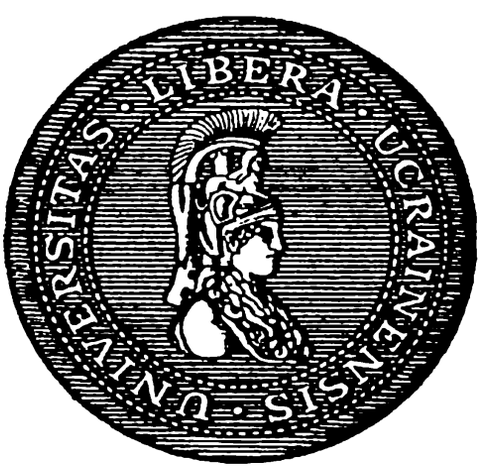
Іван Мірчук
Філософські студії



Іван Мірчук

Філософські студії

За редакцією
Миколи Шафовала і Романа Яремка



Мюнхен 2006

Іван Мірчук
Філософські студії

За редакцією Миколи Шафовала і Романа Яремка

Український Вільний Університет
Серія: Монографії ч. 62

На обкладинці використано фраґмент
крехівської мініатюри кінця XVI стол.

Цю книжку видано за фінансової підтримки
проф. д-р Іванни Мірчук-Ратич

Iwan Mirtschuk
Philosophische Studien

Herausgegeben von Nicolas Szafowal und Roman Yaremko

Ukrainische Freie Universität
Reihe: Monographien Bd. 62

Auf dem Umschlag:
Fragment einer Miniature aus Krechiw, Ende des 16. Jhds

Dieses Buch erscheint dank der Unterstützung von
Frau Prof. Dr. Joanna Mirtschuk-Ratych

ISBN 3-928687-59-X
© Ukrainische Freie Universität

Druck: Druckerei & Verlag Steinmeier
Reutheweg 29-31 * D-86720 Nördlingen





ЗМІСТ

Стор.

Передмова 13

Етика та політика 21

1. Чому ця тема? 23
2. Завдання держави і завдання моралі 27
3. Відношення етики до політики 29
4. Погляди Макіавеллі 32
5. Послідовники Макіавеллі 38
6. Хибне розуміння сутності моралі та політики 47
7. Політика підпорядковується моралі 49
8. Різниця між культурою та цивілізацією 51
9. Політика побудована на силі 55
10. Заключення 58

Основи грецької етики 63

1. Введення 65
2. Наукова етика 67
3. Поняття етики 69
4. Софістика 72
5. Цинізм 76

6. Циренеїки 78

7. Платон 80

8. Що це чеснота? 87

9. Етапи розвитку етики Платона 90

10. Етика Арістотеля 92

11. Синтеза 99

Метагеометрія та її значення для теорії простору у Канта: Критично-історична студія 103

Григорій Савич Сковорода: Замітки до історії української культури 181

Філософські основи світогляду Масарика 207

Загальна естетика 225

1. Методологічне обґрунтування естетики 227

а. Що таке естетика? 227
б. Чи можлива естетика як наука? 232
в. Емпіричний характер естетики 240
г. Нормативний характер естетики 246

2. Естетичний предмет 253

а. Загальні прикмети естетичного предмету 253
б. Характерні прикмети естетичного предмету 258

3. Естетичне переживання 279

а. Загальні зауваження 279
б. Теорія „відчуття“ 282

4. Естетичні категорії 290

а. Поділи на естетичні категорії 290
б. Краса 293
в. Огида 297
г. Велич 302
ґ. Трагізм 304
д. Комізм 308

Петро Лодій та його переклад *Elementa Philosophiae* Баумайстера 313

Філософ Масарик 337

Месіанізм Вячеслава Липинського 345

Хрістіян Вольф та його школа на Україні 355

Чи можливі синтетичні судження *a priori*? До критики однієї проблеми теоретичної філософії Канта 371

Світогляд українського народу 383

1. Вступні замітки 385

2. Основні елементи національного світогляду українця 389

а. Селянський первень 389
б. Українець і чужинець 393
в. Ідеалізм 394
г. Індивідуалізм 396
ґ. Російська спільнота 397
д. Чуттєвий елемент 398
е. Філософія серця 399
є. Воля 401
ж. Релігійність 402

3. Заключення 405

Суть і значення філософії 409

1. Вступ 411

2. Назва та поняття філософії в її історії 413

3. Відношення філософії до інших наук та її значення для них 419

4. Відношення філософії до релігії 427

5. Розподіл і основні проблеми в філософії 433

6. Висновки: Про течії в філософії до Другої світової війни 438

Теорія пізнання або ґносеологія 443

1. Замість вступу 445

а. Філософія та її проблеми 445
б. Теорія пізнання в загальному 451

2. Суть пізнання 455

3. Дві проблеми 466

а. Проблема важности або правдивости нашого пізнання 466
б. Проблема предмету нашого пізнання 477

4. Наївний та критичний реалізм 479

а. Наївний реалізм з погляду практичного життя 479
б. Критичний реалізм 487

5. Суб'єктивний ідеалізм 489

6. Феноменалізм 501

а. Теорія пізнання Канта в феноменалістичному розумінні 501

б.	Критика феноменалізму	508
7.	Об'єктивний або трансцендентально-логічний ідеалізм	511
а.	Теорія пізнання Канта в трансцендентально-логічному розумінні	511
б.	Оцінка трансцендентально-логічного ідеалізму	517
8.	Проблема джерела, або походження пізнання	523
а.	Раціоналізм	524
б.	Емпіризм	528
в.	Формалістичний раціоналізм Канта або критицизм	532
9.	Критична оцінка теорії пізнання Канта	538
10.	Можливість метафізики	547
Додаток		551
Микола Шафовал, Іван Мірчук як філософ		553
Іменний покажчик		565

Передмова

„Філософські студії" – це збірка, до якої увійшли чотирнадцять праць проф. д-ра Івана Мірчука, написаних ним у 1923–1946 рр.

Публікація цього видання ускладнювалася критерієм підбору тих досліджень, які зібрані у ньому. Адже Іван Мірчук – це філософ *par excellence* і кожна його розвідка навіяна філософським духом і методом. Для збірки відібрано лише ті праці, