і її можливість, як це робив Спіноза; врешті, немає потреби допускати внутрі самої ідеї незрозумілого перевернення її духового буття в *іншобуття*.

Розрізнення можливого і дійсного, якими зумовлюється рух, розвиток і життя світу лежить внутрі ідеї. Ідея, як мислима, метафізична сутність речі, припускає себе в бутті в міру своєї доцільності, або вона є дійсним буттям в міру того, як вона входить у конечну ціль світу. Все доцільне — дійсне, і все дійсне —доцільне.

Світ покорений не одній логічній основі *мислимості*, але й мета-фізичній основі *доцільності*. Закони природи мають свій кінець і завершення в моральних законах. В розвитку світу з його вічних основ не загальне *відокремлює* себе за посередництвом обмежень і відкидань, але первісне, індивідуальне життя виступає все з більшою і більшою духовою енергією. Сама основа обмеження й відкидання, властива конечній монаді, не лежить поза ідеєю, як щось нераціональне; навпаки: вона визначена вічними істинами, вона вимагається доцільним положенням монади в системі світу. Тому-то монада в усіх відношеннях — це щось абсолютно позитивне. Кожна монада має собі проти-монаду; і так у самих протилежностях стається вдійсності положення однієї і теї ж духової сущності.

Обмеження й відкидання присуще монаді і таким чином усувається і стає позитивним боком у цілісній системі світу. Так невідмінно і так глибоко носить у собі завдаток безконечного життя кожне єство.

Монада носить у своєму лоні ввесь світ, всю безконечну дійсність; не дивлячись на свою індивідуальність, вона є сущністю *загального*, визначеною загальною ціллю світу. Індивід-

уальне діяння монади є одночасно вираженням світової доцільності.

Примирення загального з частинним не вимагає знищення особистості окремих істот. Все в світі втішається почуттям питомого й самостійного життя, і це почуття не є одначе *егоїстичним*, противним загальному добробуті світу. Саме в ньому, в цьому живому почутті самобутності, спочиває основа співдії для загального добра, лежить потягнення до здійснення загальної цілі. Служення і покірність раба були б руїною для загального діла.

Значення критики чистого розуму

Картезіянська філософія основувалася на припущенні, що якщо зовнішній досвід зроджує в нас зображення, що не виявляють дійсної природи речей, то зате у внутрішньому досвіді, внутрі самоусвідомлення мислення і буття одне з одним зустрічаються. На основі цього твердого пункту мисль могла, за посередництвом уроджених у неї ідей, виступити в світ об'єктивний і вступити у світ божественний. Але хіба цей пункт твердий? І чи вистачальне посередництво вроджених ідей, щоб мисленню виступити з тісного оточення у світ об'єктивний?

Відповідати на ці запити — це завдання *критики чистого розуму*. Кант вирішив це завдання так, що означення і поняття ідеї стрінулися з такими труднощами, про які людське мислення досі не знало. Мислителі старовини визнавали первісну об'єктивність мислення. І так Платон у своєму припущенні про *пригадуючі* ідеї висловлює ту саму думку, яку виразно висловлює Аристотель у навчанні про розум, *що входить із-зовні*. І це вчення мало такий вирішальний сенс, що в Платона розум існує завдяки силі ідеї, а в Аристотеля мислення існує завдяки силі мислячого.

Картезіянці визнавали мислення дією людського духа; але та первісна суб'єктивна діяльність, зустрічаючись всередині самоусвідомлення з позитивним буттям, і визначаючися вродженими ідеями, могла виступити в світ об'єктивний, могла схоплювати в свої форми чисту, непідроблену дійсність.

Перехід від первісної психологічної вартості мислення до його метафізичного значення був досить легким; треба було тільки мати ясні й відокремлені поняття, щоб усвідомити в них і почерез них річ, якою вона вдійсності є. Кант доходить до переконання, що мислення не має жодних засобів виступати із свого психологічного обмеження у світ об'єктивний; у кінці свого діла воно має ту саму недостачу суб'єктивності, з якою воно починає це діло.

Даремно картезіянці думали, що у внутрішньому самоспог-

ляданні думка зустрічається віч-на-віч з буттям. Ні в зовнішньому, ні у внутрішньому досвіді, в усьому світі немає такого пункту, де б то думка застала предмет у його справжній, об'єктивній природі. У момент зустрічі з предметом думка накладає на нього свої власні форми; предмет, як тільки зустрічається з думкою, перестає бути предметом і стає *зображенням*.

Проблема матерії і форми пізнання

Коли ми кажемо, що наше пізнання відповідає предметові, то тут предмет не є чимсь, що лежить поза пізнанням, з чим ми могли б порівнювати те пізнання; бо те, що лежить поза пізнанням — як зрозуміло само собою, — нам невідоме і через те не може бути таким предметом, з яким ми могли б порівнювати наше пізнання. І так сам предмет, якому повинне відповідати наше пізнання, — є вже чимсь іншим, ніж нашим пізнанням; так, що тим висловом означається тільки необхідність, що лежить у мисленні, признати щось, як предмет. Таким чином річ, предмет є *феноменом* пізнання, поза яким та річ, той предмет є чимсь для нас зовсім невідомим. Замість правдивого, дійсно-існуючого світу, ми скрізь зустрічаємо світ, як зображення (уявлення).

Це правдивий сенс того виразу, що ми можемо пізнавати *тільки явища*.

Колишні філософи мали найбільш помішане поняття про явища. Вони протиставили явище сущності, яка зроджує це явище, і забували, що для можливості явища необхідно припустити інше єство, в якому знаходиться дійсне місце того явища. Їм видавалося, що явище виникає з глибини невідомої сущності, наприклад, блиск, який існує перед тим, як існує око, в якому той блиск дійсно міг би статися.

У дійсності все, що появляється, все, що видається існує тільки в тому суб'єкті, якому воно появляється, чи видається. Світ, як явище, має своє дійсне місце в завважуючому суб'єкті і більше ніде. Поза тим суб'єктом він був би *річ у собі*, посідав би буття фальшиве, а не дійсне. З попереднього все таки виходить, що та *річ у собі* завжди залишається нам невідомою.

Те, що називається матерією пізнання, або його предметом, — це наші суб'єктивні відчування, наприклад, світла, звуку, тепла, холоду і т.п., а звідси — наш внутрішній стан і видоперемінення. Те, що називається формою пізнання, — це визначені й закономірні способи діяння суб'єкта з приводу його особистого стану і видоперемінень. У міру того, як показані психічні стани і видоперемінення суб'єкта зводяться до означеного єства в його ж формах, чи згідно з його внутрішніми законами, — стається

одночасно й невіддільно пізнання предмету і предмет. Так що не буттям предмету, даного наперед, зумовлюється походження знання, але походженням пізнання з виявлених суб'єктивних елементів зумовлюється для нашого усвідомлення буття предмету.

Форми, чи способи діяння суб'єкта з приводу відчувань, колишні філософи називали об'єктивними ідеями, в яких, ніби то, відкривалася нам безпосередньо й внутрішньо та чи якась інша частина світу, і в яких мислення, ніби то, пізнавало речі в собі. Але це припущення таке ж безосновне — так, як би хтось сказав, що закони варення поживи мають об'єктивне існування поза жолудком, що переварює поживу, або, що самим предметам властиві кути зору, під якими око бачить ті предмети.

Категорії мислення — це суб'єктивні форми, або діяння, в яких порівнюються й поєднуються різноманітні суб'єктивні відчування. Так, наприклад, *причинність, субстанціональність* завжди припускають якісь дані, які ми могли б порівнювати і ставити у взаємне відношення. Самі собою, як категорії, вони не вміщують жодного знання.

Звідси виходить, що якщо всередині досвіду можливе суб'єктивне знання, тобто — знання явищ, то поза досвідом, або там, де для мислення немає даних, — знання зовсім неможливе. Людина може рухатися зо своїм знанням у світі явищ, який відділений різкою рисою суб'єктивності від світу дійсних речей, але для пізнання того світу дійсних речей, світу надчуттєвого, він не має жодних умов.

Якщо картезіянці припускали, що мислення може виступити до об'єктивних означень, властивих предметові — Кант твердив навпаки, що предмет не може виходити з суб'єктивних означень, властивих мисленню. Поскільки ми пізнаємо світ, він є явищем, основа якого лежить у ньому. Поскільки світ володіє правдивим буттям, є реччю в собі, — він являється і назавжди залишається недоступним для нашого пізнання. Мислення і буття розходяться так, що там, де є знання, — немає буття, а де є буття — немає знання.

Критичний огляд нових навчань про ідею

Пізніше Фіхте хотів бути тільки послідовним, коли твердив, що світ припускається й існує через *я*, в *я* і для *я*. Кантове припущення *речі в собі* не має жодних основ. Це правда, що ми маємо уявлення про буття чи про те, що щось існує. Але так, як наша думка з буттям не зустрічається ні в одному пункті, то це уявлення є продуктом думки, а не буття. Згідно з необхідним, закономірним діянням мислення ми припускаємо щось як предмет, як

буття, — тому-то те уявлення предмету, буття, світу як чогось об'єктивного, є уявленням суб'єктивним.

Визнавати *річ у собі,* як об'єктивну основу наших відчувань, — це значить вносити в теорію знання невирішальне протиріччя. По-перше, тим ми припускали б у нашому дусі деяке значення *речі в собі,* яка, як доказано, безумовно невідома; по-друге, якщо *річ у собі* — це щось поза мисленням, то тим ми допустили б уявлення про річ, про яку вдійсності не можна мати будь-якого уявлення.

Коли наша рука рухається і в своєму русі зустрічає перешкоду, то ми з того приходимо до висновку про присутність зовнішнього предмету. Проте ця перешкода, в якій пересвідчується рука, — це стан самої руки; він існує й заключається в самій руці. Цією перешкодою, в свою чергу, є рух руки, тільки він діється в іншому напрямі. Це точно те саме, коли мислення зустрічає в своєму русі перешкоду, почувається затриманим і зв'язаним; але з того не можна робити заключення про присутність чогось постороннього для мислення, про існування незалежного від думки, об'єктивного буття. Тому, що ця перешкода — це знову стан самого мислення, який існує й завважується в мисленні, — вона є рухом мислення, тільки звершується в противному напрямі.

Таке то безосноване, таке незрозуміле звичайне припущення предмету, протилежного мисленню. Світ припускається й існує в *я,* через *я* і для *я.*

Ми не входимо в ближче розглянення філософії Фіхте і закінчуємо заввагою, що з його висновків для філософії випливає завдання незвичайної трудності, — завдання, яке не уявлялося усвідомленню ранніх філософів навіть у півсвітлі. Філософія не повинна відноситися до даного готового змісту; мислення не має перед собою жодного предмету, про який воно мислило б. Із себе, з особистого діяння воно повинне розвинути, покласти і побудувати зміст знання, ввесь світ з його безконечною різноманітністю та в його відношеннях до людини й до Бога. Геґель — і він сам — зрозумів і прийняв, як вихідну точку філософії те вчення про мислення, яке не знає жодного предмету, крім особистого діяння.

І так, ми маємо причину перейти безпосередньо від Фіхте до Геґеля, якщо Шеллінґ вибирає для пояснення дійсності чергово два вихідні пункти: то мислення, що припускає себе в бутті, то буття, що розвивається до мислення. Якщо основа буття й знання для нього лежить у неподільній єдності чи тотожності ідеального й реального; якщо накінець цей мислитель говорить про розумове *прозріння,* яке допомагає мисленню признати об'єктивне буття, — то Шеллінґ у цьому напрямі примирює дві метафізичні точки погляду; одна з яких — первісне признання буття - на-

лежить різному по-кантівському розвиткові філософії. Цим взагалі визначаються як важливості, так і недостатки Шеллінгової філософії: *важливості* (достойності — С.Я.) — тому, що ми повинні наперед надіятися, як удійсності й бачимо, що вона є найобширнішою філософською синтезою, яка тільки й можлива для мислителя, що володіє двома взаємно поборюючими себе в історії людства поглядами — ідеальним і реальним; *недостатки* — тому, що ті два погляди, як показав віковий досвід, не піддаються такому аналітичному поєднанню, яке визначало б прямий хід системи з логічною необхідністю.

Тієї необхідності розвитку ми не бачимо у філософії Шеллінґа; його ідеї зроджуються то як продукт творчого генія, що йому тісно на вузькій логічній дорозі, то як наслідок релігійно-одушевленої свідомості, яка знає більше, ніж звичайна людська наука. Ми не кажемо наче б то Шеллінґ не вніс деяких особливостей в означення ідеї; ми тільки стверджуємо, що ці особливості не проходять різкою і незмінною рисою в його світогляді; що вони часто уступають місце таким означенням, які входять у систему по-чисто-*синтетичному*, без ясного пов'язання з попередніми положеннями.

Для Геґеля філософія відрізняється від інших наук тим, що вона не має готового, наперед даного змісту; вона виводить або побудовує a priori з чистого мислення як буття предмету, так і його означення. Тільки феноменальний дух, не розвинутий до своєї дійсної натури, знає про цю мниму протилежність між мисленням і буттям, кладе проти себе світ, як дане назовні і перед мислею.

У безумовній мислі протилежність між уявленням і предметом, знанням і пізнаваним буттям здіймається в тотожності чи єдності і при тому так, що річ, предмет, буття виводиться з мислі, як її момент, як її означення.

Філософія — це наука про мислення, поскільки вона є всім буттям в ідеї (в істині). Якщо ці положення вказують на залежність Геґелевих поглядів від теорії Фіхте, який повернув предмет знання в процес знання, — то з другого боку, в них тотожність мислі й буття означено дещо інакше в порівнянні з поняттями про цей предмет попереднього ідеалізму.

У картезіянців ця тотожність була пояснена так, що рух чистої апріорної мислі входить в такт з рухом життя, або що логічний процес покривав собою процес реальний. Так, наприклад, Спіноза говорить, що наслідки, які логічно випливають з трикутника, існують як властивості в дійсному трикутникові. Тому завжди залишалося розрізнення між ідеєю (idea) і її предметом (ideatum), між мисленням і буттям. В Геґеля це розрізнен-

ня неможливе. Ідея, чиста думка, — це абсолютне; буття і всі його означення — це моменти, що вміщуються в ідеї і виступають з ідеї з логічною необхідністю.

Звідси маємо перше характеристичне означення, що абсолютним є *логічна ідея,* тобто — така *загальність,* яка вміщує в своїй єдності — як логічні моменти, — всі розрізнення, особливості й означення мислення і буття. Абсолютне — це *тотожна з собою думка* (мисль — С.Я.) яка вміщуючи в собі всі означення мислення, разом з тим безпосередньо вміщує в собі всі означення буття тому, що буття є мисленням.

Замість звичайного розрізнення між *сущністю і явищем* ми повинні говорити про різницю між *мисленням і явищем* — тому, що мислення наповняє ту царину правдивого буття, яка раніше була наповнена сущностями, субстанціями, монадами і т.ін. Ці останні замітки виявляють, що загальна логічна ідея не є загальністю абстракною, беззмістовною; вона є загальністю *конкретною,* яка вміщує в собі примиреними всі розрізнення і протилежності мислення і буття.

На перший погляд можна було б подумати, що такою була й платонівська ідея, тому що і та ідея не була абстрактна, і вона володіла всією повнотою змісту, і вона мала в собі підкорені розрізнення й означення всього існуючого. Проте Гегелеве означення має ту особливість, що різниці і протилежності буття і мислення вміщуються в загальній ідеї *усуненими й примиреними.* А це припускає внутрі ідеї рух і розвиток, у якому ті різниці, *усуваючись* і *примирюючись,* входять в ідею, як її конкретний зміст. І так ми не повинні думати про загальну логічну ідею як про спокійну сущність, яка відразу й безпосередньо володіє розвитим змістом.

Ідея, як діялектичний процес

Ідея — це *логічний,* чи правильніше, *діялектичний процес;* тільки в тому процесі абсолютне має своє дійсне життя, своє правдиве буття і свою істотну, незмінну форму. Всі інші роди його відкриття є зрадливими, несамостійними моментами в цьому процесі. В той час, як інші означення абсолютного припускаються, відкидаються і примиряються, щоб звідси почати своє життя знову і зустрінути нову смерть, — сам цей *діялектичний процес* ідеї залишається незмінним і постійним серед перемін народження й смерті. І тому він — це *властиво-абсолютне,* або абсолютне в його дійсному, первісному і найістотнішому вигляді.

Ці означення ідеї — такі нові і такі важливі для нашої цілі,

що ми постараємося оглянути їх ще раз.

Для Гегеля, як і для багатьох філософів минулого часу, абсолютне — це *загальна сущність* явищ, тобто — всього того, що ми знаємо в зовнішньому і внутрішньому досвіді. Ця загальна сущність явищ — це не буття, не субстанція, не монада, не дух, а *мислення тотожне з собою*. Все ж таки сама тотожність — це не спокій, не непорушна форма буття, завжди собі рівна; тотожне з собою мислення, яке становить загальну сущність явищ — це діялектичний процес. Як же ж можливо мисленню бути тотожним з собою, а одночасно знаходитися в безспокійному діялектичному процесі?

Спіноза сказав: omnis determanatio est negatio, і згідно з цим началом прийшов до висновку, що тотожна з собою безконечна субстанція не може виступати в явище, якому не властивий рух, розвиток і відкриття в конечному і за посередництвом конечного. Тому-то всі ці визначення були б відкиданням первісної тотожності безконечної субстанції.

Але якщо означення і невідлучне від нього відкидання припускається і відкидається, то субстанція в цих двох актах своєї тотожності не затрачує тому, що якщо положення конечного означення нарушує його тотожність, то усунення того ж означення установляє його знову. Тільки очевидно, що та субстанція не є вже вспокоююча її сущність, а діяльне мислення, яке то припускаючи, то відкидаючи дочасні, конечні визначення, вічно привертає й утверджує свою тотожність серед неспокійного діялектичного процесу.

Звідси стають зрозумілими закони того діялектичного процесу, який становить дійсне життя абсолютної ідеї. З чистого мислення виступає з необхідністю логічного означення чи категорія, яка в своєму відокремленні є необхідно мислю про конечне чи мисль конечна, яка приводить у нашу свідомість сущність того чи іншого поодинокого явища. Як мислення є загальною сущністю явищ, так поодинокі означення мислення є поодинокими сущностями явищ, або — що є тим самим — кожне означення, виступаючи з поодинокого явища є, як сказано, категорія конечна. Але така категорія, вже тому, що вона — конечна, має проти себе іншу конечну категорію; має свою протилежність, яка освідомлюється нами саме в такій якості.

Властиво, діялектичний процес полягає в тому, що ті протилежності не є рівнодушними одна до другої; вони переходять одна в другу так, що тільки третя категорія, як їхня єдність, в якій дві перші існують не згідно зо своєю безпосередньою природою, але усуненими й примиреними, володіє правдою і вищою гідністю в долі абсолютної ідеї.

Цей закон положення, відкидання і відкидання відкидання є незмінним законом діялектичного процесу, яким живе абсолютне. Спіноза навчав, що з безконечного слідує чи походить тільки безконечне в безконечних видах.

Згідно з Геґелем — навпаки: безконечне припускає тільки конечне, і вже тому воно в той же неподільний момент усуває чи відкидає своє особисте положення. Цим таки достаточно пояснюється змінливість і пливкість речей і явищ цього конечного світу; звідси також виходить, що абсолютне — це не щось інше, як форма чи закон, який тією пливкістю та змінливістю володіє й управляє.

Ми не можемо уявляти того абсолютного під містичним образом *безодні,* з якої виникають і в яку повертаються явища світу; не можемо також визнавати його під логічним образом *носія* явищ, який володів би якоюсь незалежністю, або якимсь особистим змістом, що не входить у потік явищ.

Життя абсолютного — більш просте, більш прозоре, ніж це видавалося попереднім філософам. Абсолютне цілковито обернене до світу явищ; воно володіє існуванням формальним, як логічне поняття, як логічна закономірність, як ритмічний рух виникаючих, змінливих і заникаючих явищ. Тим не менш правдиво існує тільки ідея, як діялектичний процес положення й усування всіх конечних означень мислення і буття.

Те, що в речах субстанціяльне — це не спокійний образ речей, а вічна їхня переміна, потреба виникання, зміни й заникнення. Річ у своїй безпосередності — це не щось суттєве; вона володіє правдивим буттям постільки, поскільки її безпосередність міняється, поскільки вона входить у безспокійний процес ідеї, як її момент, як одно з її несамостійних і пливучих означень.

Якщо, згідно з Лейбніцом, індивідуальність — це існуюча форма речей, то для Геґеля загальне — це те, що існують, властиво речі (самі речі? — С.Я.); індивідуальне — це щось нерозумне в речах, немислиме, існуюче тільки для феноменального духа.

Тут уже бачимо, якою вагою повинна лягти ця ідея на феноменальну дійсність. Сама в собі, в своєму внутрішньому житті, ідея така убога, що без постійних приношень і жертв з боку феноменального світу вона не володіла б внутрішнім багатством.

Субстанція Спінози взагалі не виступає в царину конечного. Ідея у філософії Геґеля завжди припускає конечне, але не з тим, щоб вона бажала йому життя й добра, а з тим, щоб зробити його несамостійним моментом свого внутрішнього діялектичного

процесу. Цей внутрішній (іманентний) діялектичний процес зосереджує на собі всі інтереси, всі стремління ідеї, і ніяке інше життя не входить у її розрахунки. Якщо, згідно з Платоном, Добро дає буття світові згідно з ідеєю, внаслідок багатства і переповнення свого внутрішнього змісту, — згідно з Геґелем, ця подія дається світові не для світу, а для ідеї; вона виникає не з повноти, яка лежить у божественному, а з потреби, яка тягне безконечне покладати конечні означення, щоб через усунення їх виповняти своє особисте, внутрішнє життя.

Щоб пояснити ту неміч безконечної ідеї, яка не може наділити єства конечного світу самостійним життям, не може дати їм пожити для себе, мати і переслідувати свої окремі інтереси та цілі, — нам треба ще раз вглянути в ті чудові положення, що абсолютне, як загальна сущність речей, — це *логічна* ідея, і що воно — це *діялектичний процес*.

Логічна ідея. Загальна сущність ідей

Виразом *логічна ідея* опрокидається уявлення про ідею, яка — чи то вона вроджена людському духові, чи прозріваюча ним у розумі божественному — вміщувала б у собі багато більший зміст, ніж оскільки можна пізнати й здобути логічною аналізою явищ.

Хоч абсолютна ідея не твориться з відхилень досвіду, проте, як логічна, вона всеціло й навкруги відкрита для людського усвідомлення; у ній немає пунктів недосяжних, недоступних нашому усвідомленню. І якщо наше усвідомлення звернене до світу явищ, то в абсолютній ідеї, яка всеціло доступна цьому усвідомленню, немає нічого, що не з'являється. Сущність не вміщує таких сторін, які завжди залишалися б на її дні і не виступали б у явище.

Очевидно, і в Платона ідея є загальною сущністю явищ, але при тому вона є й чимсь для себе; в ній криється багато таких скарбів, яких вона не виявляє, не виставляє в явищах, тому вона й відноситься до явища, як тип, як ідеал.

Цієї останньої якості в філософії Геґеля ідея не має. Вона є загальною сущністю явищ і нічого більше. Як ідея логічна, вона вміщує в логічній єдності й логічній загальності все те і тільки те, що у світі явищ розкидане по просторі й часі у вигляді окремих речей і їх означень. Але так, як мислення є загальною сущністю явищ, то ця логічна єдність і ця логічна загальність ідеї і є те, що властиве речам, або означення і якості речей володіють правдивим буттям не в свій безпосередньості, а як логічні моменти однієї загальної ідеї.

І якщо логічно неможливо, щоб момент ідеї існував

самостійно і незалежно від самої ідеї, то абсолютна ідея не може наділяти речі самостійністю чи індивідуальним життям з його чистими стремліннями і цілями. Речі володіють правдивим буттям постільки, поскільки вони входять в ідею, як її пливучі моменти.

Якщо Геґель каже, що загальна ідея — *конкретна,* то вдійсності це значить, що вона в діялектичному процесі положення й усунення конечних означень безперестанно доповнює себе. В противному випадкові вона, як ідея платонівська, володіла б безпосередньо і відразу буттям розвиненим і діялектичний процес не був би їй потрібний, як її найсуттєвіший образ життя.

Бути конкретною безпосередньо й первісно абсолютна ідея не може вже через те, що вона — *логічна;* вона не може носити в собі своїх означень натурально й безпосередньо. Як думка, вона володіє змістом тільки виробленим і добутим у діялектичному процесі. Якщо б нам можна було мислити про перший, початковий і вихідний пункт діялектичного процесу ідеї, то в тому пункті ми не застали б жодного конкретного означення внутрі ідеї; ми, може, знайшли б деякі означення найбільш віддалені, абстрактні і нічого в собі не вміщуючі.

Ідея, як чисте буття, або — ніщо. Абстрактність ідеї

У повній відповідності до цього висновку ми бачимо, що першим означенням, яким наділяє себе ідея, вступивши в діялектичний процес, є чисте буття, тобто — таке, яке одночасно є небуттям, або — ніщо. Чисте буття чи ніщо — це перше багатство, яке може винести із себе ідея в перший момент свого внутрішнього саморозвинення. Згідно з цією якістю ідеї, Геґель основно навчає, що початок науки, яка усвідомлює внутрішнє життя ідеї, повинен бути найбіднішим і беззмістовним.

Основуючись на тих поясненнях, чи не маємо ми права сказати, що абсолютна ідея — це в своєму первісному образі ідея загальна, логічна і при тому абстрактна?

Останній вираз буде при тому означати не те, що ідея абстрагована від досвіду, а навпаки: що ті мислені означення ідеї, в яких менш усього вміщується елементів, узятих з досвіду, або які стоять найдальше від багатого змісту явищ, — ті означення залишаються суттєвим і первісним багатством ідей, яке означеннями, взятими з досвіду, не збільшується.

Геґель каже, що дійсна основа науки дається на кінці, правдивий принцип — в результаті, і тим дає привід думати, що найпізніші, найбільш віддалені означення ідеї більш згідні з її сущністю, краще виявляють її дійсне життя, ніж означення почат-

кові. Одначе, ці погляди не повинні турбувати нас. По-перше, вони мають своє повне примінення до *феноменології духа;* початок науки, згідно з усією справедливістю, розкривається тільки на кінці феноменального розвитку духа; правдивий принцип знання подається в результаті його розвитку, або там, де дух раз назавжди перемагає свою феноменальність і приходить до усвідомлення абсолютної ідеї, яка від тепер стає невіддільною основою знання і буття.

Говорити про іншу основу, яка знову відкрилася б тільки вкінці діялектичного процесу ідеї, ми вже не можемо. Початком, серединою і кінцем науки повинен бути діялектичний процес ідеї і більше ніщо тому, що наука не має іншого змісту, крім знання про цей процес в його різних ступенях. Це правда, що останні ступені в розвитку ідеї мають багатіший зміст, ніж її початкові означення. Все ж таки, якими б там багатими не були всі дальші означення ідеї, вони є моментами її процесу, а не сам той процес, отже тому й не мають значення початку. Чи будуть ті означення бідніші, чи багатіші, вужчі чи ширші, абстрактніші чи конкретніші, — вони не мають жодного впливу на діялектичний процес ідеї, який породжує їх і усуває з однаковою могучістю. Так і море, чи воно зроджує легеньке колихання води, чи великі хвилі, — остається тією самою силою, перед якою залежні так само легкі колихання, як і великі хвилі.

Нам видається, що ті початкуючі Аристотелеві поняття, які виступають у кінці діялектичного розвитку ідеї, не мають належного місця в системі Геґеля; вони становлять тільки деяке відхилення з боку філософії загально-людському усвідомленні тому, що якщо для того усвідомлення не легко почати знання чистим буттям чи небуттям, що є моментом найбільш пливким і невловимим, то воно вже зовсім не хотіло б рухатися внутрі науки без надії знайти в майбутньому спокійний і твердий пункт чи суму таких означень, з якими воно не мусіло б розходитися внаслідок дальшого руху мислі. З попереднього однаково виходить, що та привичка вселюдьского усвідомлення не може знайти задоволення в системі Геґеля, для якої діялектичний процес ідеї є одинокою сущністю в усіх феноменах.

Асболютне — це ідея логічна, загальна й абстрактна. Геґель признає правду останнього означення, коли навчає, що метода філософа — це метода самої речі, і таким чином убогі й абстрактні означення, якими логіка починає свої пояснення, — є початковими й первісними силами, якими абсолютне починає свій світобудівний і світоусуваючий процес. У всіх явищах природи і духа, якої б повної ваги вони не були, — ми повинні знаходити тільки абстрактні категорії логіки.

Філософія природи і філософія духа не можуть дати нам удійсності ні однієї нової категорії, якої не вміщала б логіка, як наука про сутність речей, і яка в якому-будь відношенні доповнювала б життя абсолютного. Природа і дух є пояснюваними явищами, а не пояснюючі начала.

Логіка є наукою про абсолютне в самому собі, в його чистій не феноменальній натурі. Можна сказати, що її змістом є представлення Бога, як Він є у Своїй вічності перед створенням природи і конечного духа. Але логіка при тому є наукою про ідею в *абстрактному* елементі мислення. І так, коли ми вивчаємо ідею в *абстрактному*, то ми пізнаємо абсолютне в самому собі; ми пізнаємо Бога, згідно з Його вічною сущністю, як Він є перед створенням природи і конечного духа.

Що кажуть всі ті вираження, якщо не те, що абсолютна ідея в своєму дійсному, первісному й непохідному образі — це абстрактна ідея?

Конкретність належить не ідеї самій у собі, а тим феноменальним стадіям, які володіють існуванням залежним і похідним. І так, коли ми означаємо абсолютну ідею, згідно з її різними віддаленими стадіями, то тим ми вже пояснюємо не єство самої ідеї, яке для нас при тому повинне бути відомим; тим ми пояснюємо з ідеї сутність тих явищ, які відповідають розгляданим стадіям. Згідно з тим тут метафізична точка погляду змінюється людоподібно. Перехід від однієї з тих точок погляду до другої, примирення істини абсолютної з істиною загальною людського значення становить дійсну тайну Геґелевої діялектики і робить його положення (у собі абстрактні) такими повновагими, глибокими, багато обіймаюючими і багато пояснюючими.

Абсолютна ідея має дійсне життя в діялектичному процесі положення й відкидання своїх власних означень.

Щоб пояснити можливість цього процесу, Геґель приписує абсолютному мисленню *самопорушення, саморозвиток*. Без будь-якого розрахунку на свої майбутні положення і на стан, ідея порушує себе, ідея знаходиться в розвитку. Зрештою, дійсна причина цього самопорушення і саморозвитку ідеї полягає — як було сказано вище — в тому, що ідея може припускати тільки конечні означення, які не відповідають її безконечності, і які, через те, повинні бути усувальними в діялектичному процесі. Тому-то і кожна річ на світі приходить у рух, — якщо тільки її положення не відповідає її натурі, або містить у собі протиріччя. Для можливості такого руху річ, очевидно, не потребує свобідної волі, ані розраховуючого розуму.

Логіка подає нам пізнання про абсолютне в самому собі, розвиваючи в положеннях і відкиданнях ряд категорій, у яких ми припускаємо конечні явища. Безконечне, як таке, не має прямого виразу ні в бутті, ні в пізнанні.

Ми повинні сказати, що сам той діялектичний процес положення й усунення конечного — це в дійсності безконечне. Таким чином Причина світу не має спокою в своєму серці тому, що її творіння не згідні з її творчою природою. З цієї ж причини вона не дає спокою і своїм творінням, для яких день творіння і день останнього суду сходиться в один момент, для яких радість буття є разом і невіддільно передсмертною мукою. Субстанція Спінози просто й відкрито відмовляє в дарах життя всьому конечному; ідея Гегеля дає конечному таке життя, яке в цей же неподільний момент є смертю. Ми не рішаємо, хто з них діє краще: субстанція чи ідея.

Творчість абсолютної ідеї означається не розрахунком на прекрасні, повні життя і мислі творіння, а необхідністю. На нижчому ступені розвитку ідея знаходиться в протиріччі зо своєю чистою сущністю; вона переживає тут, так би мовити, утиск і невигоду. Це стиснене й невигідне положення ідеї тягне її на вищий ступінь розвитку. З кожним настаючим рухом ідея творить образи прекрасніші й досконаліші не з любові до них, а з неприхильності до свого даного недостатнього положення; вона творить добро, тому що втікає від зла.

Негативне почуття неповноти, недостатку й утиску — це безпосереднє джерело творчості ідеї і, очевидно світ, який народжується з того негативного почуття чи стану ідеї, не може мати позитивних основ життя; воно все й всеціло є чимсь негативним.

Так, інший атоміст може розважати, що атоми не стремлять просто й навмисне творити цей обмежений продукт; це тільки їхнє здавлене положення в даному часі, неповна відповідність їхнього даного образу існування з їхніми власними законами є безпосередньою причиною їхнього руху й сполуки у вищі продукти.

В ідеї Гегеля, як у цьому атомізмі, прогрес входить у *процес;* світ удійсності залишається під управлінням діяча, який не має *привітного* чи ідеального відношення до своєї роботи. Що ж, одначе, виграє людська свідомість, міняючи механічний процес атомів на логічний процес ідеї?

Там і тут самоусвідомлення й особистий дух — це витворення пізнішого і дальшого розвитку основного начала, яке не є в собі ні самоусвідомленням, ні особистим духом; там і тут усвідомлююча мисль — це феномен такого принципу, який у собі не є

усвідомлюючого мислю; там і тут потік подій передозначується *натуральною* необхідністю, а не передовою мислю.

У Геґеля, як у Спінози, сліпий механізм не перемагається ідеєю; навпаки, ідея — чим би вона там у собі не була, — відкривається в світі, як діяч механічний; вона не освітлює своїх майбутніх шляхів, згідно з любов'ю і свобідним потягненням до добрих творінь, досконалих і розумних. Якщо матеріялізм розвився історично з філософії Геґеля, то, правдоподібно, у цьому випадкові історичне явище було одночасно й логічним.

Ідучи за Геґелем, ми вкінці надаремно силкувалися б увійти у світ *духовий;* ми можемо ввійти тільки у світ мислі. Але хто хотів би в цьому світі мислі знайти відпочинок від турбот чуттєвого світу, той скоро дійшов би до розчарування — тому, що й той світ — це не спокійний процес, а його життя — повне змін і тривоги.

Філософія шукає незмінного начала, щоб усунути протиріччя, яке полягає в понятті змінності, властивій почуттєвому світові. До тієї ж цілі стремить Геґель; і він починає з вказання протиріч у понятті *бувалості* чи переміни; і він шукає основи, в якій усувалися б ці протиріччя. Проте сама ця основа підлягає у нього вічній зміні. І так, каже один критик, замість того, щоб лікувати недугу світу почуттєвого за посередництвом здоров'я надчуттєвого світу, що й лежить у його основі, Геґель навмисне проповідує останньому хворобливий характер першого.

Коли ж при цьому пригадати, що діялектичний процес ідеї не має ані *субстрати,* ані суб'єкту* тоді, коли в механічному світогляді *субстрата* й *суб'єкт* являються необхідним припущенням натурального процесу, то ледве чи ми зрозуміємо необхідність виходити із світу почуттєвого у світ абсолютної ідеї; ледве чи перший не покажеться нам в образі більш прийнятному, ніж останній.

Абсолютна ідея знаходиться в такому внутрішньому відношенні з обсервованою нами дійсністю, що все дійсне — розумне і все розумне — дійсне. Школа Геґеля допускає ці вирази, даючи їм те значення, яке вони мали б у загальному людському змислі. В цьому відношенні вона значно співдіяла щодо пояснення понять про проґрес, розвиток й історичний рух людства. Але вже в цьому загальному значенні перше положення, що все дійсне — ро-

---

*) У діялектичному розвиткові категорій Геґель не надає жодного значення ні суб'єктові судження, ні субстраті означення. Мисль, річ міститься тільки в предметі, який не припускає готового і порівняльно-спокійного суб'єкта. Цю особливість треба мати на увазі, щоб увійти в дух і мисль Геґелевої діялектики.

зумне, привело б нас до ототожнення необхідності історичної й розумної, — що протирічить дійсному понятті про *прогрес* і *розвиток*. З того ж положення, між іншим, виходить, що наш розум повинен розуміти тільки ту розумну дійсність, і не входити в неї як до діючої, творчої і перетворюючої сили.

А втім, ми маємо достатню основу звести поіменно важливі вирази Геґеля з навчанням Спінози, що світ ідеальний, простягається не далі, і вміщує в собі не більше, як стільки, скільки є дійсного в світі реальному. Нам здається, що обидва філософи говорять одне і те саме. Все дійсне — розумне. Так, як абсолютна ідея — *логічна*, то цей вираз каже: все дійсне означається в своєму русі й розвиткові, згідно з *логічною необхідністю;* дійсне — це необхідний логічний потік, який не управляється наперед-усвідомленою ціллю і наперед-накресленим пляном, бо для того треба було б, щоб розумне виступало поза межі дійсного, щоб було більше й обширніше, ніж дійсне. Але це протирічить положенню, що все розумне — дійсне.

Що стосується, частинно, цього другого положення, то воно — якщо прийняти його в загальнолюдському змислі, — відкидає саму ідею розвитку. Бо та ідея припускає, що розумне ще не втілилося в дійсність, або що явище ще тільки стремить стати тим, чим воно повинне бути, згідно з своєю ідеєю. А втім, у межах системи, для якої розвиток є формою самої ідеї, — це опрокинення неможливе.

І так, як абсолютне — ідея логічна, то розглядане положення означає, що в цій ідеї не може бути більше змісту, ніж у дійсності, що вона — як логічна — не може відноситися до того, що не є, але що тільки повинне бути. Ідея не може визначати і накреслити руху явищ, які поки що неіснуючі; для того треба було б, щоб не все розумне було дійсним.

Повторяємо, хоч (Геґелева? — С.Я.) школа вспіла зробити ці вираження повноваговими і багатозначними, приймаючи розум і розумне в звичайному й загальновживаному сенсі, — одначе ці вираження справді вказують на убогість, а не на багатства дійсності й ідеї; перший вираз говорить, що в дійсності царить логічна необхідність; друга — що та необхідність — це не ідеал, що випереджував би й означував би залежну від нього дійсність. Тут не пошкодить завважити, що згідно з Геґелем, прогрес — це вдійсності процес, і сущність не має жодної глибини, яка не вичерпувалася б явищем.

У повній відповідності з цими поясненнями Геґель каже, що філософія — це наука про світ, поскільки він закінчений, поскільки процес його творення завершений. Мисляча природа абсолютного духа полягає в тому, щоб приводити в *своє усвідомлен-*

*ня** те, чим він є в *бутті.*

Кінцеві висновки і вияснення

У філософії не може бути усвідомленим те, що ще не осягнуло спокійного готового існування; думка (мисль) — це просте й не діюче дзеркало затриманої й переставшої розвиватися дійсноті. Якщо Платон бажав, щоб ідея визначала долю світу, мала діяльний вплив на його розвиток й управляла тим розвитком згідно з визначеним пляном, то згідно з Геґелем, ідея не має сили сповняти цього призначення.

Явища, які не отримали буття, не можуть бути моментами ідеї. Тому ідея не знає нічого про те, що *повинно* бути, але не є. Ми надармо сподівалися б від філософії наставлення, як поводитися серед змінливих явищ світу; філософія не робить нічого більше, як розуміє вже проминулу дійсність, яка завжди припускається розумною.

Абсолютний дух читає тільки те, що він написав, а шо ще може чи повинно бути написане, про те він не знає, поки не напише. Таким чином, ота наука наук, оте усвідомлення абсолютного духа про себе самого, — це не діюча сила історичного світу, а спокійне дзеркало, в якому відбивається той світ і його переміни.

Історія людства розділяється виразною рисою на дві царини (два райони — С.Я.), в одній з яких кипить жива робота, а в другій — здійснюється бездільне розуміння цієї роботи; в одній — життя без світла, в другій — світло без життя. Розуміння діла завжди настає після діла, яке таким чином не означається свідомою ідеєю.

Таке правило всесвітнього духа, каже Ердман, щоб перше зробити, а потім обдумати. Ці положення протирічать найпростішим пересвідченням. Те, що великі діла і великі ідеї падають нероздільно в одну історичну епоху, що філософія і її ідеї — це живі двигуни історичного світу, — в тому історик не може посумніватися ні на одну хвилину. Проте ці положення з необхідністю визначаються загальним поняттям про абсолютне, як ідеєю логічною — тому, що логічна ідея в свідомому мисленні — це необхідно ідея *рефлексивна,* що виринає із вникання в готовий, даний зміст.

Філософія може тільки розуміти ту логічну необхідність, яка неминуче присуща дійсності тому, що все дійсне — розумне. Але

---

*) Це значить у те усвідомлення, яке абсолютний дух має про себе в людському дусі.

вона не може впливати на хід тієї дійсності через те, що ідея не має лишнього змісту в порівнянні з дійсністю, чи тому, що все розумне — дійсне.

Абсолютна ідея — це діялектичний процес положення й відкидання конечних означень. Тому історична подія існує в дійсності, тобто — в дійсності тільки тоді, коли вона усувається і встановляється моментом вищого історичного розвитку. Так, наприклад, філософія Платона має вище й досконаліше існування не в своїй безпосередності, не тоді, коли вона володіє тілом і кров'ю, діє як нове, появлене в світі начало. Ні; безпосередність феноменального життя — це щось незгідне з ідеєю; тільки коли та безпосередність усувається, коли та широка система скорочується до абстрактного моменту у вищій стадії філософського розвитку, — вона досягає свого дійсного існування.

Все існує в істині, як момент чогось іншого, що ще має настати. Звідси поширилися мильні поняття про прогрес, якого вся сутність полягає в тому, щоб не стояти на одному місці, як би то там не було. Тим часом, якщо історикові не легко справитися з розгляданим нами поглядом; якщо він усю енергію, живучість події припускає в безпосередній і конкретній його натурі; якщо він бачить у кожній події, як в монаді, щось йому самому властиве, щось непереходяче в інше, бачить глибину і безконечність, яких вже не усувається в слідуючому історичному русі, — то разом з тим стається, що діялектична ідея є чимсь іншим, ніж ідея *критична;* вона відноситься до явища завжди критично, вона має постійну потребу усувати й відкидати живу натуру явища, як щось нелогічне.

Історія філософії за невеликий промежуток часу показала, як могутньо діє та ідея в царині критики й відкидання. Це зближує нас з результатом, до якого й прийшла школа Гегеля, що філософія, яка означається діялектичною ідеєю — це щось інше, ніж *метода,* ніж означений спосіб досліджування й розуміння явищ. Філософія, яка в основі не має *готового* змісту — це тільки філософська метода, якій бракує *готового* змісту.

Нам треба вияснитися перед читачем, що нам довелося виявити в філософії Гегеля один, і то темний бік. Ми не хочемо тим відкидати гідності великого мислителя нашого часу. Згідно з нашою ціллю, ми повинні були відділяти основне начало його філософії від тих глибоких ідей, які становлять її зміст; ми прослідили просту й абстрактну схему, не вказуючи, як і чим вона наповнена. Знаючи однобічність основного начала філософії Гегеля, ми тим більше подивляємо геніяльну спостережливість і глибоке розуміння філософа, який кинув у науку стільки світлих і правдивих ідей.

Кожна філософія своїм кращим змістом обов'язана тим даним, які вона знаходить у глибині вселюдської свідомості. Те саме треба сказати і про філософію Гегеля. Гегель краще від інших умів спостерігати й пояснювати *феноменальну* дійсність, як таку; він глибше від інших проникав у свідомість людства —оте невичерпне джерело начал, ідей і поглядів. Особливість його наукового приймання, яке мало оцінили, полягає в тому, що абсолютна ідея, поки вона пояснить відомий круг явищ, сама приймає природу тих явищ, сама стає тілом і кров'ю тих істот, яким вона повинна дати буття і все багатство життя. Таким чином спекулятивна думка не відслонювала від філософа феноменальної дійсності. Він спостерігав, порівнював і пояснював явища згідно із загальною науковою методою, а основна ідея була для нього тільки феноменальною основою пояснення.

Якщо Кант доказував, що ідея має для знання тільки *регулятивне* значення, тобто — напрямне, а дійсного знання не дає, то ми думаємо, що те значення ідея зберегла і в філософії Гегеля, а чисті явища були пояснювані ним з чистих основ, узятих з досвіду і з спостереження.

Довго філософія пробувала вирішувати своє завдання a priori. Знання з досвіду вона пояснювала як процес *феноменологічний,* який починається в царині загального змислу й закінчується в переддвер'ї дійсного знання. Як емпіризм ставив мислення в первісне відношення до явищ, не даючи йому сили виступити в світ сутностей і піднестися до ідеї, так ідеалізм ставив мислення в первісне відношення до ідеї, до абсолютного і сподівався вирішити завдання знання, рухаючись унутрі цієї ідеї і не сходячи в царину досвіду. Там думка знаходилася в безконечному віддаленні від істини, тут — у безконечній близькості до неї.

Труднощі філософії. Теософія, матеріялізм, ідеалізм

Стремління ідеалізму могло було бути здійсненим, якщо б ми стояли в центрі вселенної, де могли б спостерігати, як, у якому порядку, згідно з якою означеною волею абсолютного виникають події і виступають у світ різнородні й найрізноманітніші явища. Тоді філософія мала б право пояснювати явища посередництвом із абсолютної ідеї; тоді вона могла б (як це вона часто пробувала робити) розказувати нам з усіма подробицями внутрішню історію абсолютного і його відкриття в світі, яку ми знаємо з досвіду, — могла б представити нам виразну й повну таблицю його моментів й означень, як це робить Гегель в своїй логіці.

Але ж, певно, — ми не знаходимося в центрі вселенної;

ймовірно, що світло, що приходить з вищого світу, діє на нас, як каже Бейкон, переломленим промінем; тому ми повинні ловити його, завважувати й означувати його рух і відтінки в тому середовищі явищ, яке переломило його.

Ідея повинна бути пізнавальною, як знову каже Бейкон, почерез *вияснення* явища, або, згідно з Гегелем, *самосвідомий* розум повинен містити в собі тільки те, що є в розумі *існуючому*.

При сучасному виясненні наукових метод зовсім довільним показується стремління філософії ідеалізму виступити поза межі всякого буття, щоб пізніше запитати, як *почалося буття взагалі?* А ще більш свавільним і безплідним виявляється те зусилля, коли філософія подекуди запитує про абсолютне, як *воно починає бути?* (Wird).

Всі ті запити підходять не філософії, а теософії, яка в містичних поривах до безумовної і безрізничної єдності доходить до такого самого опрокинення всього живого й духовного, як матеріялізм; як у нашому дусі немає потреби, так у людській науці немає засобів вийти поза межі всіх норм, окреслень, видів і означень існуючого і з'являючогося нам світу, зосередитися на безфоремній єдності і звідси — з цієї висоти, до якої ми вдійсності і не підіймалися, — слідкувати чистим чи апріорним мисленням за виникненням буття, форм, частин і означень світу.

Світ представляється нашому знанню, як даний предмет, якого ми видумати чи створити не можемо. Якщо наша воля не повторяє творчих актів абсолютного, то й мислення не повторяє усвідомлення цих актів.

Буття взагалі залишиться для нас чудом; ми ніколи не можемо вирішити, з чого, з яких елементів, які не є буттям, зложилося б те буття. Тому теософія, як і матеріялізм, говорять нам про світ зовсім не той, який робить враження на нас різноманітними явищами внутрішнього і зовнішнього досвіду. Тим пояснюється, чому ідеалізм, який надіється дати нам пізнання про сутність світу з основ й ідей чистого апріорного мислення, не відповідає вимогам і потребам живої і діючої свідомості людства. Він вдійсності не може досягнути ні до якого дійсного явища, ні до якої живої сущности, тому що він у мнимо-апріорних формах наперед відмовився від усього живого й істотного.

Філософія нашого часу приходить до переконання, що схоластичне розрізнення знання з досвіду і зперед-досвіду — a posteriori і a priori недійсне, що ці протиріччя є членами однієї неподільної єдності. Найбільш абстрактні поняття нашого мислення містять у собі уявлення, взяті з досвіду, і навпаки — безпосереднє прозріння має єдність, форму й необхідність, які становлять ідеальний момент в розумінні. Це переконання сучасної філософії

не є добрим вибором золотої середини між крайностями; воно згідне зо всіми пізнаними фактами зовнішнього і внутрішнього досвіду.

Ми не приходимо на світ з готовим знанням про світ чи про якусь його частину. У тому сенсі говорення про первісні чи вроджені ідеї не відповідало б щоденному й достовірному досвідові. У цьому сенсі досвід, спостереження й індукція повинні бути визнаними джерелом всякого знання. Але як кожна річ на світі, так і наша душа має визначені закони й норми, на основі яких розкривається її діяльність і які, в дійсності, не входять у душу із-зовні, а є її апріорними принципами. Ті апріорні принципи первісно належать душі *існуючій,* душі як дійсній речі, і згідно з тим вони в жодному сенсі — не ідеї і не пізнання.

Щоб усвідомити й пізнати ці апріорні закони і норми душі пізнаваючій і воліючій, нам знову потрібний досвід, спостереження й індукція. Виходить, що вродженість форм, законів і правил душевного діяння належить бутті душі, а не її пізнішому усвідомленню.

Ідеалізм у законній боротьбі проти емпіризму, який намагається зложити саме єство душі із зовнішніх поштовхів і вражень, загладжував різницю між усвідомленням, у якому душа пізнає дійсність, дану їй у зовнішньому й внутрішньому досвіді, і *субстанціональною душею,* якій безперечно, як і всякій іншій речі в світі, належать їй єдиній властиві закони й образи діяння.

Наше найсуттєвіше

Таким же чином різницю між явищем і реччю в собі сучасна філософія визнає *не метафізичною,* як припускав Кант, а *гносеологічною,* тобто — поняттями *явище* і *сущність* означуються різні ступені і досконалості нашого знання й розуміння. Пізнання явища настає в міру своєї досконалості пізнанням сущності. Як у житті моральному, так і в знанні людина починає від рухів і станів суб'єктивних. Якщо ж ті суб'єктивні рухи і стани немислимі без об'єктивного, хоч би й не такого значного змісту, — то дальший розвиток духового життя поступово усуває від них їхнє первісне обмеження. Ці рухи й стани поволі стають носіями найсуттєвішого змісту.

В знанні ми вкінці знаємо не *себе,* а правду; в бажанні ми вкінці бажаємо не себе, а добра; наші поступовання і пізнання набувають вкінці вселюдське значення, і вкінці мають значення для кожного духа, для духа взагалі.

Тим ми не кажемо, що б наша людська думка могла колинебудь стати повною і в усіх відношеннях світлим образом

сутності речей, або що б вона досягнула в якому-будь напрямі безумовної тотожності з буттям; на цьому рівні вона перестала б бути думкою людською і сталася б думкою божественною.

Для нашої людської свідомості завжди залишається щось недосяжне, для нас завжди буде існувати світ *потойбічний*. Але з попереднього виходить, що якщо ідея розуміється нами, як розумна й одинична сутність речі, то з другого боку, вона повинна мати значення *феноменальне*. Не далеко ж бо, десь там за межами всякого зовнішнього і внутрішнього досвіду лежить та ідея, в користь якої не було б доказу в розложеному перед нами світі.

Ідеальні зв'язки й ідеальні відношення між речами і подіями повинні бути явищем і фактом. Ідея, положена й означена не на основі *свого явища*, а тільки a priori — це безпідставна гіпотеза. Таким чином, ми повинні знаходити ідею в дійсності, як щось дане, позитивне — те, що може бути відкрите і пізнане.

Без досвіду ми не можемо мати знання про ідею; ми не можемо, наприклад, сказати з Геґелем, що та ідея повинна бути логічна. Може бути, що в явищах світу на нас будуть відображуватися моменти моральні й естетичні.

В усякому випадкові немає сумніву, що ідеалізм людського духа є чимсь більш життєвим і більш суттєвим, ніж проста логічна думка, яка становить тільки момент у ньому. А звідси стає вірогідним те, що й дух, який проникає й означує явища світу, відкриває себе різноманітніше і багатіше, ніж логічна ідея, яка замикається в убогому й монотонному положенні й усуванні своїх означень. Тому-то, ми вже не сподіємося, щоб на основі досвіду можна було вслід за Кантом розглядати природу, як суму чуттєвих предметів і більше нічого; або бачити разом з Геґелем у тій живучій й одушевленій природі *невирішальне протиріччя з ідеєю*. Всі ті апріорні означення виганяють життя і духа з їхнього властивого місця й невільно заставляють думку шукати життя і духа в тих абстрактах, гідність яких в тому і полягає, щоб вони залишилися мертвими.

Ті прості переконання, які коріняться в сучасній філософії, не усувають, однако ж, тих труднощів, які лежать перед тією наукою, а тільки відкривають їх. В міру того, як філософія зводить ідеальні моменти, пізнані в явищах світу, до єдиного начала, вона залишає ту міцну царину *окремих* досліджень, де на кожному кроці підтримується поглядом, знанням — привичкою, вона підноситься на висоту цілісного світогляду, куди погляди й досвіди доходять тільки в *цілому й загальному*, тільки в неозначених і загальних окресленнях.

Надармо філософії давали б добру пораду не підноситися на

ту метафізичну висоту безумовної, Божественної ідеї. Як не охоче вона слухає подібні поради, як не старанно вона шукає опори в царині досвідів посередніх чи безпосередніх, найближчих чи найбільш віддалених, — у кожному випадкові, вона не може замкнутися в межах частинного дослідження й вияснення означеного кругу явищ — тому, що тільки на висоті загального й цілісного світогляду філософія ставиться на рівень із звичайною людською свідомістю, яка так невідхильно наставлена до вічного й Божественного.

Якщо на цій висоті філософії недоступне переконання знання метафізичного, якого між іншим, не посідає і сама позитивна наука, коли тільки вона говорить про живу дійсність, — то замість того знання піддержується тут переконанням, яке зроджується безпосередньо з моральних, естетичних і релігійних стремлінь і потреб людського духа; або — знання зустрічається тут з *вірою,* яка в історії науки є діячем багато сильнішим, багато енергійнішим і більш суттєвим, ніж скільки їх уявляє собі виключна емпірія.

З останніх завважень, одначе, можна прийти до заключення, що філософія, як *цілісний світогляд,* — це не діло людини, а людства, яке ніколи не живе абстрактною чи чисто-логічною свідомістю, але розвиває своє духове життя в усій повноті і цілісності його моментів.

Замітка перекладача: Переклад цього твору з його російського оригіналу на українську мову виконано в Су Лукавті, Онтаріо, Канада, у днях 13 до 20 липня, 1982 року.

СЕРЦЕ

І ЙОГО ЗНАЧЕННЯ В ДУХОВОМУ ЖИТТІ ЛЮДИНИ ЗГІДНО З НАУКОЮ СЛОВА БОЖОГО

I. "СЕРЦЕ" В РОЗУМІННІ АВТОРІВ СВЯЩЕННОГО ПИСАННЯ

Вступ

Хто читає Слово Боже з належною увагою, той легко може зауважити, що в усіх Священних Книгах і в усіх богонадхненних авторів серце людське розглядається, як зосередження всього тілесного й духового життя людини, як найбільш істотний орган і найтісніше зосередження всіх сил, функцій, рухів, бажань, почувань і мислень людини зо всіми їхніми направленнями й відтіненнями. Ми, перш за все, зведемо деякі місця Священного Писання, з яких стане ясно, що цей погляд священних авторів на сущність і значення людського серця в усіх ділянках людського життя відзначається точністю і всіми ознаками свідомого переконання, а потому порівняємо це біблійне навчання з поглядами на цей предмет, що є панівними в сучасній нам науці.

Істотність "серця"

Серце — це охоронець і носій усіх тілесних сил людини.

Давид, виснаження тілесних сил від тяжких страждань, передає такими словами: "Серце моє опустило мене" (Пс. 39:13); "сильно трипочеться серце моє, опустила мене сила моя" (Пс. 37:11). Втомлений подорожник підкріпляє "серце своє кусником хліба" (Суд. 19:5), і взагалі, "вино розвеселює серце людини і хліб серце людини скріплює" (Пс. 103:15). Тому серце висихає, коли людина забуває "з'їсти хліб свій" (Пс. 101:5). Нестримані обтяжують серця свої "ненажерством та п'янством" (Лк. 21:34), "вигодовують серця свої, немов би на день заколення" (Яків 5:5). Милосердний Бог "наповняв їжею і радощами серця наші" (Дії 14:17).

Серце — це осереддя душевного й духового життя людини.

Так, в серці починається й зроджується рішучість людини на такі, чи інші вчинки; в ньому виникають різноманітні заміри й бажання; воно є місцем волі й її хотінь. Ці дії намірення, хотіння й рішучости позначаються висловами: "І поклав я на серце моє" (Еккл. 1:13); "І поклав Даниїл собі на серце" (Дан. 1:8); "І було на серці мого батька Давида" (І Цар. 8:17).

Те саме говорять вислови: "бажання серця" (Рим. 10:1); "призволення серця" (2 Кор. 9:7; Дії 11:23). Старинний Ізраїль повинен був приносити дари на побудову скинії, "кожен згідно зо своїм щедрим серцем" (Вихід 35:5), "і приносили кожен, як веліло серце його" (вірш 21). Хто висловлював свої бажання, той говорив усе, що мав "на серці своїм" (1 Цар 10:2). Коли ми робимо щось з охотою, то наш вчинок виходить "від серця" (Рим. 6:17). Кого ми любимо, тому віддаємо своє серце і навпаки, того маємо в своїм серці: "Дай мені, сину мій, своє серце" (Приповісті 23:26); "ви в серцях наших" (2 Кор. 7:3); "бо я маю вас у серці" (Филип'ян 1:7).

Серце — це місце всіх пізнавальних дій душі.

Роздумування — це "заміри серця" (Приповісті 16:1), порада серця: "І моє серце дало мені раду" (Неемії 5:7). Збагнути "серцем" означає зрозуміти (Второзаконня 8:5), пізнати "всім серцем" — зрозуміти всеціло (Ісус Навин 23:14). Хто не має серця "розуміти", в того немає "очей, щоб бачити і ушей, щоб слухати" (Второзаконня 29:4). Якщо серце товстіє, то людина тратить здібність завважувати й розуміти найочевидніші явища Промислу Божого: "тяжко чує він ушима своїми і склеплює очі свої" (Ісайя 6:10).

Взагалі, "кожен задумує в серці своїм" (Буття 6:5). Недобра людина має "серце, що плекає злочинні думки" (Приповісті 6:18). Неправдиві пророки "пророкують свавільство серця свого" (Єремія 14:14), "привиди серця свого, а не слово з уст Господніх" (Єремія 23:16).

Думки — це "задуми сердечні" (1 Кор. 4:5). Слово Боже "спосібне судити думки та наміри серця" (Євр. 4:12). Що ми міцно пам'ятаємо, відбиваємо в душі й засвоюємо в серці своєму: "покладіте слова ці в серця свої" (Второз. 11:18); "Поклади ти мене, як печатку на серце своє" (Пісня Пісень 8:6); "Марія оці всі слова зберігала, складаючи в серці своїм" (Лука 2:19); "напиши їх (слова премудрости) на таблиці серця свого" (Приповісті 3:3).

Все, що приходить нам на розум чи на пам'ять — зходить "на серце". В Царстві Слави подвижники, що страждали за правду і віру, "не згадають речей колишніх і не прийдуть (вони) їм на серце" (Ісайя 65:17); "і що на серце людині не впало, те Бог приготував тим, хто любить Його!" (1 Кор. 2:9).

Тому, що слово є виявленням чи висловленням думки, то й воно випливає "із серця" (Іов 8:10); "від повноти серця промовляють уста" (Мт. 12:34). І так, як мислення — це розмова душі із

собою, то роздумуючий веде цю внутрішню розмову в "серці" своєму: "говорив був я в серці своєму" (Еккл. 1:16); "сказав був я в серці своєму" (Еккл. 2:1); "скаже той злий раб у серці своєму" (Мт. 24:48).

Серце — це зосередження різноманітних душевних почувань, хвилювань і пристрастей.

Серцю засвоюються всі ступені радости, від добродушности (Ісайя 65:14) до захоплення і радіння перед лицем Божим (Пс. 83:3; Дії 2:46); всі ступені скорбот, від печального настрою —коли тілесне терпіння оскорбляє серце і коли печаль засмучує серце людини (Приповісті 25:20-21) до нищівного горя, — коли людина "кричатиме від сердечного болю" (Ісайя 65:14) і коли вона відчуває тремтіння серця свого і зрушення із свого місця (Іов 37:1).

Усі ступені ворогування — від завидування й "гіркої заздрості" (Прип. 23:17; Якова 3:14) до лютості, в якій людина скрегоче своїми зубами (Дії 7:54) і від якої серце її запалюється пімстою (Второзаконня 19:6); всі ступені незадоволення — від занепокоєння, коли серце "чавить тугою" людину (Прип. 12:25), до відчаю, коли воно "приходить у розпач" від усяких стремлінь (Еккл. 2:20); накінець, всі вияви страху від благоговійного трепету (Єремія 32:40) до подавляючого жаху й збентеження (Второзаконня 28:28; Пс. 142:4).

Серце тане й роздирається від туги (Ісус Нав. 5:1; Єремія 4:19); в залежності від страждань, воно стає "як віск розтоплений" (Пс. 21:15), або висихає (Пс. 101:5), розгрівається й розпалюється (Пс. 38:4; 72:21), або стає розторощеним і порваним (Єремія 23:9; Пс. 146:3).

У смутку людина буває лякливою і слабкого серця (Второз. 20:8). Від терпінь серце "перевертається" (Осії 11:9). Благодатне слово Боже діє на серце "як огонь палючий" (Єремія 20:9); серце палає й горить, коли до нього торкається промінь Божественного слова (Лк. 24:32).

Нарешті, серце — це осереддя морального життя людини.

В серці зводяться всі моральні сили людини — від найвищої таїнственної любові до Бога, яка взиває: "Бог — скеля серця мого і моя доля навіки!" (Пс. 72:26), до тієї зарозумілості, яка, обожаючи себе, вважає своє серце серцем Божим і каже: "я — Бог" (Езекиїл 28:2).

По різновидності моральних недуг, серце затьмарюється (Рим. 1:21), тужавіє (Ісайя 6:10), стає жорстоким (Ісайя 63:17),

закаменілим (Єзекиїл 11:19), нелюдським, звірячим (Дан. 4:13). Є "серце лукаве" (Єремія 16:12), "серце марнотне" (Пс. 5:10), "серце нерозумне" (Рим. 1:21).

Серце — це джерело всього доброго і злого в словах, думках і вчинках людини; це скарбниця добра, або зла людини: "Добра людина із доброї скарбниці серця добре виносить, а лиха з лихої виносить лихе" (Лк. 6:45).

Серце — це таблиця, на якій написаний природний моральний закон; через те язичники "виявляють діло закону, написаного в серцях своїх" (Рим. 2:15). На цій же таблиці написаний закон благодатний: "Люди Мої — взиває Господь — Закон Мій в серці вашому" (Ісайя 51:7); "і на серцях їх напишу Я закони благодаті" (Єремія 31:33). Тому Слово Боже засівається на ниві серця (Мт. 13:19); порада має своє місце в серці (Євр. 10:22).

Христос вірою вселяється в серця наші (Вр. 3:17), також дарує "завдаток Духа в серця наші (2 Кор. 1:22). "І нехай спокій Божий панує в серцях ваших" (Кол. 3:15); "бо любов Божа вилилася в серця наші Духом Святим" (Рим. 5:5). Благодатне світло Боже "засяло в серцях наших" (2 Кор. 4:6). А з другого боку, грішникові диявол вкладає в серце лихі начинання (Ів. 13:2), наповняє його серце лихими помислами (Дії 5:3). До неуважних слухачів слова Божого "негайно приходить сатана і відбирає слово посіяне в серцях їхніх" (Мр. 4:15).

Як зосередження всього тілесного і різноманітного духового життя людини, серце називається походженням життя, або джерелом життя (Прип. 4:23); воно є "кругом зародження нашого" (Якова 3:6), це значить — кругом чи колесом, в русі якого заключається все наше життя. Тому воно становить найглибшу частину нашої істоти: "людське серце найглибше за все, і хто пізнає його?" (Єремія 17:9).

Зовнішні виявлення слова, думки та діла ніколи не вичерпують того джерела: "потайна людина серця" (1 Петра 3:4) відкрита тільки Богові. "Тільки Він знає тайни серця" (Пс. 43:22). Станом серця виявляється ввесь душевний стан (Пс. 50:12; 83:3). Щоб бути вірним Богові в думках, словах і ділах людина повинна віддати Йому тільки своє серце: "Дай Мені, сину, своє серце", взиває до людини Премудрість Божа (Прип. 23:26).

Важливість навчань Священних Авторів

Згідно з таким поглядом на гідність і значення серця в людській істоті, священні автори в переносному значенні говорять про "серце неба" (Второзаконня 4:11?), "серце землі" (Мт. 12:40), "серце моря" (Йона 2:4). Так само й духову переміну в

серці вони інколи означують у переноснім значенні, як тілесну переміну. Наприклад, в одному з найважливіших місць пророка Єзекиїла читаємо: "і вийму з їхнього тіла серце камінне і дам їм серце тілесне, щоб у заповідях Моїх ходили і заповіти Мої берегли" (Єзекиїл 11:19).

Апостол Павло пише коринтянам: "Послання наше — це ви, написане в серцях наших, що всі люди знають і читають його. Ви виявляєте, що ви — послання Христове, нами вислужене, написане не чорнилом, а Духом Бога живого, не на скрижалях камінних, а на скрижалях тілесних сердець" (2 Кор. 3:2-3).

Ці вислови показують зовсім виразно, що священні автори зосередженням всього тілесного й органом всього духового життя людини визнають те саме тілесне серце, биття якого ми відчуваємо в наших грудях. Коли людина терпить духово, то те тілесне серце відривається від свого місця (Іов 37:1).

Ці замітки ми направляємо проти тих пояснень Слова Божого, які добачують у наведених нами текстах випадковий спосіб висловлення, яким нібито не керувала виразна думка, і в якому ми даремно шукали б повного погляду священних авторів на суть обговорюваного нами предмету. Просте читання священних текстів, якщо ми не будемо пояснювати їх тільки на основі передвзятих ідей, переконують нас безпосередньо, що священні автори зовсім виразно і з повним усвідомленням правди визнавали серце зосередженням усіх проявів людського тілесного і духового життя.

"Серце" і "голова" людини

Отже, підносячи значення серця для людського життя, священні автори при тому знали точно і ясно, що голова людини, яку наука здебільшого визнає місцем душі, — вдійсності має близьке та тісне пов'язання з явищами душевного життя і являється їхнім найважливішим органом.

Через те, поскільки людське тіло завершується головою і поскільки, у відношенні до цілей життя і їх осягнення, не тіло водить головою, а голова — тілом, яким вона управляє, — то Ісус Христос називається *Головою Церкви,* як Свого тіла (Єф. 5:23; Кол. 2:19). Багаточленне тіло Церкви зв'язується й завершується в одності Голови, яка ним управляє. Благословляючий покладає руки *на голову* благословенного (Буття 48:14; 49:26) і "благословення Господнє на голові праведного" (Прип. 10:6); також посвячуючий кладе руки *на голову* посвячуваного (Левит 8:9). Благословення і посвячення, як олива помазання (Пс. 132:2; Лев. 8:12) повинні розходитися з голови по всій людській істоті і

проникати в її усіх напрямках.

Дух Святий зійшов у вигляді вогненних язиків на голови Апостолів і тим чудодійним рукоположенням відродив і просвітив все їхнє духове єство (Дії 2:3-4). У такий самий спосіб лікуючий покладає свою руку *на голову* того, кого лікує (Мт. 9:18). Правляче достоїнство Первосвященика в Церкві означується прикрасою *його голови* (Лев. 8:9). Як цар є головою суспільного тіла, то на знак цього на його голову покладається вінець із щирого золота (Пс. 20:4).

"Голова" й "обличчя" людини в Священному Писанні

"Лице голови" стає виявленням і ніби живим дзеркалом душевного стану людини, так що взагалі "по вигляді пізнається людину і по виразі обличчя пізнається розумного" (Сирах 19:26). "Мудрість людини просвітить обличчя її, а безстидний буде зненавиджений обличчям своїм" (Еккл. 8:1).

Зустріч з Богом, що її удостоївся Мойсей на Синаї, виявилася в особливому просвітленні його обличчя; "прославився вигляд тілесного обличчя його" (Вихід 34:29). У преславному переображенні нашого Господа "обличчя Його засяяло, як сонце" (Мт. 17:2). Радість і торжество Ангела, що був посланий до гробу Господнього, щоб засвідчити людям про воскресення Спасителя, позначилися в його світоносному обличчі: "і вигляд його був, як блискавка" (Мт. 28:3). Тому-то й "обличчя Боже" означає повне відкриття Божої Слави, що в сучасному житті людина неспроможна сприйняти: "не можливо бачити лиця Мого", сказав Господь Мойсеєві; "людина не може побачити Мене і жити" (Вихід 33:20).

Так, священні автори знали про велике значення голови в духовому житті людини, а при тому не менше, повторяємо, зосередження того життя вони бачили в серці. Голова була для них ніби видимим завершенням, яке найперше й безпосередньо коріниться в серці. "Голова — каже один пояснювач Священного Писання — для зовнішнього вигляду є тим, чим є серце для внутрішньої душевної діяльності і тільки в цьому відношенні їй приписується царственне значення з біблійної точки зору."

Крім того, вищенаведені місця Священного Писання подають докладно з'ясовану думку про те, що голова (розум — С.Я.) має значення органу *посереднього* між повним єством душі і тими діяннями, які вона відчуває із-зовні чи зверху і що при цьому їй належить управительна гідність у всій системі душевної діяльності.

З цими загальними дефініціями не може непогоджуватися

психологія, якими б там не були її власні поняття про цей предмет. Але можна також припустити, що насвітлені прояви душевної діяльності в голові не вичерпують всього єства душі. З приводу необхідності мислення ми повинні допускати якесь початкове духовне єство, яке вимагає вищезгаданого посередництва й управління діяльністю голови. Згідно з навчанням Слова Божого, найближчим органом того первісного духового єства являється серце.

Із слідуючих вияснень ми побачимо виразніше сенс й основи того становища, а тепер відмітимо, як висновок з вищесказаного, що якщо Ісус Христос називається Головою Церкви, то тільки тим Його відношення до Церкви вповні і всеціло не означається. Він є "Голова" (Еф. 5:23) і основа (1 Кор. 3:11); світло і життя Церкви (Ів. 1:4); Він є основник Церкви (Мт. 16:18), а тому такий незвичайний її Голова, що "від Неї все тіло, суглобами й в'язами з'єднане й зміцнене росте ростом Божим" (Кол. 2:19).

Біблійне навчання і наука

Ці зауваження виявляють, яке то гармонійне і згідне біблійне навчання про людську душу не тільки саме в собі, але й у всіх застосуваннях та у виясненнях вищих догматів. Очевидно, ми маємо тут безумовний психологічний погляд, який не погоджується з багатьма становищами сучасної науки відносно душі. Отже не пошкодить розглянути ті основи, згідно з якими наука не погоджується з біблійним навчанням про серце, як про місце й зосередження душевного життя людини. При цьому може виявитися, що біблійний погляд не є таким рівнодушним до інтересів нашого знання, що б при вивченні душі ми могли не звертати на нього уваги. Може статись також і те, що ми знайдемо внутрішню співвідносність між тим поглядом і нашими моральними й релігійними вимогами, що в такому випадку дасть їм особливе значення, якщо не в тісних межах науки, то бодай в ділянці ограничених стремлінь людського духа до досконалості, до добра, до Бога.

На основі безсумнівних фізіологічних фактів, що їх покажемо нижче, психологія навчає, що голова чи головний мозок із сполученими з ним нервами являється необхідним і безпосереднім органом душі для витворювання зображень і думок із вражень зовнішнього світу, або що тільки цей орган є безпосереднім провідником і носієм душевних діянь. З цим, безсумніву, дійсним навчанням про тілесний орган душевних явищ, в психології давно був пов'язаний погляд на єство людської душі, — погляд, що зрештою, міг мати до певної очевидної міри і самостійний, неза-

лежний розвиток. Коли нерви, зосереджені в голові зазнають порушення від впливів і вражень зовнішнього світу, то безпосереднім і найближчим наслідком цього порушення є появлення в душі зображень, понять чи пізнань про зовнішній світ.

Звідси легко було прийти до припущення, що дійсна спосібність людської душі є властиво та спроможність породжувати чи утворювати уявлення про світ у наслідок порушення нервів, збудженого зовнішнім предметом. Те, що існує в нервах, як рух, відкривається, являється й існує в душі, як уявлення. Згідно з тим у філософії давно панував, і досі ще подекуди панує погляд, що душа людська є перш за все зображуючим єством, що мислення становить усю духову людину. Воля і почуття серця розумілися як явища, видозмінення та випадковий стан мислення. У правильному розвиткові людського духового життя ці дві підрядні здібності душі повинні збігатися з мисленням, заникати в ньому і таким чином затрачувати всякий вигляд самобутності й істотності.

Глибша істотність душі

В цих означеннях єство душі являється також відкритим і легко оглядальним, як ті форми мислення, які серед інших явищ душевного життя відзначаються особливою прозорістю і ясністю. З цими означеннями був би зовсім незгідний погляд, що в самій душі є щось за-душевне, є така глибока істотність, яка ніколи не вичерпається явищами мислення. Отже, це перший раз ми завважуємо тут, у деякій мірі, нахил до такого пояснювання явищ, в якому сутності не дається великого і значнішого змісту в порівненні з її явленнями, доступними нашій обсервації.

Навпаки, хто думає, що в людській душі, як і в усякім творінні Божому, є місця недоступні для обмежених засобів нашого знання, той уже заздалегідь може бачити багатозначність біблійного навчання про *глибоке* серце, тайни якого знає тільки розум божественний.

Крім того зрозуміло, що обгорюване нами психологічне навчання не може легко пояснити можливості і дійсності вільної волі в людини, як також не може легко признати моральної гідності і значення людського вчинку, що випливає з безпосередніх потягнень і почувань серця, а не визначається абстрактним мисленням про повинність і обов'язання. Через те філософія так часто відкидала свободу людини, так часто твердила, що в людині й у людстві панує така сама непереборна необхідність, як в логічних висновках мислення, в яких висновок встановляється не свобідно, а необхідно, згідно з якістю і значенням засновків.

У такий самий спосіб, теплу й життєву заповідь любові, —яка має таке велике значення для серця, філософія замінила абстрактним і холодним усвідомленням обов'язку, — свідомістю, яка припускає не піднесення, не гаряче потягнення серця до добра, а просте й байдуже розуміння явищ.

Вкінці, — поскільки наші усвідомлення про Бога є людоподібні, — філософія з принудження прийшла до абстрактного поняття про єство Боже, означуючи все невичерпне багатство життя Божого, як ідею, як мислення, завжди незмінне, рівне собі, — мислення, яке творить світ без волі, без любові, згідно тільки з логічною необхідністю.

Сутність душі — не в мисленні

Ті односторонні теорії, на які ми тут тільки поверхово вказуємо, стають зрозумілими із становища, згідно з яким сутністю душі — є мислення і більше нічого. Тому вони стають для нас частковим відкиненням саме того становища, яке лежить у їх основі.

Мислення не вичерпує всієї повноти духового життя людини так, як досконалість мислення ще не означає всіх досконалостей людського духа. Хто твердить, що "мислення — це вся людина", і так сподіється пояснити всю різноманітність душевних явищ, той буде подібним до того фізіолога, який пояснював явища слухузвуків, тонів та слів з явищ зору, як простір, фігура, колір і т.д.

Згідно з цим ми вже можемо припускати, що діяльність людського духа послуговується не тільки головою чи головним мозком з сполученими з ним нервами, як безпосереднім органом у тілі, а поширюється багато далі і глибше всередину тілесного організму. Як сутність душі, так і її пов'язання з тілом повинні бути багато багатіші і різноманітніші, ніж звичайно думають. Цей очевидно загальний і поки що неозначений погляд на *багатогранну,* а не *односторонну* пов'язаність душі з тілом знаходиться в біблійному навчанні про серце, як безпосередній і найближчий орган душевної діяльності та стану. Тілесним органом душі може бути не щось інше, як людське тіло. Тому-то, якщо серце з'єднує в собі всі сили того тіла, то воно ж і служить найближчим органом душевного життя. Тіло — це доцільний орган душі не якоюсь *однією* своєю частиною, а всецілим своїм складом і влаштуванням.

Свідома діяльність душі і мозок

Ми вище сказали, що фізіологічні факти, якими доказується,

що головний мозок є місцем душевної діяльності, не підлягають сумніву. Одна з найбільш достовірних істин фізіології є та, що *свідома* діяльність душі має свій безпосередній орган у головному мозку. Тому-то, після довгого і напруженого роздумування ми відчуваємо в голові тяжкість і біль, і навпаки, тяжкість і біль у голові роблять людину нездатною до мислення. Сильний удар в голову нерідко спричиняє утрату пам'яті, або тільки якогось одного ряду уявлень.

Коли зоровий нерв відокремлюється від головного мозку, то хоч би око й відбивало в своєму зеркалі предмети, все ж таки відчування, видіння і зображення цих предметів, чи усвідомлення їх не можуть настати.

Те саме, на основі точних фізіологічних передсвідчень, треба сказати і про інші органи відчувань. Скільки б тих органів не побуджували зовнішні предмети, всі ті побудження не переводяться душею у відчуття й зображення, якщо вони не доходять до головного мозку. Одначе, цей безсумнівий досвід фізіології дає зовсім не багато для психологічного вчення про перебування душі в тілі. Ми можемо сказати тільки оце: діяльність, або точніше, *порушення* головного мозку — це необхідна передумова для того, щоб душа могла породжувати відчуття і зображення про світ. Або, щоб порушення, надане якому-будь органові, стало душевним відчуттям і зображенням, воно мусить поширитися до головного мозку.

Коли ж звідси далі роблять заключення, що душа своїм єством повинна перебувати в головному мозку, то в основі такого припущення лежить постороннє обсервування, взяте з почуттєвого світу. В тому світі, де два члени взаємодіяння — які тільки підлягають нашій обсервації — однаково відчуттєві, — порушення переходить від одного з них на другий за посередництвом натиску чи поштовху; тіло, яке рухається мусить завдати тиск, або поштовх на простірний бік тіла, що буває порушене, яке в наслідок того розвиває в собі такі, чи інші види руху. Але цей натиск, і поштовх неможливі у взаємодіянні душі і тіла, де один член — це безпростірне єство душі. Душа не має простірної сторони, на яку вона могла б сприймати поштовхи від простірних рухів головного мозку. Тому-то, хоч діяльність головного мозку є необхідною передумовою того, щоб душа могла породжувати відчуття і зображення, ми, одначе, не бачимо потреби, силою якої, душа повинна б для цієї цілі перебувати в головному мозку, як у своєму місці.

Зв'язок між рухом відомої частини головного мозку і зображенням, що його з того приводу творить душа, не є механічним зв'язком натиску і поштовху, які безперечно припускали б

простірну сумісність пов'язуючих членів, а зв'язок *доцільний*, ідеальний, духовий: душа переживає враження не від простірних порушень мозкової маси, а від *цілеспрямованої* її діяльності, яка, очевидно, не потребує простірної сумісності діючих один на одного членів.

Факти фізіології біблійній науці не перечать

Ці зауваження, ближче вияснення яких повело б нас задалеко, доказують, що достовірні факти фізіології, якими підтверджується тісний зв'язок свідомого життя душі з діяльністю головного мозку, не знаходяться в конечнішому противоріччі з біблійною наукою про серце, як про дійсне зосередження душевного життя. Дуже можливо, що душа, як *основа* відомих нам свідомих психічних явищ, найближчим своїм органом має серце, хоч її свідоме життя відкриває себе під умовою діяльності головного мозку.

На цій точці ми могли б залишити спеціяльну ділянку фізіології і перейти безпосередньо до явищ душевного життя, яке кожен може перевірити власним внутрішнім переконанням. Одначе нам здається, що сама фізіологія подає факти, що посередничать між явищами, які відомі нам із зовнішнього досвіду, чи вивчення нашого тіла, і явищами, які становлять зміст внутрішнього досвіду. У даний час фізіологія знає, що серце — це не простий мускул, не нечутливий механізм, що тільки й управляє рухом крові в тілі за посередництвом механічного поштовху на неї.

В серці з'єднуються обидва надзвичайні порядки нервів, так звані нерви *симпатичні* — що "управляють усіми рослинними вирядженнями людського організму: хемічним перетворенням матеріялів, кормленням і оновленням тіла, утворюванням його складових частин, вкінці цілеспрямованим погодженням між величиною і формою його окремих дій", і нерви, що є необхідними органами відчуття, чи зображення і волі. Хоч фізіологи признаються, що їхні досліди про склад, будову і напрямлення серця далеко ще не доведені до кінця, одначе на основі попереднього стає вірогідним, що в серці, яке є криницею крові, обидві невидимі системи, — оце *дійсне тіло* сутностей, що мають душу, — сходяться і проникаються в такій єдності і взаємодії, якої, мабуть, не становить ніякий інший орган людського тіла. Хто не пробує пояснити всі прояви людського тілесного життя сліпим і мертвим механізмом, тому, в крайній мірі, тепер стане зрозумілим, чому саме в біблійному розумінні серце розглядається, як джерело чи зосередження всіх сил людського тіла.

Чи не можемо ми сказати, не заперечуючи фактам фізіології,

що в серці всі найважливіші системи людського організму мають свого представника, що з того середовища турбується про їхнє збереження і життя? Але, в деякій мірі, звідси стає ясним, чому *загальне почуття* душі, або почуття, що ми маємо його в нашому власному духово-тілесному бутті, допускає завважувати себе в серці так, що найменш завважувані переміни в тому почутті супроводяться перемінами в битті серця. А це загальне відчуття душі, як нам здається, — це одно з найважливіших явищ для пояснення біблійного навчання про серце, як зосередження душевного життя.

Орган душі — все тіло людини

Стан і настрій душі далеко не визначаються у всій своїй повноті діяльністю тих п'яти органів почуття, які доводять зібрані ними із зовні враження до головного мозку. Коли наше тіло не отримує належних матеріялів для кормлення, або якщо які-будь його частини бувають виведені із свого нормального положення і відношення до інших частин, то ті *механічні* зміни в тілі відчуваються душею як голод і слабість. Ті відчуття, як і ввесь той стан і настрій душі, якими зумовлюється так зване *душерозташування*, мають свою основу в загальному почутті, для якого "все тіло, кожна його частина повинна служити в більшій чи меншій мірі органом".

У тому загальному почутті "вміщуються перш за все, ще до всякого зовнішнього погляду, нероздільними всі інші види почувань; тому його розглядають, як корінь усіх інших почувань." До того настрої і розположення душі, що визначаються її загальним почуттям, являються останньою найглибшою основою наших мислень, бажань і діл: "як ті, що не піддаються означенню, ледве усвідомлювані верхні засновки, вони лежать в основі всіх наших поглядів в житті, як і всіх намірів і вчинків."

Ті самі істини відкриває нам біблійне вчення про серце, як місце зародження думок, побажань, слів і діл людських. У той час, як фізіологія показує в головному мозку *фізичні* умови, від яких залежить діяльність душі, священні автори показують нам безпосереднє *морально-духове* джерело тієї діяльності в повному і нероздільному настрої й наставленні душевного єства. Наші думки, слова і діла — це *перш за все* не образи зовнішніх речей, а образи чи вираження загального почуття душі, породження нашого сердечного настрою.

Очевидно, в буденному житті, повному турбот про пропливаючу дійсність, ми рідко-коли звертаємо увагу на той *задушевний* бік у наших думках та вчинках. Тим не менше зали-

шається справедливим те, що все, що входить в душу із-зовні, за посередництвом органів почуття і головного мозку, перетворюється, змінюється і набирає своєї остаточної й постійної якості, згідно з особливим, окремо означеним сердечним настроєм душі; і навпаки, ніякі дії і побудження, що напливають із зовнішнього світу, не можуть викликати в душі уявлень чи почувань, якщо останні бувають насумісні з серцевим наставленням людини. В серці людини лежить основа того, що її зображення, почуття і вчинки набувають ту особливість, у якій виявляється її душа, а не інша, або набувають таке *особисте*, окремо означене наставлення, силою якого вони стають виявленнями не *загальної* духової сутності, а *окремої* живої і конкретно існуючої людини.

У внутрішньому досвіді ми зовсім не завважуємо, як змінюється головний мозок від зміни наших думок, побажань і почувань. На основі безпосереднього самовглянення ми навіть не знали б, що він є органом самосвідомої й мислячої душі. Якщо це відношення між мисленням і його органом посідає розумні основи в призначенні мислення, яке само собою повинне бути спокійним і рівнодушним усвідомленням оточуючої нас дійсності, то звідси все одно виходить, що як у мисленні так і в його тілесному органі душа не виявляє себе в усій неподільності і повноті свого багатого єства.

Мислення — це не глибина серця

Якщо б людина виявляла себе тільки мисленням, яке в такому випадку було б, правдоподібно, найбільш правдивим образом зовнішніх предметів, то різноманітний, багатий життям і красою світ відкривався б її свідомості, як правдива, але одночасно й безжиттєва математична величина. Вона могла б вглядати в ту величину навстіж і всеціло, зате ж уже ніде не знайшла б буття дійсного, живого, яке поражало б її красою форм, таємничістю захоплень і безконечною повнотою змісту.

Нам здається, що в дійсній душі такого однобокого мислення немає. І що було б з людиною, якщо б її думка не мала іншого призначення, крім того, щоб повторяти в своїх рухах події дійсності, або відбивати в собі противні для духа явища? Може бути, що в такому випадку наші думки вирізнялися б такою виразністю, як математичні величини. Зате ж ми могли б у нашому знанні речей рухатися тільки в ширину, а не в глибину. Світ, як система живих явищ, повний краси й знаменності, існує й відкривається перш за все для *глибокого* серця, а звідси вже для розуміючого мислення. Завдання, що його вирішує мислення, випливає в своїй останній основі не із впливу зовнішнього світу, а з потягнень і

непереможних вимог серця.

Хто знає, як мало дає для нашого знання почуттєвий (тілесний — С.Я.) світ, яке бідне й беззмістовне те відчуття, яке випливає із зустрічі пізнання з зовнішніми предметами, той зрозуміє все біблійне вчення, згідно з яким основа, життєвість і глибина нашого мислення й усвідомлення лежить у тій душевній істоті, виявлення якої ми знаємо безпосереднім внутрішнім досвідом тільки в наших сердечних потягненнях, з якими так співчуває і таке сприятливе наше серце. Згідно з тим, кращі філософи і великі поети знали, що їхнє серце було справжнім місцем народження тих глибоких ідей, які вони передали людству в своїх творах; а свідомість, що її діяльність поєднана з вирядженнями органів почуття і головного мозку, давала тим ідеям тільки ясність і визначення, що є своєрідними мисленню.

Істотність душі — недоступна

Залежно від причин, яких тут розглядати не варто, ми привикаємо розглядати душу, як машину, що її заводиться й наставляється в точній залежності від тих поштовхів та вражень, які приходять до неї з боку зовнішнього світу. Ми хотіли б визначити недоступну для нашого зору сутність душі, призначеної для розвитку не тільки в часі, але й у вічності, на основі тільки тих її проявлень, які викликаються в ній враженнями зовнішнього світу.

З тієї точки погляду один психолог висловив надію, що при дальшому розвитку нашого знання про душу ми зможемо визначати її рухи й зміни з такою математичною точністю, з якою визначається рухи парової машини, так що володіння станом і рухами душі стане для нас таким легким і точно розрахованим, як володіння паровою машиною. Ми ж думаємо, що та надія назавжди залишиться нездійснимою мрією, що в людській душі завжди буде ряд виявлень і рухів, до яких ніколи не можна буде застосовувати фізичного закону порівняння між діянням і протидіянням.

В біблійному погляді на значення людського серця для духового життя людини висловлюється з глибокою правдивістю та виключна особливість людської душі в прямій протилежності тому механічному поглядові, який не надає тій особливості жодного значення. Навіть у простім зображенні, яке тільки утворюється нашим мисленням на основі вражень, що приходять із-зовні, ми мусимо розрізнювати два боки: (1) знання зовнішніх предметів, і (2) той душевний стан, який зумовлюється тим зображенням і знанням. Цей другий бік зображення не під-

лягає жодним математичним розчисленням: воно безпосередньо і своєрідньо виявляє якість і гідність нашого душевного настрою.

В односторонньому стремлінні до знання ми часто забуваємо, що кожне поняття входить у нашу душу, як її внутрішній статок і оцінює наші поняття тільки згідно з тим, у якій мірі вони служать для нас як образи речей. Між іншим, цей бік поняття, яким визначається стан і настрій душі, для суцільного життя духа має більшу вартість, ніж зображення, поскільки воно є образом предмету.

Дерево пізнання — не дерево життя. Вартість переживань і знання

Якщо з теоретичної точки зору можна сказати, що все гідне існування, гідне й нашого знання, то в інтересах вищого морально-духового виховання зовсім справедливим було б положення, що ми повинні знати тільки те, що є гідним нашого морального і богоподібного єства. Дерево пізнання не є деревом життя, а для духа його життя представляється чимсь більш дорогоцінним, ніж його знання. Але те особливе й своєрідне, що не підлягає математичним окресленням життя духа має найближче відношення до людського серця: "Над усе, що стережеться, серце своє стережи, бо від нього походить життя" (Прип. 4:23).

Тут у дуже наглядний спосіб відбиваються ті тонкі й неуловимі рухи й стан нашої душі, про які не можна виробити жодного ясного уявлення. Нам ніколи не вдається перевести в читке знання тих рухів радості й скорботи, страху й надії, тих відчувань добра й любові, які так безпосередньо змінюють биття нашого серця. Коли ми насолоджуємося огляданням краси в природі, чи в мистецтві, коли нас зворушують задушевні звуки музики, коли ми захоплюємося величчю подвигу, то всі ті явлення більшого чи меншого піднесення миттю відзеркалюються в нашому серці, а при тому з такою самобутністю і незалежністю від потоку наших звичайних душевних переживань, що людське мистецтво, може, вічно буде повторяти справедливі жалі на недостатність засобів для висловлення й зображення тих сердечних переживань.

Тут приходить нам на думку євангельське оповідання про двох учеників Христових, які в день Господнього воскресіння йшли в Еммаус і боролися з подивами й сумнівами відносно вістки про воскресіння Спасителя (Лк. 24:13-32). По дорозі Сам Господь прилучився до подорожніх: "Очі ж їх були здержані, щоб не пізнали Його" (24:16). Господь, невпізнанний, розкриває ученикам тайну Свого воскресіння; все ж таки, Його розмова не допомагає їм пізнати, Хто то розмовляє з ними. Тільки після

таїнственного переломлення хліба "відкрилися їм очі і пізнали Його" (24:31). Тепер ученики із здивуванням признаються один одному: "Чи не палало нам серце, коли промовляв Він до нас по дорозі і коли виясняв нам Писання?" (24:32).

Повільність розуму

В обговорюваному випадку серце випереджувало розум у пізнанні правди. Ученики вже заздалегідь мали думки *сердечні*, які все таки не швидко і не легко були усвідомлені їхнім розумом. Подібні випадки переживає кожна людина, особливо в хвилини великого затруднення, коли немає часу діждатися ясного силогізму і коли настає необхідність здаватися на безпосереднє потягнення серця, як на якийсь морально-духовий такт.

Християнські аскети часто нарікали на отягання розуму в признанні того, що безпосередньо і просто стає відомим серцю і нерідко називали людський розум чуттєвим і тілесним. І справді він може виявитися таким, коли порівняти його *посередню* діяльність з тими *безпосередніми* і несподівано виникаючими відкриттями правди, що стаються в нашому серці. Цим, зрештою, ще не відкидається того, що повільне порушення розуму, як повільний хід людський, відзначається визначеністю, точністю й розрахованістю, яких не стає надто енергійним порушенням серця.

Як життя без ладу, так і лад без життя однаково незгідні з призначенням людського духа. Тим не менше, якщо світло знання має статися теплом і життям духа, — воно мусить проникнути в серце, де воно могло б увійти в цілісне наставлення душі. Так, якщо правда находить нам на серце, — вона стає нашим добром, нашим внутрішнім скарбом. Тільки за цей скарб, а не за абстрактну думку, людина може стати до боротьби з обставинами і з людьми, тільки серцю можливий подвиг самовіддання.

З тих висновків ми виводимо двоє положень: (1) Серце може виражати, відкривати і розуміти в абсолютно *своєрідний* спосіб такі душевні переживання (або — стан, С.Я.), які згідно зі своєю ніжністю, переважною духовістю абстрактному пізнанні розуму не піддаються. (2) Поняття й абстрактне знання розуму, поскільки воно стає нашим душевним змістом, а не залишається абстрактним образом зовнішніх предметів, — відкривається, або дається відчувати й завважувати не в голові, а в серці; воно мусить проникнути в цю глибину, щоб стати діяльною силою і двигуном нашого духового життя.

Удаваний і дійсний світ людини

У живій оцінці людей і їхньої гідності ми не обмежуємося вказівками на їхнє знання й поняття. Правда, оскільки вона існує тільки в абстрактному мисленню людини, не відноситься нами при цій оцінці просто й безпосередньо до її духового єства. Нам хотілося б перш за все знати, чи та правда зворушує її серце, які її духові потягнення й стремління, чим викликаються її симпатії, що її радує й опечалює, і взагалі — що становить скарб її серця? (Лк. 6:45).

Коли ми говоримо про удавання й лицемірність людини, то при тому ясно вказуємо, що її думки і слова до її сутності не належать, що на її серці лежить щось зовсім інше, ніж у думках і словах, або що крім тих виявлених нею думок у неї є ще думки задушевні, або сердечні. Тут ми відрізняємо очевидну особистість людини, яка виступає перед нами, і особистість дійсну, яка своїм різноманітним змістом криється в серці людини.

Виявлення *двоєдушшя* показує, якою великою може бути віддаль між діяльністю душевною в уявленнях і поняттях, і тим властивим станом душі, що відзивається в рухах серця. Для того у випадках, що мають для нас особливу вагу, ми просимо людину сказати нам свою думку від серця. Життєві відношення, в яких формальність і зовнішність людських стосунків перемагаються, є сердечними відношеннями. Такими є відношення дружби, братства, любові і т.п. В таких відношеннях виявляє себе й живе вся людина — без вдавань і обмежень, в усій широті й повноті свого різноманітного духового стану.

Тут нам доводиться торкнутися двох теорій, які особливо перешкоджають правильному розумінню біблійного навчання про серце, як зосередження душевної діяльності людини.

Проблема автономії розуму

Від деякого часу філософія поширює навчання про *самозаконня* (автономію) людського розуму, або науку, що той розум сам собою, своїми власними силами й засобами дає, або покладає закони для всієї душевної діяльності. З тієї точки зору треба було б погодитися, що вся гідність людини, або вся духова людина вміщується в мисленні. Очевидно, ап. Павло про язичників каже: "вони, не маючи Закону, сами собі закон" (Рим. 2:14). Але в цих словах поняття про самозаконність людського розуму не заключається. Язичники є сами собі законом тому, що "явне для них їм Бог об'явив" (Рим. 1:19). "Бо Його невидиме від сотворення світу думанням про сотворення стає видиме і вічна

Його сила, і Божество" (1:20).

Отже, початок і джерело того закону, яким управлялися язичники, лежить, згідно з Апостолом, у відкриттях про невидимого Бога, даних людині через видиме творіння Боже: роздумуючи про творіння Божі ("думанням про творіння"), людський розум пізнає в них Божу волю і Божественний закон.

Закон для душевної діяльності не встановляється силою розуму, як його витвір, а попереджує людину, як готовий, незмінний, Богом встановлений порядок морально-духового життя людини й людства, і при тому він, згідно з Апостолом, передлежить у серці, як у найглибшій частині людського духа: "язичники *виявляють діло закону написаного на своїх серцях*" (Рим. 2:15). Бог є творцем як людської душі, так і її законів. "Що ж маєш, чого б ти не взяв? А коли ж бо ти взяв, то чого ти чванишся, що ніби не взяв?" (1 Кор. 4:7).

Самозаконня невластиве людському розумові в жодному сенсі. Між виявленнями і діяльністю душі розум має значення світла, яким освітлюється не ним встановлене, а Богом сотворене життя людського духа з його, Богом даними законами. Душа існує не тільки як це світло, а також як освічене ним єство з різноманітними духовими спосібностями, для яких закони встановлені творчою волею Бога.

Духове життя зароджується перше й раніше того світла розуму, — в темряві й темноті, це значить — в глибинах недоступних для нашого обмеженого зору. Якщо з основ того життя виникає світло знання й розуміння, як послідовне її явище, то тим зовсім оправдується біблійний погляд на значення людського розуму, який є вершиною (паростю — С.Я.), а не коренем духового життя людини.

Психологія і сутність людської душі

Але крім того безосновного навчання про самозаконня розуму, в психології не рідко зустрічається неоправдане навчання про сутність людської душі. Психологія дуже часто обмежується в цій науці вказуванням тільки на загальні і родові властивості душі, тобто — на ті душевні явлення, що є спільними для людської душі з кожною іншою душею. В цьому випадку вона окреслює людську душу, як єство що відчуває, уявляє, почуває і бажає, а походження тих явищ у людини в порівнянні з відповідними проявами в інших почуттєво-обсервуючих істотах пробує пояснити багатьма причинами, що в кожному випадкові не лежать у первісному єстві людської душі і тільки змінюють її загальний родовий характер.

Проте, це діло треба поставити зовсім противно: людська душа посідає первісний і особливий склад, що розкривається чи виявляється, безперечно, в загальних і родових формах душевного життя, як: уявлення, почуття, бажання і т.д. Тільки цим припущенням можна пояснити, чому ті родові форми набирають у людини особливий і досконалий характер, чому в тих родових формах відкривається моральна особистість людини, для виявлення якої ми даремно шукали б в душі людини виразного, діючого згідно із загальними законами механізму; чому врешті в тих *конечних* родових формах присутнє почуття й усвідомлення безконечного, для якого знову нема визначеного й окремого носія чи представника у явищах душевного життя.

Але нам треба зробити ще один крок далі і припустити, що кожна окрема людська душа має свої властивості й володіє своєрідним розвитком, що в свою чергу виявляється в загальних і родових формах людського душевного життя. В історії сотворення світу оповідається, що Бог сотворив безмовні одушевлені істоти "по їхньому роді" (Буття 1:25), а людину згідно з її окремою неподільною природою, як одиничну й особливу особистість (Буття 1:26 і далі).

Особистість і її конкретність

Цей образ творіння зовсім відповідає назначенню людини, яка, як істота безсмертна, не заникає в роді, а володіє власним особистим існуванням у часі й у вічності. Тому людина ніколи не може бути пасивним виявленням чи органом душі загального родового життя. Наші слова, мислі і діла народжуються не із загальної родової сутності людської душі, а з *нашого* окремо-розвитого, своєрідно-відосібленого душевного життя; тільки згідно з цією причиною вони становлять *нашу* особисту провину, чи нашу особисту заслугу, якої ми не поділяємо з ніким.

У той час, як наука вказує загальні й родові умовини для виявлення душевного життя взагалі, — священні автори мають на увазі те окреме й особливе джерело тих явищ у серці людини, виходячи з якого вони, при всій загальності, стають *нашим* особистим станом і надбанням.

Вищенаведені вияснення, здається, помагають нам зрозуміти, що різниця між психологічними і біблійними поглядами на істоту людської душі зводяться до загального й простого розрізнення між поясненням явищ з основ *фізичних* і основ *моральних*. Пояснюючи явища душевного життя наука, згідно з своєю загальною методою, запитує: згідно з якими загальними умовами й законами відбуваються ці явища? І як тільки знайдуться

бажані загальні умови й закони душевних явищ, наука про душу може легко розраховувати й визначати їхнє майбутнє виникнення й оформлення, як астрономія розраховує й визначає майбутні рухи й положення небесних світил. Але ця корисна метода науки, очевидно, приміняється тільки в другорядних і похідних явищах душевного життя. Кожна *проста основа* явищ, у якій ще не появилися означені спрямування і форми, в якій ще не виступили жодні пункти, недоступні аналізі науки, тому що ця аналіза завжди припускає складність і різнородність явищ, — їй потрібні тверді пункти вияснення, яких у всякій *простій основі явищ* немає.

Якщо це взагалі правдиве, то тим більше треба погодитися, що в людській душі є щось першосновне і просте, є *людина таємничого* серця, є *глибина* серця, майбутні рухи якого не можуть бути розчислені згідно з необхідними умовами й законами душевного життя. Для того *найособливішого* боку людського духа наука не може знайти загальних і назавжди визначених форм, що були б прив'язані до тієї чи іншої пари нервів і виникали б неминуче з приводу їхнього порушення.

Недотягнення містицизму

Коли містицизм намагався вказати форми, що всеціло відповідали б духовому змістові людського серця, то він спромігся тільки відкидати всі доступні нам форми й вираження конечного світу й конечного духа. Йому видавалося, що не тільки нижчі душевні спроможності не відповідають повноті й гідності сердечного життя, але й сам розум, настільки він мислить в окремих формах, поскільки він породжує одну думку за другою в часі, —це слабе, неточне, отже неправдиве виявлення того життя.

При такому припущенні містик міг би тільки вглиблюватися в темне почуття одності й безконечності — в ту глибину серця, де вкінці згасає кожне світло знання. Це хворобливе явище містицизму, який хоче оминути всі конечні умови нашого духового розвитку, який хоче осягнути найвищу ціль відразу й безпосередньо, не добуваючи її зусильним і поступовим удосконаленням у часі. Це, в кожному випадку, знаменний факт для вияснення душевного життя людини. В його основі лежить правдиве переконання, що повнота духового життя, яку ми відчуваємо в серці, не вичерпується тими душевними формами, що витворюються під умовами того конечного світу, або що наш розвиток не може бути замкнутий тими означеними виявленнями духа, які виникають під тимчасовими умовами.

Замість того, щоб вірувати й надіятися і згідно з тим посту-

пати в тимчасовому світі, містик відноситься ворожо й негативно до сучасного, Богом встановленого порядку нашого тимчасового виховання. Але ми думаємо, що протилежну крайність становить той психологічний погляд, який хоче перечислити й визначити всі явища душевного життя, як конечні й раз назавжди визначені його форми так, що ні в них, ні під ними не можна вже знайти життя своєрідного, простого, безпосереднього, що прокидалося б несподівано й нерозраховано.

Нам здається, що погляд, який намагався б кожну окрему діяльність душі пов'язувати з окремим нервом, як її умовою, може дати нам образ духа, як сутності призначеної тільки для тимчасового й конечного життя. Якщо цей погляд взагалі не може показати нам у душі людини глибших основ її особистості й зародку її майбутнього життя, то, з другого боку, йому залишається назавжди нерозгаданими багато душевних явищ, про які свідчить досвід — такі, як наприклад: знаменне значення снів, настання передчуття, стан ясновидіння, а зокрема різноманітні таїнственні форми релігійного усвідомлення в людині і в людстві.

Правду між виявленими крайностями *містицизму й емпіризму* ми знаходимо в біблійній науці про серце, як зосередження душевного життя людини. Серце породжує всі ті форми душевного життя, які підлягають загальним умовам і законам; через те воно не може відноситися до них негативно, не може розривати їх своїми безпосередніми поривами. Одначе, серце не переносить раз назавжди всього свого духового змісту в ті душевні форми; в його *глибині,* недоступній аналізі, завжди залишається джерело нового життя, нових рухів і стремлінь, які виходять поза межі конечних форм душі й роблять її вільною для вічності. Тому й у тимчасових, але особливих умовах, завжди залишається можливість для таких незвичайних явищ у царині душевного життя, які виходять поза межі його звичайного способу діяння.

II. ПРАКТИЧНІ ЗАСТОСУВАННЯ

Практичні застосування, які можна робити на основі досьогочасних зауважень, є такі очевидні, що ми можемо обмежитися тут тільки деякими короткими вказівками.

Особистість — ніякому механізмові не підлягає

1. Якщо серце — це таке зосередження духового життя людини, з якого виникають стремління, бажання і задуми безпосередньо, або в такий спосіб, що не випливає з математичною точністю із зовнішньо діючих причин, — то найправдивіша теорія душевних явищ не може визначити особливостей і розрізнень, з якими вони відкриваються в цій окремій душі при відомих умовах. Як ми вже сказали, людина не є таким екземпляром роду, в якому тільки повторялися б загальні складники інших екземплярів. Вона, і в цьому відношенні вона сама у відомому нам світі, — це особина, або, як кажуть, ідивід(уум).

Таким особливим, не заникаючим у роді єством знає себе людина в безпосередньому самоусвідомленні, яке через те відкриває їй не душу взагалі, не кожну душу, а *оцю* особливу, з власними настроями, стремліннями й замислами. Загальна теорія душевного життя добувається, як і кожна теорія, внаслідок порівнянь, узагальнень і віддалень від окремих досвідів. Звідси ми можемо робити висновок, що, хоч би в історії природи все було покорене суворому механізмові, недопускаючому винятку, — в історії людства *можливі* факти, події і явища, які будуть свідчити про себе своїм звичайним існуванням, і можливостей яких неможливо ні припускати, ні відкидати на підставі *загальних* законів, відомих нам з науки про душу.

Коли наука вияснить собі сучасне значення і межі цього становища, тоді, може, вона зуміє поставити себе в правильне відношення до Божественного Откровіння. Досі вона розважала майже в такий спосіб: Відома історична подія, судячи на основі сильних свідчень, повинна б бути визнана дійсною, але появлення її суперечить *загальним* законам, згідно з якими ми пояснюємо душевне життя кожної людини; виходить, що немає даних на те, щоб ми могли визнавати її за дійсність.

Ми протиставимо цьому судженню ось такий порядок мислення.

В серці людини криється джерело таких явищ, які запечатані особливостями, що не випливають із жодного загального поняття чи закону. Згідно із загальними законами душевного життя, ми можемо обмірковувати тільки щоденні, звичайні, зумовлені

звичайним ходом речей явища людського духа, тому що ті закони вийняті чи віддалені від цих одинакових чи одноманітних явищ. Через те там, де ми зустрічаємося з явищами, що виступають з цього звичайного ряду, ми перш за все повинні перевірити їхню звичайну дійсність, не закриваючи її загальними законами; це тому, що ще ніхто не доказав, що б душа корилася цим загальним законам з механічною необхідністю, як мертва й бездійна маса.

При тому, якщо не можна допускати, щоб тут, як і в ділянці фізики, діяння і протидіяння були рівні, — то, з другого боку, незвичайні події, як доказує досвід, завжди випливали з якихбудь особливих обставин. З нашої точки погляду решта всього світу видається нам як річка, ширину й глибину якої легко виміряти на основі загальних правил; але пливучи вверх цієї річки ви, може статися, несподівано стрінетеся з таким поворотом, з таким швидким і замішаним рухом хвиль, що то розкидаються в ширину, то падають в глибину, що загальних правил виміру тут точно застосовувати не можна.

Можливо, що подібною аналогією водилася думка того великого психолога, що сказав: "джерело природи — серце людини" тому, що вдійсності ми тут стоїмо біля джерел, напрям яких всередину й у глибину нам невідомий. Явища можуть зауважуватися тільки тоді, коли вони появляються; а з якої саме глибини, в якому саме напрямі і порядку, і в яких саме відмінах вони появляться, — того не можна визначити жодними загальними законами.

Проблема причинності духового життя й релігійної свідомості

2. Уявім собі, що всі спостережувані нами події будуть, згідно з своєю істотою, такими, що ми можемо стати поза ними й оглядати ті причини, що витворили їх, а тоді також можемо стати за тими причинами й оглядати умови і причини, що їх викликають і так в усіх інших випадках спостереження. Вдійсності, матеріяльні речі справді посідають ці позитивні й вирішальні властивості конечного.

При тому ж очевидне і те, що якщо б усе існуюче мало таку ж причину і зложену з посторонніх причин сутність, то людині навіть не приходило б на думку говорити про причини безумовності. Коли ж, одначе, людство одноголосно закінчує всі свої пояснення в релігійній вірі, і коли воно вміє кінці й джерела всіх ниток життя, знання і діяльності зводити до Бога, — то це релігійне усвідомлення найбільше оправдується природою людсько-

го серця, *поза* яку ми вже не можемо стати, щоб підглядати ще й інші складові її причини, які володіють усією безпосередністю буття, встановленого Богом. І навпаки, новітній раціоналізм, що визнає релігійне усвідомлення людства чимсь не істотним, або навіть принадою темного розуму, — знаходить в науці відповідні основи про душу, як таку сутність, — хоч би й духову, — що її все таки можна пояснювати іншими спричинюючи її діями.

Послуговуючись неточністю, можна сказати, що в серці ми знаходимо такі джерела води, які в свою чергу не можуть появлятися із сполуки мілких й окремих струмків, але можуть випливати тільки і виключно із загального й безмежного океану. Откровіння висловлює цю думку з найглибшою правдою, коли говорить, що Бог безпосередньо, або особисто вдунув у людину *дихання життя* (Буття 2:7).

Становище блаженного Августина, що душа людини — звідки б там вона не походила — є від Бога, відоме й загальному почуванню людства, яке в жодному випадку не хоче бачити між душею людини і Богом союзу зумовленого рядом посторонніх, чужих душі і зовнішних членів і яке (положення — С. Я.) так охоче розглядає той союз, як щось близьке й безпосереднє.

Тут, у цій надії людства лежить природна схильність до молитви, до віри. Основа релігійної свідомості людського роду криється в серці людини. Релігія — це не щось постороннє для її духової природи; вона утверджується на природному ґрунті. Це правда, що Откровіння відкриває людині істини, недоступні для її розуму; але правдою є й те, що людина — не тварина, яку Бог тільки навчає. Сама душа носить у собі зародки й приспосіблення до того незвичайного навчання. Те, що тих зародків і приспосіблень ми не можемо знайти у межах уявлень та понять, що вони відкриваються нам, як щось, що не піддається описанню й означенню, як дійсне відчуття безконечного, тільки в серці, —це вже можна допустити без жодного доказу.

Якщо блаженний Августин, розвідуючи різні основи віри, вкінці сказав: memo credit, nisi volens, то в тих словах джерело віри визначене з незаперечною правдою тому, що хотіння і воля визначаються *безпосередньо* потягненнями й вимогами серця або, як висловлюються філософи, — його стремлінням до безумовної правди. "Трудно тобі йти проти рожна", сказав Ісус Христос одному із своїх жорстокосердних противників (Діяння 9:5).

Не більше й не інакше треба відповідати по суті діла і всім противникам релігії й Откровіння — тому, що вони йдуть проти найпекучіших побуджень свого серця. А щоб серця людські мріяли про кращий світ і про кращий стан речей у наслідок якоїсь

там згубної й *універсальної* помилки, — та думка не може відкрито виявитися найбільш усередними поклонниками матерії та її механічних законів.

Джерело моральних явищ — богоподібність людини

3. Зрештою, ми не відкидаємо, що релігія яка утверджується перш за все в серці людини, знаходить більші чи менші опори і на інших пунктах світу. Багато більш рішуче значення серця виступає в ділянці людської діяльності тому, що ми порізному зважуємо людські вчинки, дивлячись на те, чи вони визначаються зовнішними умовами й відповідними міркуваннями, чи виринають з безпосередніх і свобідних рухів серця. Тільки останнім, вдійсності, ми можемо приписувати моральну гідність, тоді як перші — в більшій чи меншій мірі — мають характер фізичних дій.

Християнське відкриття каже нам, що любов є джерелом усіх правдиво і невідмінно моральних поступків. Якщо це вчення про корінне моральне явище, з якого, як з джерела, виринають усі інші моральні явища, стоїть у ясному причиновому пов'язанні з біблійним навчанням про серце, — то ми думаємо, що й воно в свою чергу може бути оправдане основами моральної філософії точно так, як навчання про серце знайшло добрі основи в психології.

"Ми призначені на те, щоб творити добро свобідно". Ця загальна й неозначена основа, з якою може погодитися кожна наукова теорія моральності, — відразу набирає свого означеного змісту, коли ми запитаємо: чому добро не видається свідомості навіть дикуна, як зусилля поденщика, за яке можна взятися тільки по неволі, несвобідно, з нужди і з розрахунку на заплату? Навіщо людині поступати справедливо там, де не мається на увазі ані постороннього глядача, що міг би оцінити її, ані особистої користі, що нагородила б її за діла справедливості?

Серце людини *любить* добро і стремить до нього, як око любить оглядати гарну картину і добровільно застановляється на ній. Тим не відкидається того, що, якщо око людини-грубія не може оцінити гарної картини, так і серце може охолонути до добра і погасити в собі свої кращі почуття. Але, вже й в старовинні часи говорили про огонь Прометея, який, взятий із неба, запалював у серці людини неземні, неегоїстичні, а моральні стремління.

Багато психологів говорили, що серце людини знаходиться під неперестанними впливами і ніби враженнями вищого світу і вищого стану речей. Конкретно і з повною правдою слово Боже

відкриває нам ту *метафізичну* основу любові серця до добра, як основного морального акту, коли воно навчає, що людина сотворена на образ Божий.

Ослаблення серця. Необхідність Благодатті

Так, як кожна дійсність у світі зумовлюється визначеною натурою речі, так і богоподібній натурі людського духа властиві богоподібні діла. "Бог є любов" (1 Івана 4:16); "Бог полюбив нас *перше*" (вірш 19), і цим впливом любові, — що подає нам існування в незвичайній формі богоподібного духа і постільки не підпадаюче під загальне поняття творення, — вчинив нашого духа спосібним не до звичайного фізичного чи тваринного зростання і скріплення в силах, але до свобідного подвигу правди й любові і до панування над тваринними потягненнями чуттєвості й самолюбства. В тому спочиває остання передумова моральної свободи людини.

Це правда, що факти говорять переважно проти тієї моральної свободи, як і проти свобідної любові людини до добра: люди природно стремляться до самозбереження, скоріше й частіше поступають згідно з поривами самолюбства і мають на увазі свої власні інтереси, свої власні вигоди, яких не воліють жертвувати в користь вищих цілей. Тому багато, навіть добросовісних спостерігачів людського серця приходили до сумного висновку, що вся моральність людська є в своїй суті витончений і вихований егоїзм, і в такий спосіб відкидали саму можливість моральних вчинків і ввесь моральний лад у світі.

Але Откровіння знає про ці факти і про ту радикальну зіпсованість людського серця. Тому-то Ісус Христос і дає людству нову заповідть любові, тому-то й необхідне відновлення людини, якщо вона має бути в силах виконати цю нову заповідь. Зрештою, тут ми зустрічаємося з таким пунктом християнського навчання про необхідність благодаті для людської свободи й моральності, який ще довго залишатиметься незрозумілим для сучасної раціоналістичної науки.

Юридичне і моральне в ділах правди

Моральні вчинки можливі людині тому, що вона вільна. Та свобода виявляється в проявах душі її самозумовленням до діяльності. Наприклад, діла правди людина може виконувати силою необхідності; в такому випадку вони мають тільки юридичне значення, а не моральне.

А тепер уявім собі, що ті самі діла правди та людина виконує

свобідно, *охоче,* з любові й від серця, по *щирості;* тоді ті діла, як випливаючі з любові й серця набувають високу моральну вартість. Про таку людину говориться: "Вона творить добро не з принудження, не згідно з розрахунком, не з наказу, а вільно й охоче, з любові до добра. Через те на її моральний характер можна завжди покладатися; образ її діяльності — безкорисний і чистий; вона вас не обманить, а у випадку вашої неспроможності та слабості ваших прав не нарушить. Вона не побоїться стати з тайними рухами свого серця перед лицем Всевишнього Бога; вона — чиста й моральна особистість." Так ми завжди думаємо про людей, не дивлячись на науку, що часто говорить про якісь там інші джерела моральності.

В подібний спосіб легко спостерігається, що людина, вглиблена виключно в свої власні інтереси й що поступає тільки з принади самолюбства, — всіма силами ховає від людського ока ті дійсні побудження, як щось негідне. Хто з нас у житті не вдавав із себе і не перебирав на себе ролі людини, яка поступає, згідно з почуттям великодушності, згідно з добровільним прив'язанням свого серця до добра? Хто з нас не зауважував, як то ми часом мимовільно, інстинктовно приховуємо свої еґоїстичні розрахунки *під виглядом* жертвенної любові, що чинить добро задля самого добра?

Так у всьому людстві панує переконання, що моральна гідність учинку визначається виключно ступнем свобідної любові серця до добра, ради якого він виконується. А все інше, чим ще понад те зумовлюється такий вчинок, як ось: штука чи вміння, що припускає зрілість чи досвідченість, глибоке й вірне міркування, доказуюче розвиток розуму, — все це оцінюється у вчинку, як фізична сила духа, яка без благодаті любові може втілюватися в найбільш негідні діла.

Закони справедливості

Ось запитайте злодія, чому він топче священні закони справедливості, чому він не шанує власності, свободи та особистості своїх ближніх? Він, правдоподібно, відповість вам відомим софістичним твердженням, що закони справедливості виникли з людського свавілля, що вони мають тільки умовне, або *договірне* значення, — що то люди для охорони своїх особистих вигод, для кращого осягнення своїх еґоїстичних цілей винайшли ті закони, як винайшли парові кораблі, залізні дороги, телеграфи, друк і т.п.

Що означають ті вислови, які в різних видах повторяються по всіх закутках земної кулі людьми морально-схибленими, якими повалюється моральність у її останніх основах?

Згаданий злодій хоче сказати: "Закони справедливості — це винахід людського розуму, який, міркуючи про зовнішні обставини і людські потреби, встановив ті правила відносно людської власності, свободи й особистості. Через це ті закони існують тільки для *розуму*, а *серце* ними не цікавиться; якщо воно *внутрішньо* не зобов'язує мене користуватися іншими винаходами того розуму, так воно не знає жодної внутрішньої й свобідної вимоги шанувати ті закони помимо всяких міркувань щодо вигоди й особистої користі."

Проте, і це виглядає дивно, в даний час так часто ототожнюють розумність вчинку і його моральну гідність, так безумовно змішують ці два поняття — *розумний і морально добрий,* —що християнська наука про любов, про оте охоче й усердне стремління до творення добра вже майже не знаходить місця в наших моральнонавчальних системах. Кожного дня ми переконуємося, що вчинок — навіть найнегідніший, злодійство, що завдає людству найбільшої кривди, — може бути зовсім *розумним,* згідно з найосновнішим і розрахованим пляном і найглибшим міркуванням, — і тим не менше правило: "поступай розумно" в більшості приймається, як джерело найчистішої моральності. Що це означає?

Моральне — не без подвигу. Проблема законодавства

Ми не будемо шукати причин, чому ті різнородні поняття змішуються, а тільки скажемо, що з цієї ніби моральної основи зроджується вся однобічність сучасного виховання. Так, як ми вміємо бути розумними без переконання, так хочемо бути моральними без подвигу; вдійсності і одне і друге виринає в міру того, як ми основні зародки духового життя переносимо з глибин серця в світлу ділянку спокійного, холодного й рівнодушного розуму. Вчинок звершений з найточнішим математичним міркуванням розуму, завдає того холодного задоволення, яке хоче стати насередині між чистим моральним подвигом і грубістю почуттєвих орґій.

На той рівнодушний стан, коли людина "ні холодна, ні тепла", коли вона має "ім'я, як жива, але є мертвою" (Апок. 3:1, 15), коли вона обходиться без жертв у користь добра, але з другого боку не піддається з повною бездушністю пристрастям, порокам і відкритому злодійству, — на такий стан багато сьогодні готові дивитися, як на моральний ідеал. І звідси зрозуміло, чому сьогодні чується нарікання, що християнська наука про мораль вимагає від людини трохи забагато жертв та подвигів.

Недавно, деякі вчені пропонували нам правило: "Шануй

себе, чи свою особистість" і сподівалися в тім правилі відкрити основу морально-добрих діл людини. Нам здається, що з цього правила також можуть виринати чи невиринати моральні вчинки, як із правил аналітично з нього випливаючих, як ось: годуй себе, зберігай, грій, підтримуй своє тіло, управляй свою пам'ять, розвивай свій розум, свої музикальні таланти і т.п.

Ми не хочемо сказати, що б це правило "шануй себе" протирічило моральному призначенню людини; але ми думаємо, що воно може набрати морального значення тільки *після* того, коли ми вже діємо і живемо згідно з тим призначенням. Так, наприклад, якщо ви маєте *метафізичну* ідею, яка відкриває вам, що життя треба підтримувати не тільки для того, щоб жити, або розвивати пам'ять, розум й еститичну здібність не тільки для того, щоб з тих удосконалень, як з набутого капіталу, отримувати нагороду спокою та вигоди, — то ваша самопошана, навіть ваша щоденна турбота про тіло і його здоров'я набувають (лише — С.Я.) відносну гідність у системі морально-добрих учинків. А без тієї, наперед даної моральної основи ваше самошанування *може* мати таке моральне значення, як і стремління всякого створіння до самозбереження: люди ж не будуть бачити у вас морально-добру особистість тільки за те, що ви турбуєтеся про здоров'я і красу тіла, про розвиток талантів дотепності, правильного міркування і т.д. Ви можете розмовляти мовами "людськими й ангельськими," можете "знати всі тайни і ввесь розум," можете володіти такою силою і незламністю характеру, що й не подумаєте — чи потребує ваша честь, чи якийсь інший інтерес того, щоб передати своє тіло на спалення (1 Кор. 13:3), — і все ж таки, у випадку такого незвичайного розвитку особистості, моральної гідності можна не мати.

В моральній філософії безперечне наукове значення має поняття морального закону, а також наука про обов'язок сповняти його. Так як совість, так і всі релігії розглядають моральні вчинки як ті, що приписані вищим законодавцем, — тому виконання їх визнають необхідним обов'язком. Так і в Откровінні діла правди й любові називаються заповідями, або повелінням Божим. Так Ісус Христос дав людству нову заповідь. Взагалі людство вірує, що виконання кожного доброго вчинку є виконанням волі Божої, або що в цьому випадкові наша воля погоджується з волею Бога. Але з цим правдивим навчанням поєднюється у філософії нічим неоправдане припущення, наче б то основним джерелом морального законодавства є розум.

III. КІНЦЕВІ ЗАВВАГИ

Вище ми вже говорили про мниме самозаконня розуму і про мниму спільність вчинків розумних і морально-добрих. Тому, що ми тут маємо діло з одним з найтрудніших питань моральної філософії, то для вияснення нашої думки й усунення непорозумінь зробимо ще слідуючі завваги:

Законодавство і сила спокуси (випробування характеру)

а) Закон, згідно з яким здійснюється моральна діяльність, не є вже через те *причиною* тієї діяльності так, як наприклад, закон падання не є причиною падання. Отже, з раціоналістичного погляду завжди залишається невиясненим, звідки, з якого джерела випливають ті діла, які являються згідними з моральним законом, як і з приписом розуму. Кожна моральна вимога розуму, кожна постанова розуму про те, що я *повинен* робити, відкриває мені перспективу дій ще тільки очікуваних, поки що ще не здійснених. А чи я можу здійснити ті діла, чи маю я моральні сили, як джерело тих діл, — це зовсім інше питання, про яке моральне законодавство розуму не скаже нічого.

Так і розум може приписувати, веліти і, так би сказати — наказувати, але тільки тоді, коли він бачить перед собою не мертвого трупа, а живу й захоплену людину, і коли його вимоги й повеління взяті з природи тієї людини, а не накидаються їй, як щось чуже, не споріднене тому, що жодна істота на світі не приходить до законотворчої діяльності із спонук, що є посторонніми для неї.

Наша відома приповідка каже: "розум — цар у голові" і зовсім справедливо, якщо це розуміється ось так: тому, що цар не встановляє від себе народного життя наново, з його мовою, релігією й особливим генієм; його законодавство священне для народу, як виявлення його внутрішніх потреб, як образ його духа. Розум є здібний на поняття, мислі, правила, провід і закони; але все це, як загальне, він встановляє з окремих випадків і з окремих діяльностей, чи то в ділянці фізичній, чи в моральній. Нам природжені не правила, не думки про моральні діла, але самі потягнення й стремління до них.

Розум, усвідомлюючи моральну діяльність, порівнюючи її, узагальнюючи встановляє загальні моральні закони про те, що людина повинна робити, загальні моральні правила й постанови і загальні ідеї, в яких ми усвідомлюємо існуючий моральний лад у світі і в людині. Зрозуміло, які необхідні й дорогі нам ті загальні ідеї: вони уможливлюють — як у всіх інших випадках, так і в

моральному відношенні — придержуватися визначеного, ясно усвідомленого пляну, згідно з ясно усвідомленними основами із спокійним розгляненням цілей і засобів і всього оточення нашої моральної діяльності. Вони відкривають у нашій свідомості моральну ділянку навіть тоді, коли в нашому серці джерело моральності погасає, і коли через те ми не буваємо в силах увійти в ту ділянку, не дивлячись на те, що маємо найясніші ідеї про неї.

Ап. Павло говорить дуже виразно про те ясне усвідомлення морального закону, чи закону розуму, а одночасно й про відсутність дійсного джерела моральності, — в посланні до Римлян, 7:14-23. Розум, як казали в старовину, є *управляюча* чи *володіюча* частина душі, і містицизм, який заглиблюється в безпосередні потягнення серця, не переводячи їх в абстрактні, спокійні і тверезі ідеї чи основи розуму, — протирічить властивостям людського духа. Але управляюча й володіюча сила — це не породжуюча сила; вона є правилом, що простягається на такий зміст морального світу, який народжується з найглибшої істоти духа і в своєму безпосередньому вигляді, чи в першому й *основному* явленні є любов'ю до добра.

У людини бувають моменти так званої *спокуси,* коли зовнішні умови своїм неочікуваним і непередбаченим сплетенням збивають усі міркування, всі розрахунки і правила розуму. Тоді, в ті критичні хвилини, людина по суті здається на керівництво свого серця, і ось тут то, властиво, лежить камінь випробування для нашого характеру: або він піде з усією благородністю свого наставлення, з мужністю морального героїзму, або розкриє перед нами всю негідність своєї особистості, що до цього часу закривалася перед нами розсудливою поведінкою, що керувалася розрахованим й обережним розумом.

Моральна діяльність. Олива любові і її світильник

Тепер остаточно висловимо нашу думку про значення основ і загальних правил розуму в ділянці моралі за посередництвом євангельського образу, що силою своєї точності завжди буде викликати подив спокійного спостерігача: для живої, а не тільки вдаваної, моральної діяльності вимагається світильник і олива (Мт. 25:1-10).

Згідно з тим, як у серці людини погасає олива любові, — світильник гасне: моральні основи й ідеї затемнюються, а врешті зникають із свідомості. Це відношення між світильником і оливою, між головою і серцем, — найчастіше явище в моральній історії людства. Так, отже, оця подвійність між моральним законодавством — у формі якого ми уявляємо собі свої моральні

вчинки, і джерелом моральної діяльності, з біблійної точки погляду, — сходиться. Так моральність є і заповіддю, і законом; але як про благодатний закон сказано, що він буде написаний на *серцях* оновлених людей, так і люди, що опускаються на себе самих, "виявляють, що діло закону написане на їхніх серцях" (Єремія 31:33; Рим. 2:15).

Голос совісті

б) Коли совість докоряє людині за несправедливість чи жорстокість, вона не каже їй: "ти вчинила своїм законодавчим розумом помилку, ти керувалася в діяльності неправдивими поняттями й неточним розміркуванням"; і також не каже їй: "ти не послухалася приписів свого розуму." Всі ці докори, що ми так часто висловлюємо іншим і чуємо від інших з повною рівнодушністю, ніби докори за помилку в математичнім численню, трохи залегкі і трохи малозначні в порівнянні з грізним і потрясаючим словом, що його провиненому промовляє совість: "ти вчинив неправду, ти вчинив зло; те, чого ти допустилася, — негідна свого імені людина, — подивись тепер на себе, яка ти і які плоди твого злого серця!" Тут ми чуємо зовсім інші тони, що зрозумілі тільки серцю, а не рівнодушно-міркуючому розумові.

Горіння любов'ю до ближнього

в) Откровіння дає нам заповідь: "возлюби ближнього свого, як самого себе" (Мт. 22:39), і далі: "більшої любові не має ніхто, як той, що душу свою положить за друзів своїх" (Ів. 15:13).

Ближнього ми повинні любити, як самих себе. Християнин повинен признавати в ближньому самого себе і брати участь у його нещасті й стражданнях з таким почуванням, з яким він переживає ті нещастя й страждання в самому собі. Зрозуміло, яка душевна приспосібленість може вводити нас у той енергійний стан чистої і дійсної любові. Тому й правдиво говорити, що в усякім вчинку любові християнин покладає "свою душу за друзів своїх": потреби ближнього, страждання й нещастя падають на люб'яче серце з такою ж вагою, як би вони стосувались безпосередньо його самого, а не чужого серця. Очевидно, так кипить те життя в своєму джерелі, а в дальшому русі у світ явищ воно приймає відповідні форми, як ось: справедливість, чесність, свобідна вірність слову й договорові, великодушшя і благородність, готовість на жертви, ставлення загального добра перед особистим щастям і т. под.

Заключення

Ми дещо довше затрималися на християнських основах моральності, по-перше, тому, що вона тісно пов'язана з біблійним навчанням про серце; а по-друге, тому, що потреби теперішньої практичної філософії трохи завеликі, і ми думаємо, їй необхідно треба пояснити дух і характер християнського навчання про мораль. Якщо в останньому відношенні ми хотіли відзначити тільки головну основу християнської науки про мораль, то за те в першому відношенні ми прийшли до заключень, які виглядають — бодай нам — дуже важливими.

Біблійна наука про серце як зосередження всього душевного й духового життя, не стоїть одиноко й окремо від усякої іншої науки. Ми хотіли показати, які великі практичні інтереси духа людського й християнського з'єднуються з ним так, що якщо б, згідно з обмеженням наших наукових засобів, його не можна було поки що оправдати науковим способом, — то все ж таки ми не можемо обходити його з рівнодумністю, якщо тільки нам дороге релігійне й моральне життя людства.

Ми висловили надію, що з тієї точки зору може бути показане правильне й гармонійне відношення між знанням і вірою; далі можуть бути показані найглибші основи релігійної свідомості людства; вкінці й особливо, — що християнська наука про мораль може бути зрозумілою тільки з цієї точки погляду — в її найглибшому дусі й безсмертній гідності.

Якщо б так хтось, хто має більше сили й досвіду, розглянув ще, як — згідно з біблійним навчанням про серце — можна розуміти завдання чи ціль виховання, — то ми мали б дуже важливий круг практичних основ, які зближували б ділянку віри з ділянкою науки, — тому, що пануюче сьогодні розмежування між вірою й знанням, як вимога знати — так, а вірувати —інакше, видається незносимим для людей найрізніших переконань.

Служіння науці — це не служіння мамонові, якому не відповідало б служіння Богові. Це відчувають сьогодні, хоч відносно засобів для осягнення примирення між наукою і вірою ще не багато мають виразне переконання.

У даній праці ми керувалися думкою, що один з таких середників спочиває в пильному й безпристрасному вивченні Біблії в усіх її подрібностях, у всіх, очевидно, найнезначніших поняттях, "Бери і читай", сказав невідомий голос Августинові, що губився серед сумнівів і противоріч свого широкого знання.

Замітка перекладача: Переклад цього твору з його російського оригіналу на українську мову виконано в Су Лукавті, Онатріо, Канада, в серпні 1981 року.

РОЗУМ

ЗГІДНО З НАУКОЮ ПЛАТОНА

і

ДОСВІД

ЗГІДНО З НАУКОЮ КАНТА

ВСТУП*

Деякі завваги й означення

Коли художник (мистець, майстер — С.Я.) ставить колони для великої будівлі, він вважає відповідним з вимогами стилю, щоб кожна з колон була доведена тільки до свого простірного кінця. Він хоче навіть самий той кінець завершити, або спорудити в якийсь спосіб; він позначує, або виражає той кінець особливими вирізьбленнями, на яких мимовільно зупиняється зір, не відриваючися негайно (й не лине — С.Я.) в порожнечу, або в інший рід явищ, несумірний з попереднім, і які (оздоби — С.Я.) ніби збирають водно риси ідеї, що захоплюють майстра в час його праці й освіжують його творіння, погрожуюче вичерпатися під гнітом одноманітної діяльності.

Може саме таке художнє відчування водило просвіченими творцями звичаю завершувати пройдений рік наукових занять і починами ряд праці нового року святковими зборами членів університету і просвічених громадян. Необхідність оглянутися і морально освіжитися, зібратися духом, звести водно порізнені стремління, і врешті натхнутися оглядом окремих діяльностей, що сходяться в одне гармонійне ціле, — чи не в тому взагалі криється джерело більшої частини свят і всяких роковин, на яких минуле оглядається ясним зором, щоб вдихнути мужності для праці майбутнього?

Правда, що єдність і гармонійне співвідношення наук не так-то легко оглядати, як архітект оглядає свою роботу. Чим довше живе людство, тим більш різноманітні завдання воно усвідомлює й зворушується більш наполягливими потребами їх наукової розв'язки.

Світло знання роздроблюється на багато лучів окремих наук; способи наукового досліду стаються що раз різнороднішими і більш спеціялізованими; різні парості знання так відособлюються по предметах і методах, що залишається майже тільки одна віра в їх дійсний зв'язок і в їх погодження відносно кінцевих цілей, при помочі яких вони досягаються. Зате ж науки мають ту особливість, що своїм позитивним змістом вони не мають минулого, що їх образ вічно молодий, дійсний, що ніколи не старіє, як розум, якого вони є молодшими і кращими дітьми. Медичний факультет уважно вивчає Гіпократа, математичний —

---

* Твір П.Д. Юркевича "Розум і досвід" — це його промова, виголошена ним на урочистих сходинах Імператорського Московського університету 12 січня, 1866 р.

Евклида, юридичний — римське право, історично-філософський — Сократа й Платона; все це вивчається не внаслідок історичного замилування, але внаслідок ясного переконання, що там, у глибокій старовині, де вперше занялася зоря наукової освіти людським розумом здобуто невмирущі надбання.

Але важливішою є та обставина, що мистець, який споруджує будівлю науки, завжди наявний, завжди перед нами. А це — дух людський, і ми можемо запитати його, якими основними переконаннями він водився при побудові однієї, чи другої науки.

Панівні світоглядові переконання

Двоє, і тільки двоє переконань можливі духові, наскільки він відкриває свою діяльність у пізнанні й у вивченні явищ. Одне з них полягає в тому, що йому, як духові взагалі, є присущими основи, що уможливлюють пізнання *самої правди;* друге — в тому, що йому, як людському духові, який пов'язаний із загальним типом людської тілесної організації, присущі начала, що уможливлюють придбання тільки *загальнопридатних відомостей.* Поза тим упевненням залишається поле для скептицизму, який, розбиваючи науку, повинен — щоб бути згідним з собою — сумніватися і в тому, що він поборює науку, і в цей спосіб безвихідно крутиться в немислимому колі, відкидаючи свої власні позиції.

Згідно з особливою властивістю цих двох переконань, неосяжний світ досвідів розкладається перед обличчям спостерігача на дві форми. Кожна з цих форм має досконало-особливе значення; кожна з наук, згідно з своїми принципами, повинна відноситися до однієї з цих форм, змістом якої буде визначатися її питома вага в загальному вихованню людини. А саме, коли всі вчені кажуть нам одноголосно, що ми пізнаємо тільки явища, то неозначеним ще залишається те, в якому сенсі виучуваний круг предметів є явищем: чи в тому, що чистий розум, чи розум сам по собі не знаходить в тих предметах повного здійснення своїх думок про справжнє буття і внаслідок цього бачить у них тільки подібності і неясні образи того, що існує вдійсності, чи в тому, що спостережувана якість цих предметів зумовлена формами нашого чуттєвого спостереження так, що ці предмети не є феноменами сутності, але феноменами нашої свідомості.

Перший погляд розвинений у взірцевій для всіх часів довершеності Платона в його навчанні про розум і про ідеї; другий — Кантом у його навчанні про досвід. Перший розрізняє між предметами, як вони даються в досвіді, і предметами, як вони

даються в розумі; другий — між предметами, як вони даються в нашому суб'єктовному погляді, і предметами, як вони є сами в собі, чи в самій природі речей. Перший припускає можливість знання *істини*, другий — тільки знання *загальнопридатне*.

Предмет даної праці

Впродовж тисячоліть у філософії панувало платонічне навчання про розум. За нашого часу воно стало неясним внаслідок глибокого, а разом з тим суперечливого навчання Канта про досвід і його умовини; і можна сказати, що відносно питання про основи і сутності науки вся історія філософії ділиться на дві нерівні епохи, перша з яких відкривається Платоном, друга — Кантом.

В даній бесіді не було б доречно розглядати в усій повноті обидвоє навчання, в яких зосереджено все, що робить положення різних наук неясним, а особливо неозначеним значення їх у загальній системі людської освіти. Але вистачить придивитися до основних рис одного й другого навчання для того, щоб взагалі розрізняти, котра з наук, або при якому опрацюванні, має практичне значення керівництва чи системи загальнопридатного знання, і котра з них, противно, проникнена більше чи менше вимогами й основами загальної істини.

Задоволення, яке ми переживаємо, коли пізнаємо речі на основі досвіду, — це факт загальновідомий. В пізнанні відбиваються не тільки образи речей, але й порядок, у якому ті образи пригадуються й поєднуються, є даний і приготовлений самими пересвідченнями, а не припускається самодіяльним, ризикуючим помилятися мисленням; ми судимо так, а не інакше тому, що так, а не інакше ми бачили. Відповідальність за правду чи неправду наших суджень (міркувань — С.Я.) падає на досвід, який подиктував нам ті судження. Якщо б у цьому сенсі досвід був одиноким джерелом наших пізнань, то всі науки мали б характер інформативний й описувальний. Припущення, що всі наші пізнання — це дари досвіду, поділяють долю всіх загальних місць, які або нічого не кажуть, або виявляють дуже глибокі істини тому, хто вміє їх розуміти.

Нема погляду, нема досвіду, який не міг би, або не повинен би бути розложений на *поняття*. Досвід дає пізнання, гідність яких залежить виключно від суворості *аналізи*. Вже ці дві загальновідомі дії викидають нас із царини досвіду в царину розуму. Так той, хто твердив би, що він стоїть у простім стані, завдяки своїм ногам, відразу зрозумів би дійсний зміст того факту, — якби тільки йому довелося пересвідчитися, — що при першому

затемненні свідомості, чи сенсу ноги відмовляють йому в послугах і він падає на землю.

Народження науки починається не з пригадування, а з аналізи фактів; зрілість її зросту визначається спосібністю виводу окремих явищ з їх загальних основань. Ці діяння належать розумові; сповнення їх здійснюється згідно із загальним, незмінним законодавством розуму. З царини знання ми виключаємо все особисте й розложений перед нами світ розглядаємо й пояснюємо, згідно з основами світу мислимого, як по його зразках, — світу, який існує тільки в розумі і для розуму. В цьому міститься проста сутність платонічного навчання про ідеї. В наш час воно оточене тим більшим мороком, чим більше яснішими сталися для нас наші особисті уявлення відносно розуму і змислу його законів.

НАУКА ПЛАТОНА ПРО РОЗУМ

Загальний людський змисл й ідеї

Увесь *Теетет* (твір Платона — С.Я.) присвячений розвиткові припущення, що почуття, яке виникає з побудження тілесних органів відчуванння, — це найбідніший, невловимий і незмінний стан, що не воно є основою загального людського змислу, а що навпаки: цей загальний змисл має свій міцний корінь у надчуттєвих ідеях, які душа пізнає сама собою. Те, що ми відчуваємо при допомозі тілесних органів відчувань, не існує ніде і ніяк поза тією невиразною рисою, на якій зустрічається терпіння відчуваючої особи і чинність відчуваного предмету. Як від одного і того самого напитку здоровий Сократ дістає відчування солодкого й приємного, а хворий — відчування гіркого й неприємного (Theaet 159 c.), так і взагалі треба сказати, що відчування є безпредметним переміненням і що воно є тільки для чого-небудь, або через що-небудь, чи по відношенні до чого-небудь (tini einai he tinos e prosti)*.

Загальний змисл, що знаходиться в зв'язку з речами, виступає поза межі цього примарного світу відчувань, який хоч і є одиноким *даним* у пізнанні, тим не менше далеко ще не є досвідом. Тому ставиться питання, яким родом можливий досвід і відповідний йому здоровий змисл?

Скажи мені, запитує Сократ Теетета, чи не віднесеш ти до

---

* *Замітка перекладача:* Всі відношення Юркевича до джерел залишаються тут, як подано в його оригіналі. Транслітерація грецької термінології латинкою — моя. — С.Я.

тіла всього, за посередництвом чого ти відчуваєш тепле й тверде й м'яке й солодке? Чи до чого-небудь іншого?

Теетет: Більше ні до чого.

Сократ: Чи не рішишся ти визнати також можливості, що б те, що ти відчуваєш за посередництвом однієї здібності, було відчуване за посередництвом другої, наприклад, що б відчуване за посередництвом слуху було відчуване за посередництвом зору, або відчуване за посередництвом зору було б відчуване за посередництвом слуху?

Теетет: Як же можна не рішитися?

Сократ: Отже, якщо ти думаєш що-небудь про двоє такі відчування, то певно, що при цьому ти будеш пізнавати в них щось не за посередництвом іншого, відмінного від двох перших, тілесного органу, як також не за посередництвом одного з тих двох органів.

Теетет: Правдиво.

Сократ: А ось про тон і про колір не думаєш ти всього перед одним і тим же, а саме, що вони існують?

Теетет: Без сумніву.

Сократ: І що кожне з них є відмінне від другого і те саме для самого себе?

Теетет: Як же інакше?

Сократ: І що вони разом становлять двоє, а кожне само собою є одне?

Теетет: І це так.

Сократ: Чи можеш ти також пізнати, чи не подібні вони одне до другого, чи подібні?

Теетет: Певно, що можу.

Сократ: За посередництвом чого ж ти думаєш про них усе це? Тому, що ні за посередництвом слуху, ні не за посередництвом зору не можна сприйняти того, що є загальним (koinon) у цих відчуваннях. Зрештою поясню ще й те, про що ми говоримо. Якщо б можна було перевірити обоє ці відчування відносно того, чи вони солоні, чи ні, то ти міг би сказати, чим саме ти це перевірив і що таким органом очевидно не є ні зір, ні слух, ані щось інше.

Теетет: Як же не сказати. То була б спосібність смаку.

Сократ: Ти дав прегарну відповідь. Яка ж спосібність відкриває тобі як у всіх відчуваннях, так і в цих те загальне, силою якого ти говориш про них: *є, нема* і все те, про що ми тепер запитували? Для всіх цих пізнань, які ти вкажеш тілесні органи, за посередництвом яких те, що в нас відчуває, відчувало б усе це?

Теетет: Ти говориш про буття і небуття, подібність і неподібність, і про те саме й відмінне, про одне і про інші числа в тих

речах. Очевидно, що також про рівне і нерівне, і про все, що з ним пов'язується, ти міг би запитати, за посередництвом якої з частин тіла душа відчуває все це?

Сократ: Чудово, Теетете, виводиш ти; я саме про все це запитую.

Теетет: Все ж таки, Сократе, клянуся Зевсом, що я не можу сказати нічого, хіба те, що, — як мені видається, — немає ніякого особливого тілесного органу для тих речей, як є органи для тонів і кольорів; але очевидно, що душа сама собою добачує загальне в усіх речах.

Сократ: О! Мій прекрасний Теетете, а не безобразний, як сказав Теодор: тому, що хто говорить прекрасно, той прекрасний і добрий. Але мало того, що ти красавець; ти зробив мені прислугу, врятувавши мене від широких пояснень, якщо тільки тобі очевидно, що душа дещо пізнає сама собою, а інше за посередництвом властивостей тіла. Таке було і моє переконання, і я хотів, щоб воно було й твоє.

Теетет: Але ж дійсно я так думаю.

Сократ: До котрого ж з тих двох розрядів ти віднесеш буття? Тому, що воно переважно пов'язується зо всім.

Теетет: Я відношу його до того, що душа пізнає сама собою.

Сократ: І подібне і неподібне, і те саме та інше?

Теетет: Так.

Сократ: А прекрасне і безобразне, добре й недобре?

Теетет: Я думаю, що душа сама собою пізнає сутність тих означень у тому, що особливо протилежне одне одному, порівнюючи в самій собі минуле і сучасне по відношенні до будучого.

Сократ: Почекай же. Чи не буде вона відчувати твердість твердого за посередництвом дотику і так же м'якість м'якого?

Теетет: Очевидно.

Сократ: Але буття того й другого, а також те, що вони таке, та ще й їхня протилежність одне одному і сутність цієї протилежності душа намагається означити сама собою, передумуючи все це і порівнюючи одно з другим.

Теетет: Без сумніву (Theaet, 184 с. і далі).

Пояснення до діялогу Сократа з Теететом

Хоч наведене тут навчання Платона про те, що душа сама собою знає багато, було спрямоване ним проти сучасного йому сенсуалізму, проте його безпосередній зміст стосується питання про можливість досвіду і про основи здорового людського

змислу.

Багато відчувань, що є зовсім несумірними в своїй дійсній якості, стають сумірними для розуму тому, що вони поєднуються в ідеях буття, того ж і другого, — в ідеях, які душа знає сама собою. І тільки внаслідок того поєднання, або внаслідок того, що душа сама собою пізнає у них *загальне,* — можливий той щоденний досвід, у якому ми розрізняємо речі і змінення, бачимо їх існуючими, подібними, відмінними, тотожними і т.д. Єдність усвідомлення, яке охоплює ввесь свій стан, і яке ми повинні припускати в усякому відчуваючому єстві, — далеко ще не пояснює можливості здорового людського змислу, основа якого заключається тільки в *істині,* відомій духові безпосередньо і застосовуваній ним до порівняння відчувань.

Зустріч уявлень в одному неподільному усвідомленні була б вистачальною, щоб створити рівнодушну до істини механічну асоціяцію, силою якої ті уявлення могли б тільки викликати одне одного в свідомість і так же взаємно витискати себе із свідомості. Але всяке розрізнення, що припускається здоровим розумом між *є* і *не є,* між — *тим же* і *другим,* всяка форма предметності й істини є особистим ділом душі, яка водиться знанням наддосвідних ідей. Тільки тоді, коли напливаючі відчування поєднуються не просто в існуючій свідомості, але в усвідомленні буття, або небуття, подібного, чи порізненого, словом — в усвідомленні загального, — тоді стаються здоровий змисл і досвід, як два відповідні боки одного і того самого процесу, або як світло і його відбиття на мутних хвилях відчувань.

Платон не відмовляє здоровому змислові істини і не ставить науки й філософії в неґативне відношення до нього, як це робив Парменід, на думку якого загальний змисл (doxai broton) цілковито протилежний розумові (logo) і який називав людей взагалі двоголовими істотами (brotoi dikranoi), тобто — істотами, приреченими на протиречні й мильні погляди.

Коли душа, згідно з поясненням Платона, "причасна розумові й гармонії" обертається своїм усвідомленням до *почуттєвого* і коли правильність руху всього, що змінюється проникає всю душу, то в ній настають вірогідні й правдиві *поняття і переконання* (настає здоровий змисл). Коли ж вона обертається до *мислимого* і коли вона пізнає його в правильному кругообертанні незмінного, тоді в ній настає *розум і знання* (Tim. 37, b.c.).

Здоровий змисл і розум також співвідносяться між собою, як світ підмісячний і світ зоряний. Припущення правильності змінень відчуттєво даного космосу є первісною формою здорового змислу. Припущення незмінності надчуттєвого космосу — первісна форма розуму.

"Якщо, як дехто думає, здоровий змисл (doxa alethes) нічим не відрізняється від розуму (nou), то ми, — каже Платон, — були б приневолені признати, що все, що ми завважуємо за посередництвом тіла, є первісною й найбільш достовірною істиною. Але ми повинні вважати їх двома родами тому, що вони виникли окремо і мають неодинакову властивість. Вдійсності, один з них появляється почерез навчання, другий — почерез безпосереднє запевнення; один завжди операється на виразні основи, другий —беззвітний; один не змінюється від безпосереднього переконання; другий — слухнянний йому; одному треба визнати причасними всіх людей, а розумові причасні боги, а людський рід якось-то мало" (Tim. 51, e.).

Приналежні здоровому змислові "правдиві погляди, поки вони залишаються на місці — це дуже гарне діло, і вони викликають усе добре. Але вони не хочуть залишатися довго намісці; вони втікають з людської душі, і то тому вони не мають великої ціни, поки хтось не зв'яже їх знанням основання... Коли ж вони бувають так зв'язані, то перше вони обертаються в пізнання, а потім стаються незмінними" (Men. 97, e.).

Таким чином, хоч здоровий змисл і відповідний йому досвід можливі внаслідок правди ідей, яку душа знає сама собою, одначе правда, що набувається здоровим змислом, не трівка й змінлива, як почуттєві явища, з якими він знаходиться в пов'язанні; вона не свобідна від невірності самій собі і не охоронена від софістики, погляди якої не люблять довго залишатися намісці.

Людське слово й ідеї

Ми також не залишаємо ґрунту здорового змислу, що має свою основу в ідеях, коли ставимо питання про можливість і суть людського слова. Згідно з Платоном, можливість слова основується на припущенні незмінного змісту знання. Оборонці навчання про безумовну переміну всього існуючого зустрічають перше опрокинення з боку сутності людського слова.

Сократ: Якщо, як очевидно каже досвід, усе перебуває в русі, то кожна відповідь, до чого б вона не відносилася, завжди буде видаватися правдивою, чи вони скажуть (*то значить оборонці вищезгаданого навчання*), що щось так і не так *буває*. Це *буває* застосовується тут, щоб ми не приневолювали їх стояти на свому слові.

Теодор: Ти правду говориш.

Сократ: Правду, виключаючи те, Теодоре, що я послужився словами *так і не так*. А втім слово *так* тут не доречі тому, що воно вже не означало б руху, як і слово *не так* тому, що й воно не

є рухом, але ті, що придержуються згаданого навчання, повинні б видумати який-небудь інший вислів; тепер же вони не мають слів для своєї мислі, хіба що тільки могли б сказати: щось буває не так і не інакше, але буває *ніяким образом.* Ці нічого не визначаючі слова підходили б їм найкраще (Theat. 183, a.).

Згідно з Софістом, якщо спостереження не зведені в розумове поєднання, або в загальне поняття, а також, поки з роду не виділений вид у сенсі самостійної й одиничної сутності, то для всіх таких випадків не можливе й слово (267, a. 267, d.). Слово означає не те, що дається в відчуванні, але одиноке й загальне, або ідею; означає зміст не даний, а мислимий по своїй тотожності і по своїй загальності. У погодженні з тим Платон каже: "Відносно кожної множини, якій ми даємо одне і те саме ім'я, ми привикли припускати одну особливу ідею" (De rep. X. 596, a.).

Уже тут треба завважити, що для Платона ідея до цього часу має значення *формальне,* або логічне, що вона не є відкриттям вищої сутності речей, а дуже добре відомої здоровому змислові і позитивним наукам *вимоги* єдності, незмінності і загальнопридатності означень, — вимоги, яка виражає сутність розуму і без виконання якої ні здоровий змисл, ні досвід, ні слово, ні позитивні науки — неможливі. Там, де цю вимогу виконується у мнимий спосіб, — ми отримуємо слово, що по суті не має жодного значення, як, наприклад, слово *дерево,* яке для вченого ботаніка нічого не означає. Там, де її зовсім не виконується, — ми не маємо жодної назви, як, наприклад, для означення того, що є загальним у двох кольорах, в червоному й синьому, ми не маємо слова.

Взагалі, метафізична правда ідей, чи розуму, є чисто формальною, поскільки вона відноситься до перероблення досвіду, який постачає зміст знанню. Згідно з оригінальним поглядом Платона, формалізм розуму походить від того, що ми, як дрімаючі, вважаємо подібне правдивою сутністю не за подібне, але за саму сутність (De rep. 476, c.); іншими словами, що дійсну і внутрішню для розуму віру в істину й дійсність ми переносимо на оточуючі нас явища, а тоді природно очікуємо від них відкриття істини. Тим не менше всі світогляди, які роблять неможливим людське слово, повинні бути відкинені заздалегідь, як неправдиві і несумісні з формальними вимогами розуму. Таким є світогляд Елейців і Мегарців з одного боку і світогляд Геракліта й Софістів — з другого. Елейське навчання, що всі речі — це простий, безрізничний, недіяльний і перебуваючий у вічній тотожності з собою зміст, — несумісне з фактом мови, що при роздумуванні про речі ми користуємося іменами істотними (onomata) і словами (remata), при чому завжди відрізняємо від речі її діяння (Soph. 261, e.). Софістичне, вироджене з Гераклітової теорії світу, нав-

чання, що все змінюється всіляко, ставить людину в положення неможливості посідати будь-яку річ. У той момент, коли ми називаємо річ, вона вже сталася іншою, вона вже висмикнула від нас і сталася не такою, якою ми її назвали (Krat, 539, c.).

З такими філософами просто неможливо розмовляти, — як з людьми, "яких жалить овід (ґедз — С.Я.) тому, що — як і їхні твори — вони вертяться і сюди і туди. Стояти ж на слові, відповідати на запити, або ставити запити спокійно й доречно вони зовсім неспосібні; і ця неспосібність переходить усяку міру тому, що ті люди не мають найменшого спокою. Коли запитаєш їх про що-небудь, вони виймають як стріли із сагайдака, загадкові фрази і стріляють ними; коли ж захочеш пізнати змисл тих фраз, то тебе поразить вистріл інших нечуваних фраз, і так ти з ними не вдієш нічого.

Такі ж вони і по відношенні один до другого; вони особливо дбають, щоб нічого трівкого не було ні в їхніх словах, ні в їхніх головах, припускаючи — як мені здається — що по крайній мірі це навчання є чимсь трівким. Але ж у свою чергу, вони ведуть жорстоку боротьбу і проти нього і всякими способами опрокидають його" (Theaet. 180, a.).

Форма абстрактного мислення й ідеї

Ми маємо основу відділювати логічну правильність мислень від їх правди; але ця основа полягає виключно в недосконалостях і в різній обмеженості розуму, а не в його позитивній природі. Сам у собі, в своїй виключній загальності, розум є розумінням чи знанням істини, а правильність думок (думань — С.Я.) — це безпосередньо їх істина. Ніде так виразно не було розвинене це поняття про розум, як у платонівському навчанні про ідеї. Риси цієї логіки треба окреслити ось тут.

(а). *Форма поняття:* В понятті ми думаємо (мислимо — С.Я.) *щось.* Ми залишимо випадок і самий привід, завдяки якому ми те щось думаємо; залишимо особистий почуттєвий погляд, забудемо про місце і час, про тут і тепер тому, що всі ці означення стосуються положень думаючого суб'єкта, а не мислимого поняття, для якого однаково, яка особа, де, коли і з якого приводу його мислить.

І так візьмемо зміст цього поняття само собою, окремо, як те, що воно є. Таким чином ми будемо мати означення, що ідея —це єдина, тотожна із собою й загальна сутність і притому сутність *мислима.* Так, наприклад, ідея краси є єдиною й загальною сутністю прекрасного (Phaed. 100, d, einai ti kalon auto kath'

auto). Так в ідеї чотирикутника ми мислимо не цей і не той чотирикутник, не чотирикутник, якого ми бачили вчора, чи сьогодні, а чотирикутника самого собою, чи єдину, загальну і тотожну із собою сутність чотирикутника (De rep. VI, 510, d.). Такі сутності є тільки *мислимими* (Tim. 51, d, nooumena monon) і ми прозріваємо їх тільки *в мисленні* (Phaed. 100, a.).

Візьміть визначення уявлення і поняття. Перше — мінливе, залежно від пересвідчень і навичок кожного; останнє — незмінимe, воно завжди те саме і одинакове для всіх розумів; перше є фактом в особистому усвідомленні; останнє непорушний і вірний самому собі зразок. Перше належить індивідуальному мисленню, друге — загальному розумові; дійсність першого залежить від стану суб'єкта, дійсність другого заключається єдино в ньому самому, тобто — в його мислимості. Ідея — це незмінний і вічний зразок по відношенні до того, що дається в досвідах і уявленнях. Вона не існує ні на якому живому єстві, ні на небі, ні на землі, але перебуває сама в собі (Conviv. 211. a.), або в уявному місці тому, що ввесь спосіб її буття полягає в тому, що вона є змістом, який прозрівається управителем душі, розумом (Phaedr. 247, c.).

Так, як кожне поняття існує тільки один раз, так, як від багаторазового положення його в мисленні воно не стається іншим, то ідея для кожного роду одна (Conviv. 211, a, De rep. X.597, c.).

Тільки часткове й індивідуальне постає і заникає. Загальне не може ні наставати, ні розпадатися. Ця людина настала, і після деякого часу вона зруйнувалася. Але людини взагалі, самої людини, єдину й загальну сутність людини не може створити ніяка всемогучість; ідея не настає, не заникає, вона вічна істина. Не ідея визначається чинністю і творчістю живого суб'єкта, а навпаки: діяльність і творчість живого суб'єкта визначаються ідеями.

Так мистецька діяльність людини визначається ідеєю речі, яку вона задумує зробити. (De rep. X.596, b.). Так Бог творить світ, споглядаючи на ідеї, як на первообрази речей (Tim. 28, a.). Істини не можна ні створити, ні винайти; їй властиве вічне *є*, а мислення особи є тільки стремлінням пізнати ідею.

(б) *Форма судження (міркування)*: Якщо перекладемо слово eidos буквально на *вид* і якщо візьмемо Платонове навчання, що в досвіді дана річ є настільки, наскільки вона причасна ідеї (див. Phaed. 100. d.), то ми будемо мати слідуючі логічні й метафізичні означення.

Кожне явище є настільки, наскільки воно причасне видові.

У світі явищ є неможливою така річ, яка не підходила б під загальне означення розуму.

Ідея є предикатом у кожному пізнаваному предметі, як суб'єкті.

Суб'єкт мислиться і є тільки посередництвом предиката. Сутність кожної речі полягає у тих ідеях, чи предикатах, яким вона причасна. Поза ними річ, суб'єкт — це apeiron і me on.

Отже навчання про безумовні речі, наприклад, про атоми, або взагалі про такі безумовні суб'єктиви, які є ніби поприродному, первісному, а через те нічим неоправданому праві і яким властиве буття само-собою, не мотивована вимога істини, — таке навчання реалізму не може бути допущене в систему розуму.

В суб'єкті судження представляються численні видимі й випадкові речі почуттєвого світу; в предикаті — один, простий, загальний і незмінний предмет розуму.

Так як у кожному предметі досвіду є тільки частина ідеї (звідси — *причетність*), то він більш-менш подібний ідеї, а не тотожний з нею, і через те ідея — це те, чим *повинен* бути предмет, це ідеал, чи первообраз для розвитку й удосконалення предмету.

Предмети, дані в досвіді, являються явищами перед зором розуму, який знає те, що *повинно* бути.

З'єднання багатьох суб'єктів в одному і тому самому предикаті можливе тому, що кожний суб'єкт посідає тільки частину ідеї, наприклад, кожна музика, кожна жінка посідає тільки цю, чи ту красу, а не красу взагалі. На цьому основується необхідність процесу, чи переміни, яка іншакше — немислима. Переміна — це вічне шукання правди і добра (Conviv. 206. c.).

Нарешті з'єднання багатьох предикатів, чи ідей в одному суб'єкті можливе внаслідкок розумного, чи мислимого відношення між ідеями, силою якого одні ідеї не сполучуються між собою, як протилежності, що взаємно себе виключають; інші ж ідеї, навпаки, сполочуються між собою тому, що одна з них має частину в другій (Soph. 252. e,). Світ, у якому все з'єднувалося б зо всім, або ніщо не з'єднувалося б ні з чим, — неможливий по суті ідей і їх пов'язання.

Тут може бути корисним завважити, що для розуміння Платонового навчання про розум і змисл його логічних форм необхідно перенестися в положення, відповідне тому, яке займає фізик коли він вивчає закони руху тіл. Фізик відрікається від усього світу й уявляє себе в порожньому просторі, де рухові тіл не перешкоджає ні оточення, ні тертя; також у рухомих тілах він уявно виключає потрясення частин й елястичність їх зв'язання, а вкінці виділяє їхню спосібність обертати одну силу в другу.

У такий же спосіб для розуміння Платона треба відмовитися від усіх феноменальних положень мислення, від навиків суб'єкта, від його особистої досвідченості, від різних ступенів притягання при роздумуванні і т.д. і дивитися тільки на те, що *повинно* бути мислиме про предмет. Цей ідеальний пункт, до якого суб'єкт стремить піднестися на основі і з кола своїх особистих пересвідчень — це істина, це ідея. Вона існує для загального розуму. Вона висловлює не те, в чому *ми* можемо пересвідчуватися про дану річ, а те, що є в самій речі, або те, чим є сама річ, правдивоіснуюче. Таким чином розум, або в дійсності, або силою своїх тенденцій, є прозрінням метафізичної істини, прозрінням ідей.

(c) *Форма силогізму:* Силогізм, згідно зо своєю первісною формою, поєднує нижче поняття з вищим на основі середнього. В такому силогізмі, вся сутність якого полягає в підкоренні понять, показується основа для нашого пізнання зв'язку між нижчими і вищими поняттями, але не причина, яка породила цей зв'язок. При тому він завжди має значення умовне тому, що гідність посилань тільки припускається, а не розглядається, як достовірна правда. Але тут особливо треба мати на увазі те, що двоє посилань силогізму зіставляються емпірично, або що нижче поняття вводиться в об'єм середнього не внаслідок логічного принудження, а єдино на основі досвіду й спогаду. Тому він не є формою спекулятивного мислення, яке відноситься до буття взагалі, або до абстрактного поняття буття і яке через те рухається від ідей, через ідеї, до ідей, але — форма здорового змислу.

В Платона ми знаходимо форму для спекулятивного мислення, — форму, яка, — як він сам припускав, — може виявитися дивною. Він запитує: "Чи справедливі є справедливими не з причини справедливості? Чи не так само мудрі є мудрими з приводу мудрості, і чи не з причини добра все добре є добрим? І чи не з причини краси все прекрасне є прекрасним?" (Hipp. major. 287, c.).

Таким же чином, наприклад, у Федоні: "Прекрасні речі стаються прекрасними від прекрасного; і велике робиться великим від величини, а мале малим від малості" (100, e.). У тому ж місці (99, e.) пояснюється основу того незвиклого для нас способу мислення. Сократ, після невдачної спроби пізнати речі почуттєвим зором, рішив вдатися до *мислів* (думок, міркувань —С.Я.) і в них прозрівати істину речей. Він не погоджується, щоб той, хто прозріває речі в мислях, прозрівав їх більш невірно, ніж той, що прозріває їх у фактах. Але в яких мислях? "Основуючись кожного разу на мислі, яку я вважаю найсильнішою (erromenestaton), я признаю правдивим усе, що мені видається згідним з

нею, чи це буде причина, чи все інше, а якщо щось незгідне з нею, то я визнаю (його — С.Я.) неправдивим."

Ця найсильніша мисль є основою тотожності і загального поняття, як її сповнення. "Ніколи протилежне не буде протилежним самому собі" (Phaed. 103, c.), або річ ніколи не може бути протилежною самій собі. Цю найбільш достовірну основу задовольняє тільки одинокий, загально й завжди рівний самому собі зміст ідеї тому, що ідея — це *одно і те ж, одним і тим же способом* (De rep. 484, b.).

Тому-то, тільки в мислях, які погоджуються з указаною найсильнішою мислю, тільки в ідеях можна прозрівати правду речей. Вони становлять особливий вид основ (eidos tes aitias), не пізнаний попередніми філософами, які вивчали тільки матеріяльні основи явищ. "Властиво, — каже Сократ, — я думаю, що якщо є що-небудь інше прекрасне, крім прекрасного в самому собі, то воно прекрасне не через щось інше, як тільки через те, що воно є причасне того прекрасного. Це саме я тверджу і про все. Я не знаю і не можу зрозуміти тих інших, штучно придуманих причин; але якщо хтось мені каже, що щось прекрасне є таким тому, що воно має або прекрасний колір, або прекрасну фігуру, або що-небудь подібне, то я залишаю все це тому, що в усьому іншому я розгублююся; я стверджую просто, без хитрощів, а може й подурному, що прекрасне в речі походить не з чогось іншого, як або від присутності того прекрасного, або від спілкування з ним, або від способу пов'язання з ним, що називається якось інакше, — того я ще не вирішив. Але я вирішив те, що всі прекрасні речі стаються прекрасними від прекрасного. Така відповідь буде найбільш безсумнівною як для мене, так і для іншого" (Phaed. 100. c, d.).

Отже єднання речі з ідеєю є причиною того, чому річ є такою, а не інакшою. Але щоб уникнути дуже небезпечного в цьому випадкові непорозуміння, треба пам'ятати, що Сократ називає ідею одним з видів причинності (eidos tes aitias) і суворо розрізняє "між причиною речі і тим, без чого причина не могла б бути причиною" (99, b.).

Оце тут особливо відкривається нам сутність платонізму.

Реалізм в усіх своїх видах сподіється пізнати сутність речі, відділяючи від неї всі її положення в системі речей і відрізняючи саму річ з її первісними і нічим більше не означеними властивостями від усіх таких положень. Ідеалізм, відкидаючи саму можливість таких первісних речей, пояснює противно всю їхню сутність з того розумного положення, яку кожна річ має в системі світу. Це розумне положення визначається ступенем участи речі в ідеї згідно з тим місцем, яке річ займає, як один з членів ділення

загального поняття. Яку частину загального поняття здійснює річ, це можна справді пізнати із систематичного поділу того поняття на його види, на види видів і так далі до тих пір, поки в значенні одного з тих видів не отримається речі, яка підлягає нашому розглядові.

В цьому полягає метафізична основа склонності нашого розуму до ділення поняття, або до систематичної клясифікації. В цьому ж полягає й спекулятивна метода мислення у відміну від силогістичної. Тоді, як у силогізмі вимагається *підводити* нижче поняття під вище, в спекулятивній методі припускається безпосередній розвиток поняття до тих форм, які дані на речах, чи в речах і фактичне існування яких у такий спосіб буде обернене в розумне; або те, що є, буде пояснене тим, що *повинно* бути згідно з вимогою ідеї.

Вищенаведені вираження, так властиві, наприклад, зокрема Платонові, що всі речі стаються прекрасними від краси, — тепер набувають дуже означеного змислу. Ніяка гра діючих сил не могла б зробити тих речей прекрасними, якщо б означена їхня краса виявлялася неможливою згідно зо змістом загальної ідеї краси, або якщо б ця означена краса не була мислимою частиною, мислимим видом у цій загальній ідеї.

Чи можуть вирішити завдання спекулятивного мислення особливо наші сили і чи слушно Платон ставить методу, яка пояснює всі явища шляхом поділу загального поняття, перед іншими методами пояснювання, — це інше питання. Але вимога розуму, як вимога, залишається правдою і при найбільш несприятливих умовинах, і поки ми при наших намаганнях наукового вияснення явищ говоримо про одність і про загальність, поки ми погоджуємося на те, що припускається необхідним, — говорячи словами Сократа, з найсильнішою істиною, хоч би в цьому випадкові досвід залишав нас, — до тих пір ми інстинктово визнаємо правду спекулятивної методи, як форми чистого розуму тому, що ввесь дух цієї методи полягає в переконанні, що дійсне визначається мислимим.

Силогізм, це найзвичайніше приймання кожної науки, основується на цьому самому переконанні. Вимогою підведення виду під рід він означає раціональну систему речей, в яких мислимому змістові загального поняття належить дійсне значення. Що вміщується в загальному понятті, чи в ідеї, то повинно бути в різній мірі і в речах, що є причасні цій ідеї. Що є прекрасним само собою, таким повинен бути в певній мірі і предмет досвіду, наскільки він причасний ідеї краси. Це необхідно припускається силогістичним мисленням, і та сама думка виражається Платоном в оригінальних означеннях: щось буде прекрасним з причини

самої краси, щось буде добрим з причини самого добра і т.д.

Але тут у нас немає й слідів того дивного навчання, що ідея сама себе здійснює, що вона є своїм власним творцем у світі явищ, — навчання, яке так багато нашкодило найновішому ідеалізмові. Як ми бачили, Сократ виразно говорить про ідею, як про причину, і про тих агентів механічного світу, без яких та причина не може бути причиною. Вічна істина не є силою (*вона й надломаної гілки не переломить*), вона є істиною, і тим вичерпується все її буття: essentia ejus involvit ejus existentiam; потік речей кориться її вимогам внаслідок визначення творчої волі, яка кладе цей світ як виконавчу владу по відношенні до ідеї, як влади законодавчої.

(d) *Загальне рефлексу:* Всюдиприсутність цієї істини така, що згідно з навчанням Платона, в світі явищ нема такого незначного предмету, або факту, який не був би здійсненням означеної й загальної ідеї. Парменід запитує Сократа (Par. 130. b, c, d, e.):

Чи все треба розділяти в такий же спосіб, наприклад, що є ідея справедливого сама собою (eidos auto kat auto), прекрасного й доброго і всіх таких речей?

— Без сумніву, відповідав Сократ.

— Далі чи ідея людини є поза нами і поза всіми істотами, що є такими, як ми, чи є ідея людини сама собою, чи вогню, чи води?

— Про ці предмети, Парменіде, сказав він, я часто сумнівався, чи твердити і по відношенні до них те саме, що й про попередні чи щось інше?

— Але відносно речей, Сократе, які можуть виявитися недоладними, як наприклад, волосся, бруд, нечистота, або щось інше настільки ж презирливе й недоречне, — чи ти також не розумієш, чи треба твердити, що і для кожної з таких речей є окрема ідея, що є ідея відмінна від тих самих речей, які ми можемо брати руками, чи такого твердити не можна?

— Не можна, ніяк не можна, відповідав Сократ. Ті речі такими і є, якими ми їх бачимо; а щоб ще була їхня ідея, — того допускати недоречно. Правда, що мене вже й перед тим турбувала думка, чи не твердити того і про всі речі; але згодом, коли я доходив до вище названих речей, то я втікав від них у страху, щоб не загубитися в безвихідній путанині. Противно, доходячи до тих речей, про які ми тепер твердили, що вони мають ідеї, я з любов'ю застановляюся на них й обходжуся з ними.

— О! Який ти ще молодий, Сократе, завважив Парменід; філософія ще не настільки заволоділа тобою, скільки вона, згідно з моїм переконанням, тобою оволодіє, коли ти ні однієї з таких речей не будеш вважати маловажною. А тепер ти ще уступаєш забобонам людей через твою молодість.

Забобонам людським уступаються і ті пояснювачі Платона, які при слові *ідея* безпосередньо згадують зразкові форми існування, що означують життя вище, досконаліше й ідеальніше. Наведене місце, що признає ідеї для всіх навіть маловажних речей, важливе саме тим, що воно абстрактним і порожнім спільностям рефлексу присвоює метафізичну правду. Те, що тим абстракціям предметного значення не дає, — не існує і не може існувати. Ніяк силування речей не може зробити з усього все, не може обернути все на все, і то не тому, щоб речі мали незнищиме зерно абсолютної реальності, а тому, що кожна річ може зазнавати тільки ті зміни й положення, які бувають сумісними з її загальним поняттям.

Зрештою, це навчання міститься вже в наведеному вище означенні ідеї, як причини. По-друге, не тільки те загальне поняття, яке означає істотне значення речі в системі світу, або виражає сутність речі так, якою вона *повинна* бути в безумовнім розумі; але й випадкова, згідно з нашим уподобанням зроблена абстрактність, кожна щасливо схоплена спільність не є нічого неозначаюче суб'єктивне приймання нашого мислення. Світ, який не дозволяв би таких рефлексивних понять і не надавав би їм значення, не був би правдивим. Ми отримуємо проміння світла від сонця; але ми отримуємо рефлексивні проміння і від речей, — зрештою тому, що речі освічуються сонцем.

У такий же самий спосіб наші рефлексивні спільності відносяться до тієї загальної й одинокої ідеї, яка виражає незмінну сутність речі в загальнім розумі. Тільки на можливості тих випадкових абстракцій основується гнучкість наукових метод і спосібність розуму порушуватися при пізнаванні речей найрізноманітнішими шляхами, не змінюючи (не зраджуючи? — С.Я.) вимог істини. Тільки на можливості тих абстракцій основується те, що від кожної ідеї, а втім і від кожної науки стелиться відкритий шлях до суцільного світогляду для мужнього й безнастанного наслідування (Men. 81.c.).

Накінець, якщо даний предмет ми уявляємо (мислимо — С.Я.) раз, як той самий, потім як другий; якщо, наприклад, ми можемо сказати про нього в одному відношенні, що він є, а в другому, що він не є (Soph. 254), то вся ця діялектика, — необхідна в кожній науці, — не є привидом й обманом тільки внаслідок предметної істини категорій рефлексу.

ВІДКРИТТЯ ВИЩОЇ СУЩНОСТІ РЕЧЕЙ І ІДЕЇ

Буття речей

Досі ми пізнали, що в системі речей ідеї мають значення формальне не своїм змістом, а тим, що вони — це єдине, незмінне, загальне й первісне для світу явищ. Але вже й раніше зустрічалося припущення, що самим змістом ідей є те, від чого речам належать буття й означені властивості. В цьому змісті ідей ми мали б відкриття вищої сущності речей. Приступаючи до викладу тієї сторони Платонового навчання про розум, ми повинні завважити, що тут зустрічаються непорозуміння, усунення яких — для правильного розуміння цього навчання — необхідне.

Поки платонічну ідею означають, як постійне в зміні явищ, як єдине і рівне самому собі в різноманітності і протилежностях буття, як вічне й незаникаюче в протилежність із заникаючими явищами, — до тих пір, очевидно, що цю вимогу задовольняє і кожна матеріялістична система атомізму. Правда, що Платон називає ідею ousia навіть ousia ontos ousa (ніби: дійсність дійсно дійсна. Phaedr. 247, c.). Але який учений, що вдумується у мову своєї науки, не знає, що ousia, aidios ousia, aei on, ontos on, ontos onta, і т.д. є чисто формальними і що саме тут вимагається знати ще й те *щось,* той зміст, якому належить істотне, самобутнє, вічне буття. Те, чому належить таке постійне й самобутнє буття, — це ідея, це загальна правда.

Якщо реалізм сподіється осягнути правду в мислях розуму, підводячи їх до представлення вічного буття речей (атомів), то ідеалізм, навпаки, це мниме вічне буття речей зводить на правду розуму. Ідея — це правдиво існуюче. Таке навчання Платона. Згідно з цим, предмети досвіду видаються такими, які не мають правдивого буття, або явищами тому, що в своїй безпосередності вони є немислимими; вони нав'язують нам протиречні уявлення про одне і те саме. Нам, каже Платон, довелося б червоніти перед самими собою від сорому, якщо б ми почали твердити, що вони є *те, а не інше* (Tim. 49, c.). Але якщо немислиме не існує, то треба признати навпаки, що все мислиме *існує, є.*

Тим: *існує, є,* ontos on, aei on далеко не означується той спосіб буття, який ми припускаємо речам за їхнє діяння і пасивність, або живим суб'єктам за їхні сили і за їхні спосібності переживати свою особисту, індивідуальну долю.

Ідеям не властива сила, якій є істотними інтенсивність й енергія, стремління в неозначену далечінь, чи до розумної цілі. Вони властиво і є та розумна ціль, вічно рівна сама собі, яка

перебуває у вічному спокої поза світовим процесом речей, або —як каже Платон — перебуваюча *в місці позасвітньому* (Phaedr. 247, c.). Ідеям властиве і буття ідеальне, і — щоб тут повторити —схоластичне essentia involvit ejus existentiam, безосновно перенесене на живий суб'єкт, — пристосовується в усій суворості до ідей. Їхнє вічне буття полягає виключно в їхній істині.

Для Платона ousia і aletheia є тотожними поняттями. (Theaet. 186, d.). Як тільки душі прозрівають суще (to on), вони тим самим прозрівають істину, кормляться й насолоджуються істиною (Phaedr. 247, c.). Як тільки ми мислимо *щось* (ti), то йому завжди й необхідно належить буття тому, що "неможливо висловити його окремо, ніби обнаженим і відчуженим від буття" (Soph. 237, d.). "Пізнаючий, чи він пізнає що-небудь, чи ніщо? — Пізнає що-небудь. Існуюче, чи неіснуюче? — Існуюче тому, що як би він міг пізнавати неіснуюче"? (De rep. 476, e.).

Субстанціяльність ідеї

Як для геометра в будуванні фіґури укладається все буття її, так для Платона в пізнаванності ідеї дається все її існування. І так, якщо кажуть, що ідея субстанціяльна, та ще й у зміні явище і що вона одинока дійсність, — то ті вираження так заслонюють правдиве навчання Платона про розум, що доводиться зробити, згідно з цією термінологією, зовсім протилежні означення: ідея не є що-небудь дійсне, а тільки мислиме (noeton) (Tim. 48, e.); вона є взрцевою формою дійсності (ibid.), а не самою дійсністю; вона також не є одинокою дійсністю, як наприклад, гармонія і краса музики не є одинокою дійсністю тонів, які могли б існувати без гармонії і краси.

Як геометр не посумнівався б в правдивості своїх побудовань, якщо б вони нітрохи не здійснювалися в простірних комбінаціях речей, так і розум не відкинув би ні однієї із своїх вічних істин, якщо б вони зовсім не відображувалися у зміні явищ, або — що є тим самим — якщо б цей світ був зовсім матеріяльним. Геометр отримав би тільки потвердження, що цей світ сотворений не істотою, яка знає геометрію; розум основно припустив би, що цей світ не походить від істоти, яка знає істину.

Взагалі, історики недостатньо розглядають навчання Платона в Софісті (твір Платона — С.Я.), де філософ, який признає Парменіда батьком правдивої філософії, рішається одначе по відношенні до питання про *буття* поповнити отцевбивство і доказати, що буття не є безумовне, незалежне, просте положення, без ступенів, без різниць, без відношень, і що навпаки: воно знаходиться в повній залежності від свого змісту так, що часто

стає необхідним поєднувати буття з небуттям (242, b.), або вважати неіснуюче існуючим в означеному відношенні, й існуюче неіснуючим в означеному відношенні (241, d.). І накінець необхідно взагалі погодитися, що кожна ідея в багатьох відношеннях *є* і в безконечно багатьох інших відношеннях *не є* (256, e).

Тільки в реалізмі категорія буття є такою незалежною, просто задубілою, що з нею взагалі не можна нічого вдіяти і що внаслідок того ввесь зміст наших помислів і досвідів повинен бути насильно перемінений і штучно перероблений до таких простих означень, які сходилися б із згубною простотою і монотонністю ідеї буття.

Яке, наприклад, ламання в наших головах і досвідах треба розпочати, щоб неоглядне число істот, захоплених і прекрасних, і щоб усі відношення світу, що захоплюють нас присутністю порядку, мудрості і безпосередньої живучості, зігнали до простого і бідного буття байдужих атомів. Те, що згідно з переконанням розуму особливо заслуговує буття, повинно показатися привидом; і навпаки, те, що становить байдужу умову для кожного світу, повинно бути визнане дійсно існуючим.

Згідно з навчанням Платона, буття не є таким безумовним і безвідносним положенням. Як рух буває різний, дивлячись на різницю властивостей і відношень того, що рухається, так і буття має різноманітні ступені (потенції в Шелінга); воно є положенням, що набирає різного змислу, дивлячись на зміст, про який ми кажемо, що він *є*. В якому сенсі говориться, що ідея є дійсно існуючим, те ми бачили.

Власне, хоч і правда, що ідеї є *загальні,* і що через те буття постійне й незмінне належить *загальному,* одначе Платон не мав такої думки, як новітній ідеалізм, що загальним *є те, чим речі властиво є*. Загальне, ідея, істина — це вічний, не виведений суб'єктом, зміст розуму. Буття ж спосібних до чинності й пасивності живих істот — це тайна Божественної творчості, і це разом з тим таке безумовне положення, яке не вичерпується їхньою пізнаванністю, і Тимей може тільки описувати й розповідати, яким чином добрий Бог творить ті істоти, дивлячися на ідеї, як на зразки, а через те творить відповідно з правдою.

Царство ідей, зразків, чи вічної правди, далі царство істот розумних, які покликані пізнавати цю правду й *окормлюватися* нею (Phaedr. 247, c.), і накінець привидне існування всього тілесного, — або *ноуменон, реальне* і *феноменон,* — такі-то метафізичні сфери в навчанні Платона про буття.

Ідеї мають субстанціяльність далеко не в тому сенсі, наче б то вони були основами діяння і рухів у світі; але вони субстанціяльні в тому значенні, що космос, який є Сином Божим і

Богом (Tim. 92, c.), повинен виконати *всяку правду*, яка лежить в ідеях, щоб насолоджуватися найдосконалішим існуванням. Вони знаходяться в безпосередньому і в первісному відношенні до розуму, як його субстанціяльна істина. Так, що світ ідей — це "рід істиного знання"; боги космосу які споглядають на ідеї, кормляться розумом (no) і знанням (ibid), і ввесь космос складається з anagke і nous (Tim. 48, a.).

Ідея добра (трансцендентне), to agathon

Врешті вся ідеологія вийшла із свідомого стремління Платона розвинути до повної правди навчання про розум (Phaed. 97, c.), вперше виложене в Анаксагора, але воно залишилося в нього безпліднім для світогляду тому, що розум поза своїм вічним змістом, яким є ідеї, переходить у немислиме припущення.

Так, як ідеї є системою загальних мислимих основань речей, то скільки б ми не рухалися від ідей, через ідеї, до ідей ми ніколи діялектичним способом не виведемо індивідуальної життєвості розумних істот, ніколи не виведемо світу того *досконало існуючого* (сущого — С.Я.), якому належить життя, рух, душа та достойний і святий розум (Soph. 248, d.). Хоч його існування можливе тільки на загальних ідеальних основах, одначе його дійсність не охоплюється логічною ідеєю сутності тому, що добре начало (основа — С.Я.) (to agathon), що припускає цю дійсність, не є сутністю, але своїм достоїнством і силою знаходиться далі і вище неї (De rep. 509, b,).

Нові філософи назвали б таке начало трансцендентним. А втім тут стає зрозумілим, чому для Сократа й Платона індуктивна метода становила істотний орган філософії і чому для них взагалі філософія не була "наукою з начал a priori", як її окреслили найновіші. Як у природознавстві, так і в філософії не можуть бути побудовані, але повинні бути знайдені дослідженням і наведенням ті основні факти, які є фактами саме тому, що в їхньому змісті є щось незводиме на ідеї розуму (трансцендентне).

Якщо б система ідей була вповні прозорою для нашого розуму, то тим не менше індивідуальне буття живих і розумних істот видавалося б нам, як незрозуміла доля і відкриття, що міститься в ідеях про те, *що* є, залишало б нас у повному незнанні відносно того, *хто є*. Тільки безпосередня, невикорінювально присуща духові свідомість добра, — та ідея добра найпростіша і найзрозуміліша, найпервісніша в дусі проливає несподіване світло на той бік світогляду, який відкривається засобами індукції:

*Те, що може бути (ідея), переходить у те, що є (дійсність) за посередництвом того, що повинно бути (*to agathon*).*

Буття розумних і живих істот є неочікуваний для діялектичного мислення *дар* Доброї Істоти, як для ока — якому хоч і властиві закони оптики — все таки присутність і дійсність видимих індивідуальних предметів є подією несподіваною; це тому, що закони оптики могли б сповнятися і на міражах (див. De rep. 508, e, і далі).

Дане пояснення Платонового навчання про світотворення ми тут ставимо тільки нате, щоб зхарактеризувати його теорію розуму в протилежність з найновішою діялектикою, для якої ідеї є силою і двигунами і яка сподіється живу індивідуальність побудувати з логічного сполучення думок, як щось логічно-зрозуміле.

Ми не входимо в розбирання історичних і філософських труднощів, зв'язаних з цим навчанням. Для нашої цілі вистачить однієї ширшої аналогії. Як людський дух породжує дійсне знання і дійсну добродійність і взагалі звільняється від привидного існування тільки в тій мірі, в якій він буває проникнутий стремлінням до добра, так і всяка дійсність оправдовується безумовно тим, що повинно бути, чи ідеєю добра. Явище полягало в тому, що річ міняє свої ознаки, які в цей спосіб, — як приходячі і відходячі — зовсім не виявляють того, що таке сама річ.

Цей факт залишався невиясненим. Але не все переходить в усе; порядок, правильність і єдність у переміні вказують на рівну самій собі дійсність і та дійсність *по змісті* є добро, чи ціль речі (Conviv. 205, d, і далі). Тому-то метафізичному змістові властива формальна незмінність і вічність ідеї, а не яким-небудь первобутним речам. Цей зміст є тим позитивним зерном речей, яке ми досі знали у формальних логічних означеннях, як on, housia, hontos, hon і т.д. Як добродійство взагалі не має деспота (De rep. 617, e.), так і добродійство кожної речі не зумовлюється її натурою, а навпаки: ця натура речі зумовлюється її добродійством, а саме — її значенням і ціллю в системі космосу (див. наприклад, (Phaed. 97, c, і слід.).

Формальна якість ідей

Нарешті, особливо формальна якість ідей, а саме: їхня незмінність і рівність між собою, — ця якість, яка видавалася нам, як логічна необхідність, — знаходить своє оправдання в їхньому безумовному змісті тому, що добро — як найгарніше — не змінюється і не порушується чим-небудь іншім (De rep. 380, e.).

Йому й властиво бути предметом безумовного вибору з боку розуму.

Аристотель, опрокидаючи Платонову ідеологію, каже, що як у народній релігії боги є тільки увіковічненими людьми, так у Платона ідеї є тільки увіковічненими почуттєвими речами (Arist. Met. III, 2, 997, b.). Гербарт бачить у них "загальні поняття яких би то не було речей" (Bd. XII, 75). "Коли Платон, — каже він, —сходить від багатьох речей до єдиної, наприклад, від багатьох законів до самого закону, від багатьох красот до самої краси, і коли він запитує, у чому полягає те єдине, то вдійсності він шукає означення загального поняття поміж тим, як слухачі мають привичку перечисляти види й неподільності, які містяться під тим родом".

Завваження Аристотеля й Гербарта говорять одно і те саме тому, що загальні поняття ми утворюємо не інакше, як поєднуючи в них головніші почуттєві ознаки речей, даних у досвіді. На ці завваги можна було б відповідати у загальний спосіб, що треба розрізняти навчання Платона про розум і про ідеї від розумної діяльності самого Платона, що належить людському родові, який має розуму "хоч трошки".

З рішучим скептицизмом можна припустити, що наші поняття є об'єднаними й узагальненими спогадами досвідів і що в них складаються наші враження, які не мають нічого спільного з істотою речей. Це значило б, що людський рід взагалі не має розуму; але це фактичне положення людських голов не мало б жодного зв'язку з питанням про те, що таке розум, що таке ідеї, що таке правдиве знання. І так людська наука може скромно обмежитися переробленням й узагальненням досвідів, усвідомлюючи, що вимоги правди, які належать розумові, є нездійснювальними для неї.

Платонове навчання про розум торкається пункту, непорушно признаваного кожною теорією тому, що і скептицизм, який доказує наше незнання, має ідею правдивого знання, порівняльно з якою, він вважає нас незнаючими правди. Зрештою, завваження Аристотеля і Гербарта варто розглянути докладніше.

Вище було доказано, що означення ідеї, як постійної, незмінної, рівної самій собі й загальній сущності є чисто формальне, не даюче відкриття про надчуттєву істоту речей. Але, по-перше, тим навчанням філософія встановляє тільки *вимоги* відносно правдивого знання. Забувають, що є науки позитивні і чисті, — науки, які в своїй праці обсервування, аналізи й синтези постійно сповняють і здійснюють ті вимоги правдивого знання. Ці науки відкривають загальні основання й загальні закони явищ, знаходять у них єдність, зв'язок і змисл і в такий спосіб пізнають ідеї речей.

Кожна наука підлягає умовинам *правдивого* знання і в цьому широкому сенсі вирішене питання про знання в Теететі. Само собою зрозуміло, що вимога, яка лежить в означенні ідеї, —як тільки вона здійснюється позитивними науками, — дає нам ідеї *почуттєві,* тобто такі, які творяться з поєднання небагатьох головніших ознак виучуваного явища. Ці ж ідеї будуть загальними поняттями логіки.

Отже мають рацію Аристотель і Гербарт, але без сумніву має рацію і Платон. Філософія, яка для виконання своїх вимог відносно правдивого знання, не відсилала б нас до позитивних наук, була б неправдивою. Вона, перш за все, є наукою про науку, або дослідженням того, в чому полягає правдиве знання.

По-друге, як у народній релігії, що вважає богами увіковічнених людей, — сама думка про Бога і про вічність — це всезагальна релігійна правда, так у кожному емпіричному понятті думка про загальне і єдине є правдою метафізичною. Це правда, що про загальне поняття ми завжди мислимо за посередництвом суми головніших ознак обсервованого явища; але це не значить, що воно є тією самою сумою, з приводу якої Аристотель називає ідеї почуттєвими. Загальне само собою є змислом розуму, отже й метафізичною правдою. Воно, як ми бачили, є означенням, необхідним у кожній системі речей, яка існує більш правдиво, ніж мрія сонного. Тільки віра в ту метафізичну істину загального позволяє вченому покладатися на силу законів логіки. Взагалі, значення кожного найбіднішого загального поняття полягає в тому, що воно відноситься до самої природи речей, а не до кола наших досвідів; досвіди тільки зумовлюють можливість виникнення його в суб'єкті, а правда, пізнання в ньому, — це приналежність чистого розуму, чи розуміння самої натури речей. Такий погляд на значення понять панує в кожній позитивній науці, яка сповіщає відомості не про те, що діється в свідомості опрацьовуючого її вченого, а про те, що є, що необхідне і що неможливе в самій натурі речей.

По-третє, те *єдине,* яке в логічнім понятті охоплює суму головніших почуттєвих ознак речі, залишається для кожної емпірії і формальної логіки порожньою, нічим ненаповненою вимогою єдності.

Ідеї — відкриття сущності речей

Філософія шукає того особливого змісту, яким заповнюється те темне місце єдності поняття, і тільки тут ідеї є відкриттям вищої сущності речей, або того *змісту,* який відповідає формі метафізичної істини: єдності, незмінності, тотожності, загаль-

ному. Сюди відноситься наука про добро, яка була виложена нами вище.

З повним усвідомленням вищевказаних розрізнень, Платон говорить про положення ідей в окремих науках і в загальному філософському знанні (De rep. 509, d.). Як у видимому світі нашому зорові показуються або самі речі, або їхні образи (як рослини і їхні образи в воді), так і в царині розумового пізнання (noetou genous) розглядаються нами або ідеї сами собою, або в поєднанні з образами земних предметів, — з образами, які порівнюючи з тими предметами набувають більше *ясності* і *важливості* (511, a,).

Ледве чи треба додавати, що ті образи є важливішими почуттєвими ознаками, на сумі яких для нашого усвідомлення здійснюється загальність і єдність ідеї. Ідея при такому поєднанні з почуттєвими пізнанням є *припущенням*, яке вчений приймає, як очевидне й безперечне, не сходячи до його основань. Так, наприклад, в геометрії панують в роді припущень ідеї паристого й непаристого чисел, фіґури, трикутники і т.д., — припущення, для кожного безпірні, але які мають ціну цільки в поєднанні з тим, що входить до них з досвіду і які є керівними при означенні і виводі фактів.

Взагалі ідеї, як основи позитивної науки, — це гіпотези, основань яких вона не показує. Філософія, навпаки, розглядає ці гіпотези не як основи, а як дійсні гіпотези; вона запитує про їх основи, вона здає звіт з тих припущень, на які так рішуче покладається досвідна наука; вона підноситься від них до *неприпущеного* начала (основи), до начала всього, не послуговуючися при тому нічим почуттєвим, але рухаючися тільки від ідей, через ідеї, до ідей.

Отже логічне й загальне поняття, або, — згідно з Аристотелем, — почуттєва ідея є твердим началом наук досвідних; але для філософії воно (те начало — С.Я.) є тільки припущенням, яке повинно бути вияснене на основі начала, яке його припускає, — на основі начала всіх речей. Воно, — згідно з точним означенням Платона, — знаходиться насередині між здоровим змислом і розумом (511, d.); воно є завершенням першого і вихідною точкою для останнього. Це відношення дає підстави відрізняти розсудок від розуму (ibid).

ДВІ ЕПОХИ В НАПРЯМІ НАУК

Вплив платонівської мислі на розвиток науки

Платонове навчання про розум, як про істину загальну й первісну, — про істину, в якій частку має кожна наука, — панувала духом і буквою з надзвичайною одноманітністю на протязі тисячоліть до Канта. Всі зміни, яких воно зазнавало, наприклад з боку Аристотеля, або християнського богословія, не могли торкнутися його простої сутності, яка полягає в переконанні, що є загальна формальна, онтологічна істина чистого розуму, і що кожна окрема наука є наукою в тій мірі, в якій вона сповняє вимоги, що містяться в чистому розумі.

Лейбніц в своєму nisi intellectus і в признанні вічних істин буття ще раз доказав для поколінь, які покладають усі свої надії в ділі знання на досвід, що в усіх думаючих істотах і для всіх мислячих істот є одна загальна правда, є одна первісна метафізика, яка інстинктивно чи свідомо лежить в основі можливості кожної окремої науки, і що вона сходиться з формами, означеннями, чи ідеями чистого розуму. Це був останній, але й блискучий розвиток платонівської думки про первісну істину, якою ми володіємо на основі природного права, як істоти розумні, а не внаслідок наших випадкових положень серед світу явищ.

В практичному відношенні загальна віра в метафізичну правду розуму виявилася явищем, яке також повторяється безнастанно на протязі тисячоліть. Усі окремі науки відчувають своє кровне споріднення в одній загальній істині; всі завойовання вони доконують під одним знаменем. І ця єдність наук, — більш усіх інших обставин, — була причиною того, що в епоху, яка є під розглядом, виникає і створюється блискуча ідея університету, як установи, в якій різні галузі спеціяльних пізнань поєднуються на основі *одного розумового виховання,* ніби різні сузір'я, які одначе становлять один гармонійний космос розуму.

Не тільки схоластики стремлять кожну окрему науку довести до зв'язку з деякими метафізичними істинами, але те саме стремління було властивим і таким геніям науки, як Кеплер і Ньютон. Учений юрист, учений лікар, учений богослов — всі спеціялісти, кожний розвивали свою науку на переконанні, що вона виконує ті, чи інші вимоги чистого розуму. Наука не повинна була спеціялізуватися так, щоб затратити пам'ять про вищу й загальну істину. Раціональний елемент повинен був переважати в ній над історичним, форми дедукції над формами індукції, пізнання, що черпалися з істоти речей, над відомостями статистичними.

Таке стремління всіх наук до зосередження і до єдності під

знаменем чистого розуму могло показатися, і дійсно показувалося несприятливим для збагачення наук позитивними відомостями і для розроблення кожної з них, згідно з особливою, властивою її змістові, методою. Але ледве чи можна доказати, що те зло було зумовлене сутністю принципу, а не грубістю його застосування.

Єдність і зосередження є незаперечним добром у кожному колі явищ, якщо воно не стає деспотизмом індивідуального життя. Якого, наприклад, подиву гідного діла доконав Евклид, послідовник платонівської філософії, поставивши ціллю в своїх stoicheia побудову так званих п'ять платонівських тіл*), розробивши перше геометричні відомості згідно з абстрактно-раціональною методою, яка, — кажучи словами Платона, — рухається від понять через поняття до понять, і яка признає правду начала тотожності, чи протиріччя та сміливо покладається на силу непрямої доказовості. Від Евклида ця абстрактна метода, — особливо один її член, а саме: Reductio ad absurdum, — перейшла до Архімеда**), який, крім відкриття в царині математики, перший розвинув абстрактні начала механіки своїми дослідами про підойму, центр тяготіння і взагалі про механічні закони.***)

Отже можна доказати, що дечим і при тому дуже важливим ми обов'язані тому централізуючому впливові, — що його відкривала філософія Платона, — на науки і завдяки якому потреба абстрагування і руху в загальних поняттях домінувала над потребою в наведенні і в відомостях історичних та статистичних. Проте немає потреби вказувати на те, в якому зв'язку знаходилися Кеплер і Ньютон з Евклидом і Архімедом, і як глибоко вони були проникнуті вимогами раціональної синтези.

Немає потреби також пригадувати, що великі генії завжди роблять свої відкриття відповідно з домінуючою ідеєю про те, в чому полягає правдиве знання і що в даному колі явищ повинно особливо вивчатися. Тільки згідно з психологічним обмеженням людського духа треба пояснювати те, що глибоко усвідомлена потреба єдності й узагальнення задовольняється коштом вимоги відокремлення і своєрідного розвитку; і навпаки, коли стається домінуючим останнє стремління, воно задовольняється так, що розриваються навіть найдорожчі союзи: кожний член готовий

---

*) Див., наприклад, Karl von Raumer; Geschichte der Pedagogik, Dritter Theil. стор. 370.

**) Die Encyklopadie oder das System des Wissens, Lesebuch von Mager, стор. 20.

***) Там же, стор. 8.

забути свій організм, кожна частина своє ціле. Але перші симптоми анархії, що виникала б в розумовому світі від зустрічі незгідливих між собою, перестаючих розуміти одна одну, окремих наук, знову породжують потребу науки про самі науки, або про те, що повинно бути для всіх наук взагалі єдиним, істинним.

Новий напрям — критика чистого розуму

Розумовий напрям новішого часу особливо глибоко характеризується тим, що філософія цього часу почала свій розвиток не признанням істини чистого розуму, але *критикою чистого розуму*. Геніяльний твір Канта, відомий під цією назвою, становить рішучу протилежність з тими зосереджуючими знання началами, які, — як сказано, — панували від Платона до Лейбніца включно. Всю яркість цієї протилежності можна виявити в слідуючих тезах:

Платон: Тільки невидима надчуттєва сутність речі пізнавальна.

Кант: Тільки видиме почуттєве явище пізнавальне.

Платон: Поле досвіду — це царина тіні та мрій (De rep. 514 a, 476, c.); тільки стремління розуму в світ надчуттєвий є стремлінням до світла знання.

Кант: Стреміти розумом в світ надчуттєвий, значить стреміти в царину тіні та мрій; а діяльність у царині досвіду — це стремління до світла знання.

Платон: Справжнє пізнання ми маємо тоді, коли рухаємося мисленням від ідей, через ідеї, до ідей.

Кант: Справжнє пізнання ми маємо тоді, коли рухаємося мисленням від переконань, через переконання, до переконань.

Платон: Пізнання істоти людського духа, його безсмертя і вищого призначення заслуговує перш за все названня науки: це *цар-наука.*

Кант: Це не наука, а формальна *дисципліна,* яка остерігає від безплідних намагань твердити що-небудь про істоту людської душі.

Платон: Пізнання істини можливе для чистого розуму.

Кант: Пізнання істини неможливе ні для чистого розуму, ні для розуму збагаченого досвідами.

Це правда, що в останньому випадкові пізнання можливе; але це буде не пізнання істини, а тільки пізнання загальнопридатне. Наука можлива не в тому сенсі, що б нам була доступна сама істина, а в тому, що з начал розуму і форм переконання постають загальні й необхідні судження, тобто — гідні для кожного досвіду, а через те для кожної людини. Наука має всі переду-

мови на те, щоб сповіщати нам загальнопридатні відомості, але ні однієї передумови для пізнання істини.

Це чудове навчання примиряє Платона з Протагором і Лейбніца з Давидом Юмом, і це воно становить душу нашої науки і нашої культури. Воно відповідає тій соціяльній теорії, яка сподіється встановити загальний побут і добро народам не на вічних законах справедливості, а на загальному особистому погодженні громадян.

НАУКА КАНТА ПРО ДОСВІД

Kritik der reinen Vernunft

А все таки філософія ніколи не здобувала таких блискучих перемог над реалізмом загального змислу й позитивних наук, які вона осягнула в критиці чистого розуму. Ніколи з такою упевненою очевидністю вона не викривала всієї безосновності забобону загального змислу, ніби то десь там поза нами існують почуттєві предмети, зовсім готові, розміщені в просторі й змінливі в часі, які мають фігури й колір, тверді чи м'які, пахучі й звучачі, і ніби всі ті зовнішні предмети з своїми якостями, як тільки ми відкриємо їм наші чуття, повторяються в образах нашої свідомості, як вони повторяються в дзеркалі. Досвід, на який ми так довірливо покладаємося, оправдовуючи свої думки за посередництвом порівняння їх із самими речами, ніби незалежними від наших думок, — не є джерелом пізнання, яке лежить поза пізнаючим суб'єктом. "Досвід — це перший продукт, який утворюється нашим розумом, як тільки розум переробляє сирий матеріял відчувань" (Kritik, d. rein. Vernunft, von Hartenstein, стор. 17).

Досвід з його мнимими речами сам створився в майстерні людського розуму, при чому художник не мав кращого матеріялу, крім сирого матеріялу відчувань. Єдині дані елементи в нашому пізнанні, — елементи, які повинні бути доставлені розумові і на які він повинен почекати, щоб розпочати свою пізнавальну діяльність відносно речей, — це відчування, які не існують ніде, крім означень внутрішнього почуття (95); вони є видозміненнями того почуття (93) і в них немає навіть найменшого вказання на те, від яких предметів вони походять: чи "через вплив зовнішніх речей, чи від причин внутрішніх, чи a priori, чи шляхом емпіричним" (93).

Якщо врешті додамо, що й відчування не належать нам поза нашим способом завважувати їх одне по другому у формі часу, то ми отримаємо суворе поняття про те, в який спосіб наші пізнавальні спроможності, не маючи нічого наперед даного й існуючого, повинні вивести із себе образи речей, що називаються даними досвіду.

Скептицизм повсякчасно вказував на ту незаперечну правду, що в той час, як ми задумуємо мати діло з пізнанням речей, ми вдійсності відносимо всі наші пізнання до побуджень своєї чуттєвості. Але він не бачив, що хоч і замкнені в цьому колі суб'єктивності, ми все таки в її власних формах маємо засоби для набуття пізнань загальних і необхідних. У признанні цієї формальної гідності наших пізнань полягає та середина, яку

Кант вибрав між скептицизмом і догматизмом філософії.

"Головна досконалість пізнання, навіть істотна й неподільна передумова всякої досконалості її — це *істина*. Кажуть, що істина полягає в погодженні пізнання з предметом. Згідно з цим чисто словесним означенням, моя свідомість, щоб бути правдивою, повинна погоджуватися з предметом. Але предмет я можу порівнювати з моїм пізнанням *тільки пізнаючи його*. Отже моє пізнання повинно свідчити само про себе, що є ще далеко недостатнім для істини. Тому що так, як предмет існує поза мною, а пізнання — в мені, то мені завжди доводилося б займатися тільки таким питанням: Чи згідне моє пізнання про предмет з моїм знанням про предмет?

"Таке коло в означенні старинні (філософи — С. Я.) називали diallele. І дійсно, логіки завжди зустрічали докори за ту помилку з боку скептиків, які завважували, що наведене означення істини подібне на те, як би так хтось перед судом робив показ і при тому посилався б на свідка, який нікому невідомий, але який, для доказу своєї компетентності в ролі свідка, став би твердити, що той, хто покликав його на свідка, є людиною чесною" (III. Logik. 218).

В критиці чистого розуму (97) Кант запитує в такий же спосіб: "Що дійсно розуміють, коли говорять про предмет відповідний пізнанню, як виходить відмінний від нього? Тут не трудно побачити, що про цей предмет треба думати, як про якесь взагалі X тому, що поза нашим знанням немає нічого такого, що ми могли б протиставити тому пізнанню, як щось йому відповідаюче."

"Але ми бачимо, що наша думка про відношення кожного пізнання до його предмету містить у собі певну необхідність, а саме: предмет розглядається як щось таке, що перешкоджає нашим пізнанням змінюватися як попало, чи згідно з нашим уподобанням, але що надають їм a priori повну означеність тому, що як тільки вони повинні відноситися до предмету, то вже необхідно вони повинні бути згідними між собою відносно нього, тобто — вони повинні мати ту єдність, яка становить поняття про предмет."

Явища й уявлення

Іншими словами: ми маємо спосібність надавати нашим пізнанням таку єдність, чи таку необхідність, силою якої ми були б спонукані припускати в їхньому власному середовищі "щось, як предмет" (88). Коли таке стається, сирий матеріял відчувань видається нам як світ поза нами, створюється феномен світу

предметного, — феномен, який удійсності існує виключно на ґрунті уявлень.

"Умовини а ргіогі можливого досвіду є одночасно й умовинами предметів досвіду", каже Кант (102). "Явища як такі, не можуть існувати поза нами, але існують тільки в нашій чуттєвості" (113). "Явища не є самими речами, а чиста гра наших уявлень" (95).

Як видиме небо з його маленьким сонцем у русі, покритим склепінням, над нашими головами, не існує в самій природі речей, а існує тільки в нашому спогляданні, так і всі предмети дійсного чи й можливого досвіду — це "чиста гра наших уявлень", а не що-небудь поза нами існуюче в самій натурі речей.

Якщо для Платона явище відрізнялося від самих речей, як відрізняється недосконале виконання від свого досконалого взірця, чи копія від свого оригіналу — якщо в цей спосіб явище було для нього предметною подією, — то для Канта явище так відрізняється від самих речей, як відрізняється від них суб'єктивне —неістотне уявлення. Так, що бути явищем і бути уявленням означає одне і те саме.

Як відбиття на іншому вказує порівнюючому розумові, згідно з законом схожості, на свій предмет, так для Платона в явищі вміщується вказання на самі речі. Згідно з наукою Канта, явище вказує тільки на функції пізнання, в яких воно є і не вміщує в собі жодних прикмет, вдумуючись у які ми пізнавали б самі речі.

Предмети досвіду є явищами в тому сенсі, що вони розкладаються на функції пізнаваючого суб'єкта: замість чого-небудь дійсного ми маємо в них тільки образи, способи, чи манери нашого прозирання й пізнання. Загальні й необхідні пізнання можливі про ті явища, про ті речі, які нам *видаються*. Дійсно ж існуюче, справжня дійсність є чимсь зовсім непізнавальним тому, що ми не можемо пізнавати речей, відмовившись від функцій пізнання, які все пізнавальне роблять явищем.

Постійний погляд філософії був такий, що, як явища не існують поза споглядаючим на них суб'єктом, як, наприклад, оцей видимий світ кольорів, тіней та обрисів не є поза оглядаючим їх зором, так самі речі не існують поза чистим, чи загальним розумом. Найстарший філософ Парменід, — філософ, який вперше поклав основу соціяльній метафізиці, — навчав, що "розум і те, чого він є розумінням, — це одно і те саме тому, що ти не знайдеш розуму без правдиво-сущого, на якому він відкриває себе." (Ritter і Preller, 94). "Необхідно, каже він ще, щоб ти твердив, що розум — це правдиво-суще" (92).

Ця думка розвинулася в Платона в навчанні про ідеї, як про правдиво-суще. Правдиво-суще і є ідеями тому, що воно є в

розумі, як у своєму місці (topos noetos); йому властива пізнавальність первісного (De rep. 509, b.). До Канта цей метафізичний погляд дійшов в навчанні про *вічні істини,* в яких і через які ми знаємо світ, як він є сам собою, світ онтологічний, а не світ, як він являється.

Кантові функції суб'єкта (досвід)

Ці вічні істини, це знання розуму про правдиво-суще Кант обернув на функції суб'єкта, у формальні способи, чи приймання споглядання й уявлення того змісту, який є видозміненням нашого внутрішнього почуття. Таким чином, хоч ті функції пізнаваючого суб'єкта зумовлюють загальнопридатне знання як повно залежне від них, *уявних* речей, одначе світ дійсного буття існує без вістки про нього (суб'єкта — С.Я.). Що він таке, чому він є і для чого, — того ми пізнати не можемо і платонівська наука про істоти, про основу і цілі речей неможлива.

Дуже добре, що до переконання про суб'єктивності всіх наших пізнань, чи — що є тим самим — про суб'єктивності досвіду Кант приходить тим же самим шляхом, якого вибрав був Платон у Теететі для доказування, що наші пізнання не обмежуються колом відчувань і що вони є пізнанням самої істини. Ми бачили, що Платон з усією ясністю признавав суб'єктивну натуру відчувань. Ми бачили, що істину він приписував тому знанню, яке душа здобуває сама собою, що для нього надчуттєві ідеї буття, того самого, відмінного і т.д. — це істини, які вперше чинять можливим здоровий змисл і об'єктивний досвід.

У *трансцендентальному виводі категорій* (стр. 89-116) Кант у подібний спосіб доказує, що дещо може бути пізнане загальнопридатним способом і через те признане за предмет тільки тоді, коли суб'єктивні видозмінення чуттєвості, перетворюючись поступово засобами пізнаючого суб'єкта, з'єднуються врешті в ту об'єктивну одність, яка сповіщається їм категоріями розсудку. Цей відділ критики чистого розуму є кращим надбанням новішої філософії завдяки глибині психологічного вглянення на спосіб утворення наших пізнань про предмети досвіду і завдяки силі, з якою він розбиває грубий реалізм, вимагаючий, щоб досвіди постачали нам готові предмети з простором, часом і різноманітними відношеннями їхньої залежності один від одного, і уявляючий, що йому доводиться тільки повторяти в своїм пізнанні образи тих предметів і відношень. На жаль, глибоке вчення Канта про те, *що* з свого боку приносить пізнаючий суб'єкт у пізнавані ним предмети досвіду, яким чином різні властивості й означення тих предметів зводяться до означень

погляду і пізнання, і як врешті сама предметність тих предметів стає функцією розуму — те навчання тут не може бути виложене у достатній повноті і з переконанням.

Нехай слідуюча аналіза одного загальнозрозумілого прикладу пригадає нам у крайній мірі загальний дух того навчання.

Якщо візьмемо з досвіду який-небудь предмет, наприклад, яблуко, то ми легко розрізнимо в його змісті і формі ті елементи, які надані йому різними спосібностями пізнаючого суб'єкта. Колір яблука — це відчування зору, кислота його — відчування смаку, твердість шкірки — відчування дотику, глухий звук, який воно видає, — відчування слуху, запах його — відчування нюху. Отже його матерія — це щось інше від видозмінення нашого *відчуття.*

Далі, для сумісного представлення кольору шкіри і її твердості, чи запаху яблука і його смаку, також і всіх названих відчувань ми не маємо жодного логічного обоснования тому, що, наприклад, представлення означеного кольору не вміщує в собі навіть найменшої спонуки до того, щоб ми мали сумісно з ним представлення того, а не іншого смаку.

Сумісність неоднородного — уявна

Всі вичисленні представлення — це роз'єднані світи, між якими логічний перехід неможливий. Спосібність, яка чинить можливою ту сумісність неоднородного — це *уява,* сила сліпа, яка згідно зо своїми законами асоціяції відтворює сумісно всі дані, незважаючи на їхню логічну незв'язність та істотне відрізнення одне від одного. Але таке сумісне представлення багатьох даних відчування, творило б з них тільки "неправильну купу" (109); уява перебігала б по законах асоціяції від кожного з них і до всіх інших, вона творила б тільки суб'єктивні незагальнопридатні образи, якщо б *розсудок* не відносив тих, зовнішньо пов'язаних між собою даних, до наддосвідної і внутрішньої єдності, якою є субстанція чи річ.

Тільки таким актом розсудку, таким віднесенням відчувань уже не до *нас,* а до надчуттєвої і простої ідеї речі, зумовлюється те, що ті дані протиставляться нам, як існуюче поза нами в зовнішньому просторі яблуко.

Таку магічну силу мають ідеї розуму, чи категорії тому, що вони є формами усвідомлення не особистого, не емпіричного, а безособового й загального, або, — згідно з Кантом, — чистого, первісного і незмінного (99).

Протагор не знав про те і тому твердив, що кожний має

право вважати правдивим те, що йому таким видається і що інший так само обосновано буде вважати неправдивим. Кант бачив, що завдяки силі віднесення відчувань до чистого усвідомлення, яке не зміняється, яке не має нічого спільного із змінливим станом емпіричного усвідомлення, — з різним станом у різних людей, — чи завдяки силі наддосвідного значення категорій, усім людським головам щось *представляється* одинаково, щось *видається* як предмет, як існуюче в досвіді з означеними властивостями й відношеннями і що, через те, про ті уявні речі досвіду можливі загальні й необхідні пізнання.

Навчання про загальну, первісну й незмінну свідомість, чи про категорії, як незалежні від особистого і від усякого досвіду форми для загальнопридатного й об'єктивного зв'язку зображень, точнісінько виражає думку Теетета про те, що душа багато знає сама собою, тобто — знає незалежно від досвіду і від особистого емпіричного стану суб'єкта; і що тільки внаслідок того знання можливий досвід і здоровий змисл, як його необхідний супутник. В обличчі тієї подібності шляхів запитується, яким способом Платон і Кант прийшли до різних результатів?

Відповідь на це питання і буде вміщувати порівняння й оцінку Платонового навчання про розум, а Кантового — про досвід.

КРИТИКА Й ПОЯСНЕННЯ

Кантові функції пізнаючого суб'єкта

Не можна сперечатись з Кантом, коли він доказує, що предмет, ніби даний у досвіді, розкладається на функції пізнаючого суб'єкта. Це одна з найочевідніших істин, яка стоїть на грані між положеннями науки і філософією. Але в навчанні Канта про функції пізнаючого суб'єкта криється неясність, яка самого Канта заставила переробляти трансцендентальний вивід категорій кілька разів.

Філософія Платона бачила в ідеях правду самого розуму, а не функції людського суб'єкта і запитувала, чи відповідають речі, дані в людському досвіді, вимогам цієї правди? Кант знаходить у них то *діяльності чистого мислення* (60), то *чисті поняття, попереджені розсудком* (67), чи *функції розсудку* (87), чи *суб'єктивні умовини мислення* (86), чи *форми мислення про предмет взагалі (*56).

Як простір і час є формами, під якими дещо прозрівається, так і категорії є формами, під якими дещо мислиться. Що висловлюють усі ці означення чи назви?

Коли категорії підводяться під фізіологічні поняття *функції,* то тим наперед і без досліду приписується їм характер подій рівнодушних по відношенні до правди. Як фізіолог бачить у функціях тілесних органів існуючий спосіб діяння тих органів, так і Кант добачує в переддосвідних категоріях, як суттєве в них, те, що вони — функції розсудку, чи способи діяння того органу, постачаючі єдність зображенням у судженнях і більше нічого.

Ця погрішимість, яку в абстрактних поняттях означити не легко, стане ясною на логічному прикладі. В судженні: Кай смертний, розум для поєднання зображень, узятих з досвіду, послужився категорією субстанції. Породженням цієї категорії він довершив функцію, яка дала єдність зображенням *Кай* і *смертність.* Ставиться питання: чи то такого поєднання хотів розум і чи то ним він властиво задовольнився?

Він задоволений не тим існуючим поєднанням, а тільки *правдою* судження. Кажемо: тільки для осягнення правди в своїх судженнях він покористувався категорією субстанції; при іншому змісті окремих зображень судження він покористувався б іншою категорією, наприклад, категорією причинності, чи можливості і т.д.

В даному випадкові він узявся за категорію субстанції тому, що тільки приміненням цієї категорії, а не якої-небудь іншої з психологічного матеріялу суб'єктивних зображень дається піз-

нання правди. Такого розуму нема, який задовольнювався б фактичним поєднанням психологічних даних під категоріями, і який залишався б тільки на цьому поєднанні, а не на його правді.

Отож, стара метафізика не була безосновною, коли вона бачила в категоріях ідеї істини, чи органи істини і коли вона ототожнювала розум і істину. Якщо дані категорії, в яких і згідно з навчанням Канта містяться основання об'єктивності наших пізнань, вважаються витвореннями нашого мислення чи розсудку, то цей погляд такий же безосновний, як якщо б хто почав твердити, що річ сама заздалегідь творить ті необхідні закони, які управляють її перемінами і чинностями.

У цій прогрішимості, як у зерні, полягає Фіхтеве навчання про те, що *я* припускає само себе і що воно перш за все само себе визначає і ті закони і форми, яким, як вищій власті, воно пізніше кориться в своїй діяльності. Як камінь не турбується про походження тих законів тяготіння, які приневолюють його то до падання, то до спокійного перебування намісці, — тому, що ті закони всезагальні і важливі для всього тілесного світу, — так і наше мислення має в категоріях норми й закони загального розуму: це "усвідомлення істини чисте, первісне, незмінне", послужившися висловом Канта; це *точні ідеї,* висловившися з Платоном.

Основи розходжень між Платоном і Кантом

Признати в категоріях, чи в змісті первісного, незмінне усвідомення ідеї Платона, Кантові пошкодив один психологічний погляд. Він бачив, що емпірична свідомість, чи внутрішнє відчування зо своїми змінливими станами не може бути основою міцних, загальних і незмінних пізнань, а втім і пізнань з якостями предметності (99). Звідси він прийшов до висновку, що пізнаючий суб'єкт тільки тоді оберне сліпу гру зображень у знання загальнопридатне й предметне, коли він буде відносити їх до єдиного й незмінного усвідомлення самого себе. Але *зображення* тієї одності самого себе, чи тотожності себе було б неможливим, якщо б суб'єкт, при пізнанні множественних даних, не міг усвідомлювати *тотожності тієї функції,* за посередництвом якої він поєднує ті дані в пізнанні, або *якщо б не мав перед очима тотожності своєї діяльності* (100), яка поєднує різні зображення під категоріями.

Отож, підведення зображень під категорії, як функція, наче б то тотожна і при тому зовсім свідома, зумовлює для суб'єкта можливість і необхідність *вважати себе, уявляти себе* первісним, незмінним, численно-одиничним і тотожним із самим собою. Може така проста й незмінна істота була в дійсності, того

ми не знаємо і не можемо знати. Це питання про простоту й субстанціяльності душі для нас нерозрішальне. Але тільки ідея такого чистого, незмінного й тотожного з самим собою суб'єкта твориться необхідно з тотожної діяльності розсудку, що поєднує зображення під категоріями.

Звичайна річ, що так, як категорії відносяться до мас зображень, даних тільки у внутрішньому досвіді, то від перероблення того матеріялу згідно з об'єктивними формами розсудку стається перш за все таки у внутрішньому досвіді *зображення* первісного й незмінного предмету, або зображення чистого *я,* як зхарактеризованої основи емпіричного усвідомлення, — і тільки віднесені до того об'єкту зображення про зовнішній світ стаються об'єктивними, або той первісний об'єкт є основою об'єктивності для всіх предметів досвіду (101).

Тут ми маємо такий всесторонній і грізний скептицизм, який ще ніколи не потрясав філософією. Без жодного знання про те, що і як воно є вдійсності, і взагалі не знаючи зовсім, чи існує що-небудь у дійсності, — ми згідно з властивостями суб'єктивного пізнання приневолені признавати щось як просте, незмінне, існуюче поза межами всякого досвіду *я* і відповідно до нього признавати зовнішні предмети. Самопізнання й усвідомлення зовнішніх речей стається одночасно й нероздільно, одне й друге в елементі зображення силою категорій.

Не оспорюючи тут основань того скептицизму, ми звертаємо увагу тільки на навчання Канта про тотожність тієї свідомої функції, яка наче б то була нероздільною з уявленням зображень під категоріями тому, що на ній держиться уявлення про єдине, об'єктивне *я* і про зовнішну предметність; без неї нічого подібного нам не здавалося б.

У чому полягає та тотожна з собою функція? — У простому і скрізь одинаковому знанні того, що *я думаю* (732), коли поєдную зображення під категоріями. Ця свідомість: *я думаю* є загальна в протилежність з свідомістю індивідуальною: *я відчуваю, бачу* і т.д. В цьому усвідомленні: *я думаю* зображуються я, як відокремлене від відчуття, непорушне, рівне самому собі, суворо-єдине і тотожне з собою. Отже, коли змінливі зображення поєднуються не у внутрішньому почутті, але за посередництвом категорій відносяться до тієї об'єктивної одності самопізнання (739), до того *я думаю,* — то в ньому, від нього і через нього вони набувають форму предметності, чи об'єктивну придатність.

Недотягнення Канта

У цьому поясненні предметності допущена одна психологіч-

на погрішимість, друга — метафізична. По-перше, діяльність, за посередництвом якої ми підводимо зображення під категорії, —не тотожна з собою, а навпаки, — буває так безконечно різноманітна, як різноманітними є самі категорії і як тільки можуть бути різноманітними дані зображення. Взагалі, всяка діяльність у природі і в дусі є чистою й індивідуально-означеною, і як різні види руху не стають тотожними від того, що вони підходять під загальну ідею руху, — так різноманітні діяння мислення не обертаються в одну тотожну чинність від того, що всі вони супроводяться загальним усвідомленням: *я думаю*.

По-друге, це усвідомлення, *я думаю* треба було б в дусі платонізму перемінити на усвідомлення, що *я знаю правду*; і така переміна була б оправдана безсумнівними фактами логіки. В дійсності ж ніколи судження: Кай смертний, ми не відносимо до усвідомлення: я думаю, але завжди до усвідомлення істини. Це правда, що Кай смертний; це правда, що А — не є В і не — В; що якщо А довірнює половині В, то двоє А дорівнюють цілому В; і таке значення всіх форм судження. Отже, тотожна з собою функція, яка одинаково присуща всім випадкам підведення зображень під категорії, — це усвідомлення істини. Це усвідомлення істини є загальним, або загальний розум тому, що йому не має ніякого відношення до емпіричних означень внутрішнього почуття. В цьому останньому зображення дані завжди як події, а не як істина.

Але коли ми в судженнях поєднуємо ті зображення під категорії, — ми відносимо їх до первісного й незмінного усвідомлення істини, а не до усвідомлення *я*, як твердить Кант. В судженні: земля куляста, немає і слідів його відношення до *я* — ні до емпіричного, ні до чистого; але воно знаходиться в необхіднім відношенні до істини. Увесь його змисл вичерпується тим, що суб'єктивні зображення ми обернули в істину за посередництвом категорій субстанції і якості. Таким чином категорії, як носії єдиної, загальної й незмінної істини розуму — це платонівські ідеї.

Повторімо попереднє питання: Чи задовольняється хтонебудь тим, що внаслідок поєднання даних внутрішнього почуття під категоріями він усвідомлює себе мислячим, і внаслідок того діяльним у царині не особистих станів, але загальної свідомості? Чи є така любов пізнаючого суб'єкта до загальної свідомості чимсь фаталістичним, чи звичайною й рівнодушною подією в суб'єкті?

Навпаки, кожна людина усвідомлює наперед, що зв'язок зображень в емпіричному усвідомленні, згідно з законами асоціяції, істини не дає. Поки це усвідомлення не пробудилося,

людина іде слідом за безпосередньо механічним потоком зображень, як вони зв'язалися в її внутрішньому почутті. *Я бачу, відчуваю, пам'ятаю виджене і почуте* — оце та основа, на якій вона живе і насолоджується життям. Тільки внутрішні, часто створювані досвіди, що не все так є і так пов'язане в дійсності, як воно є і пов'язане в сфері видження, слухання і пригадування, приневолює її звершити розрив зо своїм індивідуальним зформуванням і стати на основу загальної свідомості, думати, міркувати, судити згідно з принципами загального розуму, чи згідно з категоріями.

Задоволення, яке людина при цьому переживає, полягає не в тому, що вона, коли тільки думає, *має перед очима тотожність своєї діяльності* (100). Ця помилка породила філософську систему, яка навчає, що безумовне мислення здійснює безконечний процес світотворення й історію людства для того, щоб в усвідомлюючому людському дусі мати перед своїми очима тотожність своєї діяльності, — систему, яка старе навчання, що сутність усіх речей тотожна, обернула в навчання, що тотожність є сутністю всіх речей. Задоволення, яке людина переживає, коли при переробленні психологічного матеріялу по категоріях, вона усвідомлює себе думаючою, — полягає єдино в пізнанні самої правди, що відкривається цією діяльністю.

Наслідки Кантових заключень

Коли, навпаки, виникає переконання, що загальна свідомість з своїм простим змістом: *я думаю* не дає правди, то пізнаючий суб'єкт вільно відрікається від нього і шукає для себе виходу чи в естетичних спогляданнях, чи в спогляданнях умовин, чи в беззвітній релігійній вірі. Якобі і Шеллінґ пішли цими шляхами. Замість того, щоб відкинути навчання Канта про приймання мислення, як про функції рівнодушні до правди й що тільки відрізняються якостями усвідомлюючої тотожності й загальності, — вони відкинули самий зміст чистого розуму і надіялися в серці й фантазії знайти ту правду, яка вічно передлежить пізнаючому суб'єктові в цьому змісті.

Кант каже: "Та сама функція, яка сповіщає одність різним представленням в судженні, сповіщає і чистій синтезі різних уявлень у погляді єдність, яка, будучи виражена загальним способом, називається поняттям розсудку" (78). Це значить, що розсудок з своїми категоріями є як усвідомленням загальнопридатного поєднання представлень у судження абстрактного мислення, так і основанням загальнопридатного поєднання поглядів в предмети досвіду. Це положення буде безперечним, коли ми змінимо

його згідно з попередніми заввагами у слідуючий спосіб:

"Той розум, який сповіщає нашим представленням правду, поєднуючи їх під категоріями в судження абстрактного мислення, — сповіщає правду і нашим переконанням, поєднуючи їх під категоріями в предмети досвіду."

Такий був постійний погляд попередньої метафізики. Предмет не даний нам, ніби він лежить поза нами. Дані тільки побудження, чи подразнення внутрішнього почуття, що називаються відчуваннями і залежна від них сліпа гра представлень і фантазії. Але розум, що має в своїх ідеях правду буття, сповіщає суб'єктивним переконанням єдність, яка вимагається змислом ідей, і внаслідок того, — хоч ніщо зовнішнє нам не дане, — ми набуваємо знання і прозріння зовнішнього предметного світу, як системи речей і їх властивостей, причин та їх діянь і т.д. Кажемо: набуваємо знання і прозріння тому, що, хоч не все, що ми знаємо, ми й бачимо, одначе, згідно з глибокою заввагою Ґете, ми бачимо тільки те, що знаємо. Коли ми бачимо речі, їх частини і ціле, властивості і зміни, коли ми розрізняємо близьке і далеке, одне і многе, велике і мале, те й інше, — то все це не такі готові дані, для яких фізіологія могла б вказати тілесні органи. Всі ті дані мають своє джерело в судженнях розуму. Як тільки ми перестаємо судити, порівнювати й уявляти — предметний світ заникає і у внутрішньому почутті остаються тільки сцени.

Поправки до Канта

Отож немає основ твердити з Кантом, що предмети дані нам через почуття (55 і 56), чи що предмет може бути даний поняттям не інакше, як у прозрінні (144), і врешті, що почуття реалізує розум (130). Всі ці положення треба перевернути: через почуття нам дані тільки психологічні міражі, а предмети даються нам тільки через розум; для почуття предмет може бути даний тільки через поняття. Врешті, і особливо тільки розум реалізує почуття.

Коли розум підчиняє суб'єктивні побудження почуття своїм категоріям, тоді, а не перед тим, нашому відчуванню дається предмет, відмінний від його особистого стану; тоді, а не раніше, нашому зорові протистають речі видимі, нашій руці — речі тверді, чи м'які і т.д.

Предмети за посередництвом відчуття *не дані,* а так би сказати *завдані* розумові. Своїми побудженнями воно дає розумові завдання, і рішення цих завдань, — згідне зо змістом ідей, — є батьківщиною предметного світу. Наприклад, свідомість, що перед нами знаходиться в цей час річ певного кольору, певної фіґури й величини і т.д., є наслідком вирішення цього завдання.

Воно зумовлене питанням про істину речі, питанням про те, що вона таке, а втім стремлінням розуму пізнати ідею речі. Почуття ж своїми побудженнями дає привід для того питання, а образами фантазії (воно — С.Я.) супроводить цю ідею, чи той ідеальний предмет так, що останній хоч є невидимою думкою, одначе при тому стає носителем якостей почуття, наприклад, тих певних кольорів, тих певних запахів і т.д.

Уже тут ми бачимо, як сильно Кантові пошкодила та обставина, що він не вибрав за вихідний пункт досліду так названу в Платона найсильнішу істину, яка є основою тотожності і загальним поняттям, і вернувся безпосередньо до досліду похідних й віддалених категорій мислення. А втім зрозуміло, яким чином —у протилежність з Кантовим навчанням про те, що ми можемо пізнавати тільки почуттєве — Платон твердив, що кожне пізнання (фізичне й метафізичне, індуктивне й дедуктивне) це пізнання надчуттєвого, як, наприклад, побудження почуття, яке стає для нас випадковим поводом до того, щоб пізнати ідею трикутника, — не має нічого спільного зо змістом тієї ідеї; так і взагалі зворушуючі нас дані відчування не входять у зміст ідей про речі — ідей, які з їхнього приводу розум ніби *пригадує* і яким властиві єдність, загальність, рівність із собою.

Предмет пізнання — кожного пізнання — завжди є єдиним, надчуттєвим, і нам тільки *видається,* що ми зустрічаємо його в досвіді. Як тільки, наприклад, в нашому оці збуджується той фотографічний образ, ми відносимо його до одного невидимого предмету: образ поставлений відчуттям, зміняється до безконечності, залежно від наших різнородних положень до предмету, чи предмету до нас; тим не менше самий предмет ми мислимо як те саме, як єдине і рівне самому собі.

Навіть два, безпосередньо один за одним слідуючі, погляди на предмет дають, — з причин фізіологічних, — його образи неоднакові й роз'єднані у нашому емпіричному усвідомленні порожньою промежиною. А все таки предмет є той самий, ми думаємо про нього, як про буття неперервне, перебуваюче і в ті моменти, які відповідають згаданим порожнім промежинам. Тільки та мислима властивість предмету робить його даним для почуття, а без неї він сходився б із станом самого почуття.

Так, як — згідно з наукою Канта — пізнання походять тільки з поєднання приймаючого почуття з самодіяльністю розуму тому, що "без почуття предмет не був би даний нам, а без розуму він не був би мислимий" (58); і так, як сам досвід походить від підкорення образів фантазії об'єктивній єдності категорій, — то звідси виходить, що категорії можуть дати нам загальнопридатні й необхідні пізнання тільки тоді, коли вони посд-

нуються з представленням загальнопридатної й необхідної форми явищ, тобто — з представленням часу. Таким чином на основі спільного феномену нашого почуття творяться часткові й означені феномени категорій, наприклад: число є феноменальною скількістю, відчування є феноменальною реальністю, постійне і перебуваюче в часі є феноменальною субстанцією, існування предмету в усякий час є феноменальною необхідністю, існування в будь-який час феноменальною можливістю і т.д. (128 і 129).

Навчання про схеми

Ці феномени категорій, що їх Кант називав схемами, постають незалежно від досвіду; їх творить уява, яка здійснює категорії в різних відношеннях часу. Схеми — це ніщо інше, "як означення часу a priori, згідно з правилами" (128). Вони становлять логіку природознавства і стають джерелом пізнань, незалежних від досвіду і в цей же час придатних для кожного можливого досвіду тому, що час, по відношенні якого категорії — так би сказати — виконуються, є формою всякого явища.

Може ніде так глибоко не означений дух наукового природознавства — яке не сповіщає і не описує, а тільки пояснює, — як в тому навчанні Канта, що речі, відносно яких можливі загальні й необхідні пізнання, — є схемами, є простими *формальностями* речей і що наукове природознавство не має діла ні з чимсь реальним, ні з чимсь, що існувало б in ipsa rerum natura.

Зрештою, ще Ньютон казав: "Слова: притягання, імпульс чи тяготіння чого-небудь до центру я вживаю байдуже й помішано одно замість другого, розглядаючи ці сили не по-фізичному, а тільки по-математичному. Тому нехай читач не думає, що словами того роду я означую де-небудь вид, чи образ діяння, чи причину, чи фізичне основання, чи приписую центрам (які є математичними пунктами) які-небудь сили в правдивому і фізичному сенсі" (Princip. примітка до Definit. VIII). І в іншому місці:

"Тут я вживаю слово *притягання* взагалі замість якого б там не було зусилля тіл приближатися одне до одного, при чому все одно, чи таке зусилля залежить від діяння тіл, чи шукаючих себе взаємно, чи порушуючих одне одного за посередництвом виділяючих ними духів, чи те зусилля породжується від діяння ефіра, повітря, чи іншого середовища тілесного чи безтілесного і як би наганяючого одне на одного тіла, що плавають у ньому" (ibid. Prop. LXIX).

Як Ньютон не хотів, щоб з думкою про притягання і тяготіння читачі його поєднували що-небудь реальне, існуюче в самій натурі і вимагав, щоб вони привчали себе держатися суворо в

середовищі математичних напрямів і відношень руху, — так Кант для всього наукового природознавства вказує предмети в формальних представленнях, чи схемах речей, які творяться a priori з категорій за посередництвом їх примінення до споглядання на моменти часу. Поза цим світом схем, реальність дана чи то для загального змислу в описанні, чи оповіданні, чи повинна б бути дана для чистого розуму в метафізиці.

А втім, в навчанні про феноменальні категорії ми маємо пункт, де Кант закінчує свої дослідження про можливість досвіду і де Платон починає свої дослідження про немислимість досвіду, і ця зустріч кидає особливо ярке світло на взаємне відношення двох, нами розглядуваних, навчань. Та махінація, за посередництвом якої із взаємодіяння почуттєвості, уявлення і розуму твориться саме поле досвіду з його речами й перемінами, — це подія зовсім безосновна. Ніхто й ніколи того не завважував, і тільки філософ довколішними шляхами пізнає, як сталося те, що ми стоїмо серед світу речей і змін, — стоїмо посеред світу, який не є даний і не може бути даний нам, як незалежний факт.

Здоровий змисл зо своєю свідомістю і рефлексом починає, навпаки, з того погляду, що перед ним стоїть світ дійсний, як щось дане і незалежне від нього; він відноситься до світу об'єктивного, — до світу, основаного на феноменальних категоріях, які обертають видозмінення суб'єкта в об'єкти знання.

Платон починає з тієї точки здорового змислу, до якої дійшов Кант. Платон запитує: Цей світ, даний нам, чи накинений нашій свідомості, чи може він бути удержаний суворим мисленням? Платон бачить, що предмети, дані в досвіді, не виявляють уповні змісту ідей, що вони тільки образи, чи *схеми* дійсного буття, мислимого в ідеях, і що через те предмети досвіду є тільки феноменальними категоріями.

Отож, якщо Платон розглядає предмети досвіду, як явище в сенсі об'єктивному, тобто — як не повне й обмежене вираження істини розуму, — то в цьому відношенні він не протирічить Кантові, для якого предмети досвіду — це явища тому, що вони складаються з функцій почуттєвого й пізнаючого суб'єкта. Він починає метафізичні дослідження з переконання, яке так влучно виражене самим Кантом, а саме: що "схеми почуттєвості здушують категорії, тобто — замикають їх в умовини, які лежать поза розумом" (129).

Індуктивна й дедуктивна методи

Тільки Кант відкриває, що від тієї жертви розуму, здушеного й обмеженого постороннім для нього елементом, залежить

загальнопридатність наших пізнань у царині можливого досвіду тоді, як для Платона кожне загальнопридатне пізнання належить розумові не здушеному постороннім впливом і діяльному тільки в своїх ідеях. Тому-то, при помочі індуктивної методи Платон розкладає досвіди, які зложив, чи побудував Кант при помочі методи дедуктивної.

Індуктивна метода була застосована Платоном до досліду і критики форм досвіду в найширшому змислі і завжди для того, щоб з порівнання й узагальнення фактів пізнати натуру чистого розуму і ті ідеї, які повинні служити началами для методи дедуктивної. Кант, навпаки, хотів знайти натуру чистого розуму в навчаннях і теоріях логіки, яка дала йому дванадцять категорій.

У Канта, вдійсності, характеристичне те, що вже після виводу можливості досвіду і після пояснення того, як стає можливим чисте природознавство, — він ще раз покидає цей світ досвідів, ще раз повертається до логіки, щоб знайти в її трьох силогістичних формах три ідеї безумовні, чи ідеї про безумовне, а звідси іти методою дедуктивною. У числі тих ідей знаходиться, наприклад, ідея світу як цілого, — ідея, яка — згідно з Платоном — становить невід'ємний і сам собою зрозумілий зміст здорового змислу; так, що без ідеї і здоровий змисл неможливий.

У Канта ця ідея зрозуміла так, ніби вона є останнім припущенням форм умовного силогізму і ніби ця порожня форма є єдиним місцем, де можна знайти ту, всюди присущу в нашій свідомості, ідею. Крім того, якщо Кант при поясненні світу явищ закінчив тим, чим почав Платон, то можна бачити, що на те в нього була не така-то значна основа.

Насвітлення становища Канта

(а) Кант був переконаний, що як тільки доказано, що предметами досвіду є явища, а не самі речі, то само собою стало зрозумілим, яким способом категорії розсудку застосовуються до них загальним й необхідним образом "тому, що — каже він, —як явища, вони становлять предмет, який існує тільки в нас, бо чистого видозмінення нашого почуття поза нами не мається. Але саме це представлення, що всі ті явища, отже — всі предмети, якими ми можемо займатися, є зовсім назовні, тобто — є означеннями моєї тотожної самості, — (це представлення — С.Я.) виявляє повне поєднання їх в одному і тому самому усвідомленні, як необхідне. А втім у цій єдності можливої свідомості і полягає форма кожного пізнання предметів" (115).

Тотожна самість, по відношенні до якої явища є її означен-

нями, сама не є дійсною основою, яка носить свої явища; навпаки, як ми бачили, вона є представленням, породженим тією обставиною, що ми, поєднуючи дані внутрішнього відчування під категоріями, завважуємо в усіх таких випадках один і той самий акт мислення; свідомість того тотожного акту: *я думаю* створює ідею тотожної самості. Але воно само (усвідомлення — С.Я.) можливе, повторяємо, внаслідок підведення явищ під категорії. Отже питання, як можуть явища, існуючі в нас, бути підведені під категорії, зовсім не вирішується вказанням, що ті явища є означеннями нашої тотожної самості тому, що можливість представлення тотожної самості основується на можливості підведення явищ під категорії, а не навпаки.

В іншому творі Кант занявся вирішенням цього питання більш ґрунтовніше (див. Proleg. 74 і слід.). "Ми, — каже він, — не мали й найменшого поняття про таке пов'язання самих речей, при якому вони існували б, як субстанції, або діяли б, як причини, або знаходилися б у взаємодійстві з іншими речами, як частини одного реального цілого." Але може в явищах, які існують у нас, ми знаємо таке пов'язання?

Кант відповідає ґрунтовно: "Ще менше ми можемо думати про такі властивості в явищах, як у явищах, тому, що назовні поняття не вміщують нічого, що міститься в явищах, а тільки те, що необхідно мислить розум."

Отож явища, які існують у нас, через те аж ніяк не наближаються до розуму і ніяк не облегшують йому заняття пристосовувати до пізнаваного матеріялу свої категорії. Чи існує, наприклад, світло й тепло в самій натурі речей, чи тільки у відчуваннях нашого почуття, наукові завдання відносно причинної залежності між теплом і світлом будуть одні і ті самі. Різниця між щільністю і фіґурою залишається точнісінько такою самою, чи ми будемо вважати ті дані за відчування нашого почуття, чи за властивості речей. Тому очевидно, що якщо поняття розсудку прикладаються a priori до пояснення залежності і пов'язаності явищ, то вони так само можуть прикладатися a priori до пояснення залежності і пов'язаності самих речей. Тут залишається або признати ідеї розуму за порожні nomina і відмовитися від пізнань a priori, або прийняти метафізичну значучість категорій, як зробив Платон. Останнє приймає й Кант у невільний спосіб у тому ж дослідженні (75 і 76). З логіки ми знаємо, наприклад, форму умовного судження, яке вимагає розглядати одне пізнання як основання, друге — як наслідок. Отже, причинність є чистою формою пізнання.

Коли тепер у спостереженні нам попадається випадок, що за відомим явищем постійно слідує друге, то згідно з поглядом

Давида Юма, уява так *привикає* до порядку і послідовного пов'язання цих явищ, що як тільки представляється перший член явища, ми очікуємо й другого і звідси ми віримо в буття його. Тут двоє явищ пов'язалися *в нас*, у нашій привичщі, а не в дійсності.

Що відповідає Кант проти цього пояснення, яке розбиває закон причинності?

Закон причинності — це чиста форма пізнання. В поєднанні двох послідовних явищ, основанім на *привичці*, нема необхідності і загальнопридатності. Одначе ж знання повинно бути загальнопридатним і необхідним, тобто — незалежним від почуттєвості та її навичок. Щоб воно сталося таким, назване пов'язання двох явищ повинно бути мислиме згідно з законом причинності. На питання: У який спосіб двоє послідовних явищ можуть бути підведені під категорії причини і чинності, Кант відповідає: вони повинні бути підведені під ці дві категорії тому, що інакше було б неможливим загальнопридатне й необхідне пізнання. "Я дуже добре бачу, — каже Кант проти Давида Юма, — що поняття причини необхідно належить до чистої форми досвіду" (76).

Отож у явищі немає й найменшого мотиву для примінення до нього ідей розуму; але це примінення діється виключно внаслідок свідомості, що в ідеях розуму дана істина, дане правдиве знання речей і того предметного зв'язку їх, який існує поза межами суб'єкта і його навичок. Як в навчанні про моральну віру Кант пояснював, що людина, нічого не знаючи про Бога, про безсмертя і майбутню нагороду, повинна однако ж — силою свого морального існування — поступати так, ніби Бог є, є безсмертя і майбутня нагорода, так у навчанні про пізнання він каже нам, що, нічого не знаючи про істоту речей, ми — як розумні істоти — користуємося ідеями розуму так, ніби в них дане нам откровіння про істоту вищої їхньої пов'язності і взаємодійства.

Чи треба вважати значущим той залишок скептицизму, який полягає в погляді про ідеї і не торкається їхнього практичного примінення — того питання ми тут не вирішуємо.

Насвітлення становища Платона

(b) Згідно з Платоном, найпростіші й найосновніші ідеї, в яких і через які даний для мислення предмет, — це тотожність, буття і спільність. Скільки б почуттєвість не приносила нам образів кольорів, чи фіґур, одначе пізнання, що ті кольори чи фіґури *є*, що кожна з них не відрізнена від самої себе і є іншою по відношенні до другої; врешті, що кожна з них причасна видові (загальному понятті) — ця свідомість, без якої досвід неможливий, — це щось зовсім неочікуване і не підготовлене

почуттєвими умовинами явища, як події взагалі.

Кант, у своїй аналізі ідей розуму, оминув цю азбуку метафізики. Він сподівався заступити її формами простору і часу, яких він називає основами пізнань (46). Без сумніву — це основи пізнання, але тільки для розуму, який володіє безпосереднім знанням метафізичної правди.

Явища ми розрізняємо в просторі і їхні переміни — в часі тільки тому, що ми користуємося названими категоріями: тут є не те, що там, близьке не те, що далеке, вчора є вчора, а не сьогодні і т.д.; ці *первісні* судження уможливлюють усякі погляди, всяке розрізнення і різний досвід. Вони є вираженням чисто умового змісту, який міститься в основі тотожності. Основа тотожності є не тільки джерелом всіх категорій, але й мотивом для їх застосування.

Як саме прийшло нам на думку користуватися, наприклад, категоріями субстанції і причинності для пов'язання представлень в судженнях і явищ в досвідах?

Дійсним предметом пізнання, згідно з Платоном, може бути тільки те, що завжди є *те саме і в такий же спосіб.* Такий зміст може бути даний у загальному понятті, яке означає, що є те саме і таким же способом в усіх положеннях речі, чи в усіх її екземплярах. Ця надчуттєва ідея речі і творить явище предметом розуму, творить його пізнавальним; поза цією ідеєю воно є чимсь таким, чого — повторяючи старинного Парменіда — ні подумати, ні назвати не можна.

Коли механічний потік відчувань нав'язує нам представлення того, що буває і що не буває в речі, — ми простиставимо ці зміни стану речі самій речі, яка є те, що вона є. Таким чином все дане ми розкладаємо на субстанції і їхні випадкові видозмінення. У загальнім розумінні, в якому пізнається субстанція речі, міститься норма можливих їй видозмінень. Але тим, що змінення протиставлено незмінній субстанції, воно само собою ще не стало мислимим, воно ще не набуло спосібності бути пізнаним.

Для кожного людського змислу змінення становить привід запитувати про його причину тому, що змінення — це виникнення нової ознаки в речі, — ознаки, яка не міститься в її понятті. В зміненні нарушується основа тотожності і ми приневолені думати, що А є не-А. Тому, що розум не може відмовитися від істини, то для ознаки, яка не вміщується в понятті речі, він вимагає такої речі, в понятті якої включається ця ознака; іншими словами, він шукає причини змінення. Повне пояснення зміни досягається тоді, коли члени, які зміняються і члени, які змінюють покривають один другого і коли їхні відношення переходять у відношення: А = А.

Отож причинність є тільки дальшою формою основи тотожності і сповнюючої її ідеї речі. Метафізичний геній Платона легко зводить основу причинності й основу тотожності в слідуючих вираженнях:

"Очевидно, що та сама річ не може разом робити, чи переживати не одно і те саме по відношенні до тієї ж самої речі і у взаїмодійстві з тією самою річчю, це тому — якщо десь виявиться, що між речами все таки стається щось подібне, — ми приходимо до висновку, що то були не тільки ті ж самі речі, але й щось понад ними" (Constat plane, idem contraria facere seu pati secundum idem et ad idem simul non posse, quamobrem si quando reperiemus in ipsis haec fieri, intelligemus non unum haec esse, sed plura. De rep. 436, b.).

Не входячи у виложення й пояснення інших категорій, як форм безумовної правди розуму, ми обмежимося двома завваженнями: По-перше, Кант безосновно признав присутність категорій у розумі непояснимим фактом (Proleg. 83). Завдання онтології й полягає саме в тому, щоб пояснити ті, очевидно, природжені форми, а на прикладі субстанції й причинності ми показали, що вони випливають з безумовної істини розуму і зовсім не мають такого фаталістичного існування, для пояснення якого нам прийшлося б шукати їхнього джерела в безумовній творчій волі. Якщо наукове природознавство ввесь фаталізм явищ зосереджує в припущенні небагатьох основних фактів — щоб пояснення цих останніх віддати безотвітній вірі, — то в ідеях розуму філософія має не того роду незрозумілі останні факти, але найяснішу істину, яка, згідно з навчанням Платона, не може бути сотворена жодною могучістю.

По-друге, також неосновно Кант обмежив змінення категорій формою часу. Тим, що ті категорії уможливлюють досвід, ще далеко не вичерпується їхнє значення. Від пристосування їх до даних почуттєвості походить явище речей, або, говорячи словами Платона, походить подібність правдиво-існуючого саме тому, що в них міститься вказання на те, в чому полягає правдиво-існуюче. І якщо, згідно з наукою Канта, ми знаходимо в цьому півсонному стані, якому Платон приписує нахил приймати подібне речам за самі речі, якщо ми маємо підстави завважувати, що предмети досвіду — це явища, то це значить, що правдиво-існуюче не є таке метафізичне X, з яким ми не могли б нічого вдіяти. Воно вже виявляється знайомим нам настільки, що стає масштабом для означення метафізичної значучості досвідів. Так астрономи здобули спосібність признати видимий рух сонця за феноменальну подію тільки тоді, коли вони пізнали подію справжню, чи існуючу в самій натурі речей.

Немає сумніву, що крім іманентного вживання категорій,

яке допускає Кант, можливе ще вживання рефлексивне, як це було признане Платоном. Перше уможливлює досвід, друге — критику форм досвіду. В останньому випадкові ми запитуємо:

Чи відповідають досвіди, можливість яких є обумовлена категоріями, змислові тих категорій? Чи є, наприклад, в царині досвіду дійсна причинність, на яку можна було б звалити повну відповідальність за її діяння? Чи є така субстанціональність, яка не розділялася б на відношення? Чи є така необхідність, яка не розпадалася б на випадковості? І які доповнення та змінення необхідно зробити в нашому звичайному погляді на світ для того, щоб цей світ не щезав по кожній з показаних форм у протилежних, знищуючих одне одного, означеннях, і щоб таким чином вигнати грізне *ніщо,* яке криється за емпіричним уживанням категорій?

Ні одне з означень у науці Канта про досвід не відкидає можливості тієї метафізики надчуттєвого, яка виникає з критики, звершуваної розумом над формами досвіду. Повторяючи дуже часто, що "без почуттєвості нам не був би даний предмет" (57), Кант не завважує, що саме це відношення є *феноменальним* і що таким чином може бути даний предмет тільки для психологічних привичок увяления тому, що для розуму дане тільки те, що може бути вдержане в суворому мисленні.

Всі завдання метафізики надчуттєвого сходяться у цій одній: пояснити і зрозуміти наші досвіди так, щоб для розуму *був даний предмет.* Отже, чи треба тут пригадувати Платонове навчання про те, як почуттєві речі висмикаються з означень розуму, який таким чином залишається в царині досвіду без предмету, або примушується вдаватися до неясної софістики, щоб мислити немислиме ніщо?

Хибність Кантового навчання про досвід

(с) Той клясичний арґумент проти скептицизму, яким користувався Сократ у боротьбі з софістами, приневолює і Кантове навчання про досвід обертатися у безвихідному колі. Якщо філософія з аналізи пізнавальних спосібностей виводить, що людська наука не знає самої істини, а знає тільки те, що являється і видається, то й сама вона повинна покоритися тій долі людської науки, і її власне навчання про неспосібність людської науки пізнати правду не може мати зазіхання на правду. Якщо ми не маємо пізнання про те, що є в самій істоті речей, то й наше пізнання начал і середників чистого розуму не є пізнанням того, якими ті начала й середники вдійсності є, а тільки того, якими вони нам видаються, чи представляються.

Отож навчання, що наше пізнання — феноменальне, само повинно бути феноменальним; воно не торкається того, що і як воно є вдійсності; воно не може твердити, що ми не знаємо правди; воно повинно признати не дійсністю, а тільки явищем, —тільки такою, яка видається, — ту обставину, в якій ми ніби не можемо знати правди.

Якщо ж, навпаки, безумовно правдивим признається те, що ми можемо пізнавати тільки явища, то це вдійсності нагадує людину, яка громко говорить, що вона не може говорити. Це протиріччя між судженням про положення діла й актом, який викликає це судження і відкидаючим його, повинно бути вирішене в користь акту як в царині юридичній, так і в науковій.

Людський розум такий, що він може пізнавати тільки явища; але пізнання про те, чим саме людський розум є — це вже пізнання безумовно правдиве, це пізнання самої істоти речі. У Канта ми маємо взірцеву аналізу пізнавальних спосібностей; він пояснює нам, що замість даних речей ми маємо в відчуваннях одинокий матеріял пізнавань, що простір і час — це наші форми, чи способи завважувати ці відчування, що врешті категорії розсудку є умовинами загальної незмінної свідомості, які чинять наші пізнання предметними.

Без сумніву, філософ і хотів сказати, що все це нам тільки видається, — що нам видається, нібито одинокими даними для пізнання служать відчування, що нам видається, нібито при судженні про речі ми користуємося категоріями субстанції, причини і т.д. Філософ дав нам пізнання про метафізичну й абсолютну правду в суворому сенсі, як її розумів Платон; він відкрив нам, що і як воно є вдійсності; врешті, — що предмети досвіду —це не самі речі, а тільки явища речей, — що знову не видається нам, а є так у самій дійсності.

Навчання Канта про досвід, звільнене від скептицизму, який взагалі неможливий у змислі філософського принципу, — це відкриття і блискучий розвиток однієї безумовної метафізичної істини, а саме: що розум, який переробляє дані почуття згідно з своїми ідеями, може признавати й пізнавати тільки *явища речей*. Але коли — таке було навчання Платона — свідомий рефлекс піддає критиці ці явища речей і шукає в цей спосіб того, що могло б бути утримане чистим розумом, як його предмет, то звідси стається пізнання самої істоти речей.

Ці дві мислі не тільки не протирічать одна другій, а навпаки: остання з них і була принципом для самого Канта, — принципом, правда якого дала йому можливість виложити форми, умовини й закони пізнань почуттєво-розумного суб'єкта так, як вони є, а не як вони видаються, чи представляються нам. Іншими словами,

правда Кантового навчання про досвід можлива тільки внаслідок істини Платонового навчання про розум. Так, згідно з старинною мітологією, тільки той з титанів стається представником вищого, богоподібного людства, який займає сторону Юпітера в його боротьбі з Сатурном.

Дійсно, Сатурн не може втримати за собою трону; ідеї розуму необмежені в своєму застосуванні суб'єктивною формою часу, — як це твердить Кант, який надаремно силкується піддержати спілку метафізики із скептицизмом. Досить вказати на значення категорії причинності, якою послуговується Кант скрізь у змислі безумовної істини.

Чому ми в царині можливого досвіду маємо пізнання загальні й необхідні? Тому, що пізнаючий суб'єкт має, — незалежно від випадкових досвідів, — такі форми й закони пізнань, які уможливлюють самий досвід і які через те не зустрінуть з боку досвіду нічого такого, що відкидало б їх гідність.

Чому кожний предмет почуттєвого погляду повинен являтися в умовинах простору і часу? Тому, що простір і час є формами почуттєвого полгяду і внаслідок того, кожний предмет може статися предметом почуттєвого переконання не інакше, як тільки прийнявши на себе ці форми.

Чому предмети досвіду є явищами? Тому, що причини їхнього почуттєвого змісту і пов'язання того змісту в означену форму замикаються в станах і пізнавальних функціях почуттєво-розумного суб'єкта. В усіх цих випадках найбільшої ваги Кант, як бачимо, застосовує закон причинності до пізнання самої істоти речей, застосовує — незалежно від суб'єктивної форми часу, — в змислі метафізичному й абсолютному, як ідею, яка відкидає істотну пов'язаність самих речей.

Таким чином можна відрізняти те, що говорить філософія Канта від того, що говорить сам Кант; його скептичний погляд на те, що категорії мають суб'єктивну гідність і застосовуються тільки до явищ в означений час, відкидається метафізичним значенням його навчання про досвід. Зрештою, сама справа доказувати суб'єктивність категорій не виникла б у мислі Канта, як би він бачив безпосередню залежність категорій від основи тотожності, безумовна гідність якої очевидна від самого початку тому, що для кожного порядку речей і для кожного світу, цього чи іншого з можливих, залишається — як безумовна правда — те, що річ, говорячи словами Платона, не може бути протилежною сама собі. А бачити ту залежність категорій від основи тотожності було так легко тому, що в усіх своїх дослідженнях Кант припускав цю основу, як безумовну істину.

Наприклад, у відповіді на перше з питань, поставлених

вище, вся правда суджень виходить безпосередньо з цієї основи; досвіди — як каже ця відповідь — не можуть суперечити формам і законам нашого пізнання тому, що їх власна можливість заключається в цих формах і законах нашого пізнання. Очевидно, що так може судити тільки розум, який признає безумовну правду основи тотожності: річ не може бути протилежна сама собі, форми й закони нашої свідомості не можуть бути протилежними самим собі, отже те (досвід), чим є вони самі, не може суперечити їм.

Але як би Кант не пояснював собі, що закони діяльності пізнаючого суб'єкта так же не є законами суб'єктивними, як закони руху світла і маси не є законами світлими й масивними, то разом з цим, — як було завважено вище, — він поклав основу тому безприкладному в історії напрямкові метафізики, для якого закони діяння пізнаючого суб'єкта є разом з тим творами цих діянь пізнаючого суб'єкта, а наслідок є основанням самого себе.

В навчанні про безумовну основу світу ця помилка привела до нечуваного досі погляду, що безумовне подає само себе і є для самого себе абсолютним Prius. Союз метафізики з містицизмом перейшов у цей спосіб в союз її з софістикою. В самій критиці чистого розуму погляд про суб'єктивність нав'язує нам неможливе переконання, а саме, що ми заглиблюємося в царину примар й обману тим більше, чим переробляємо почуттєводаний матеріял, згідно з началами розуму.

Предмети досвіду є явищами тому, що вони роздробляються на функції споглядаючого й пізнаючого суб'єкта; вони є цілковито у нас, є означенням нашого *я* (115). Очевидно, що поки ми знаємо ці предмети в цій якості, як існуючі в нас, як означення нашого *я,* до тих пір ми знаємо їх, як вони є в дійсності, а не як вони видаються нам; до тих пір ми, отже, знаємо правдивоіснуюче, або істину метафізичну. Але категорії розсудку зумовлюють можливість досвіду, тобто — зумовлюють те, що ці предмети видаються нам, як щось поза нами, або як незалежний від нас світ речей.

Отже, дякуючи категоріям ми переносимося з царини правдивоіснуючого в царину привидливого й примарного. Якщо б не розсудок з своїми категоріями, ми завважували б предмети в їх чинностях, у метафізичній якості, як усвідомлення нашого *я.* Одначе саме тому, що категорії виводять нас із світу правдивоіснуючого, вони зумовлюють можливість загальних і необхідних пізнань a priori.

Врешті розум, як спосібність принципів (233), надає правилам розсудку єдність (245), як спосібність, що підноситься до ідеї про безумовне, згідно з необхідністю логічною, розумною і пов-

но оправданою (249), — самою природою приречений — не дивлячись на все це — на неминучі й фатальні ілюзії (231).

Внаслідок цих ілюзій він признає буття простої й безсмертної душі і буття Бога; а критика чистого розуму, яка відкриває, що це признання безосновне, — признається, одначе, що розігнати ці ілюзії неможливо тому, що вони належать самому розумові і самій натурі розуму. Тимчасом, як моральні істоти, ми повинні вірити в буття того самого надчуттєвого світу, признання якого з боку чистого розуму вважається за наслідок неуникнимої ілюзії. І чистий розум, для якого ілюзії неминучі, є в той же час джерелом вищої й досконалішої єдності для роздроблених пізнань розсудку.

Так у цьому навчанні Протагор і Платон, Давид Юм і Лейбніц займають почережне місце один до одного, не маючи можливості примирити своїх поглядів на науку і дійсність.

ПІСЛЯМОВА

Як саме між тими протилежностями, як між молотом і ковадлом, почуває себе модерна людина з її освітою і надіями описувати це — це завдання спеціялістів й обсерваторів духа часу. Тим часом завдання науки визначилося усвідомленням можливості набувати загальнопридатні відомості та неможливості пізнати правду. І якщо заснування університетів було зумовлене тим зосередженим напрямком наук, який походив з життєвого переконання в єдності загальної для всіх них метафізичної істини, — то ледве чи буде неосновно твердити, що наш час не дуже добрий для розвитку й процвітання університетів.

Політехнічна школа зо своїм широкознанням, зумовленим потребами людини й народу, з багатством знань без вищого принципу, яка не має нічого чарівного для ідеальної людської особистості, — та школа загально корисних пізнань також характеризує наш час, для якого знання є силою, як університет характеризує не так практичний, як більш благородний дух тієї епохи, яка поділяла з Платоном погляд, що знання — це добродійство.

І чи не стається на наших очах повільне обернення університетів на політехнічні школи? Чи не розв'язує дух часу глибокої ідеї знання, яка вимагає, щоб спеціяльна вченість росла і зміцнювалася на широкій основі загального, чи суцільного умового виховання і щоб кожне надбання на спеціяльному ґрунті було одночасно приростом у змісті ідеалу людської особистості?

Одначе ідея університетського виховання настільки сильна своєю внутрішньою істиною, що, правдоподібно, вона завжди буде виникати тим сильніше, чим довшим був час його тимчасового затьміння (царська заборона навчання філософії в університетах? — С.Я.). Так, як немає таких індивідуальних талантів і спосібностей, які не були б своєрідним виявленням загального людства, то кожна окрема наука в різний час свого розвитку пізнає вкінці своє положення і значення в загальній ідеї знання і стремить заняти в системі наук таке місце, з якого вона діє в найкращий спосіб на удосконалення самої людини.

Людина натуральна в своїх діяннях слідує за вказівкою, яка криється тільки в її індивідуальних потребах; добро загального, чи цілого її не цікавить. Кожна спеціяльна наука є тією натуральною людиною, поки вона задовольняє тільки свої індивідуальні вимоги; відкидаючи випадковість у вивчаючих нею явищах, вона сама знаходиться в середовищі інших наук, як абсолютний випадок тому, що вона не знає себе, як момент загальної й єдиної істини. Творячи, розширяючи й удосконалюючи часткове коло

думань, вона залишає в натуральній дикості думки, які зберігають загальне виховання; і часто спеціяліст, глибоко поважаний двигун вибраної ним науки, може висловлювати у питаннях загального виховання тільки самі довільні й необроблені погляди, без наукового такту, без методичності, без наукової правди.

Так буває, що протиріччя, яких наука вигонить із світу явищ, закріплюються ще з більшою їдкістю в середовищі самих наук і в їхнім взаємнім відношенні. Отже, де людство, терпляче від неуцтва та пристрастей, сподіється знайти світло і спокій, — знову починається натуральна гра протиріч, непорозумінь, особистої сваволі й індивідуальних симпатій та антипатій.

Загальнопридатні знання можливі і при такому натуральному станові наук. Властиве чисте зацікавлення кожної з них заставляє їх творити асоціяції, які, — як і в людській спільноті, —основуються на принципі особистої потреби. Але при тому рішучо неможлива спілка наук, яка проникається одним і тим самим духом вищої культури і яка бачить свою останню ціль у гідностях особи, в її свободі, благородності та в незалежності від мотивів егоїзму, які все таки можуть бути найсильнішими двигунами в надбанні загальнопридатних знань. Як тільки ці мотиви заволодіють наукою, вона з трудом удержується в чистому й вільному середовищі знання; у більшості випадків вона, сама того не знаючи, сходить у розряд порадників, хоч і корисних для ділової людини, але в яких усе, що було розумне і що збагачувало людину кращими переконаннями, залишається збоку, як справа маловажна і віддалена від безпосередніх життєвих розрахунків.

Так, наприклад, наука права, яка покликана розкривати ідею справедливості і її тимчасове здійснення в людському законодавстві, може обернутися в рівнодушне керівництво до набуття спеціяльності вигравати процеси. Так природознавство, покликане вивчати вічні закони буття й розвитку існуючого світу в цілому і частках, може прийняти форму керівництва для набуття уміння виводити з недр природи різні ласощі, на які такий ласий людський рід.

Так взагалі в людині переважає односторонна схильність ставити кожну науку в царину середників і відокремлювати її від системи цілей, які при тому нав'язуються нам тільки грубим механізмом особистих вимог і нахилів і залишаються без оброблення в цьому первісному виді. Таким чином буває, що як в суспільстві після глибоких і проникнутих вищою справедливістю законодавств настає час узаконнень незначних і розрахованих тільки на корисні наслідки в сучасному, так у науці виростає її тіло, що складається з багатьох знань, а сама душа, — система раціональних принципів, — залишається без культури і без знан-

ня про себе і про своє відношення до кінцевих цілей особистості.

Тепер уже треба зусиль, щоб представити собі, яким повинно бути умове й моральне положення молодої людини, яка з усією палкістю свого віку і всіми своїми обдарованнями посвятилася на чотири, чи на п'ять років виключно для набуття спеціяльної вченості, нічим навіть не нагадуючої їй про її вищу особистість і про умовини її внутрішньої гідності й справедливо признавану нею самою за корисний інструмент для здобування різних вигод в людському суспільстві. Наскільки таке заняття відповідає свободі особи, наскільки воно зумовлює витворення благородних побуджень, без яких людина не є людиною, наскільки воно само обезпечене від механізації, яка завжди йде рука в руку з однобічністю, а особливо наскільки воно сприяє розвиткові вищого погляду на світ і на життя?

Оце основи, які сповіщають особливу силу старинної ідеї університетської освіти, яка відноситься до молодого вченого не як до суми спосібностей для тієї, чи іншої науки і не як до сили, з блискучого розвитку якої суспільство має зробити пізніше корисний вжиток, але як до людини, до єдиної моральної особистості, яка розвивається під вічними ідеалами, чи нормами.

Є загальна наука, яка дає норми для мислення, є наука норм для буття, є наука норм для діяльності. Логіка, метафізика й етика, — ті абсолютно загальні пізнання про те, що мислиме, що є і що повинно бути рахуються й досі в кращих університетах елементарними науками і становлять університетську педагогію, яка веде до того, щоб спеціяльна ученість була одночасно й вищою ученістю. Це тому, що натуральний побут наук, на який ми вказували вище, можна усунути не інакше, як тільки знанням того *абсолютного,* про яке говорять названі мною галузі філософії.

Не завжди, очевидно, вимога багатознання залишає молодій людині стільки дозвілля, щоб вона безкорисно і тільки з любові до правди могла уділяти частину свого часу на заняття тими науками, які не мають по свому боці жодних дотикових приваблень. Але якщо віра в краще є моральною вимогою, то, очевидно, справедливим буде завважити, що від наших університетів особливо повинна бути далекою небезпека повернутися в школи, де багато наук не пов'язані між собою чистою й безкорисною дружбою, не становлять між собою живої *ради* і беруть на себе обов'язок дати молодій людині все, крім того, *в чому властиво полягає* вища освіта.

Замітка перекладача: Переклад цього твору з його російського оригіналу на українську мову виконано в Колеґії Св. Андрея в Вінніпезі, Канада, в місяцях вересень-грудень 1982 року.

1000

ЛІТТЯ ХРЕЩЕННЯ УКРАЇНИ
У СВ. ПРАВОСЛАВНУ ВІРУ
MILLENNIUM OF THE BAPTISM OF UKRAINE
INTO THE HOLY ORTHODOX FAITH
988-1988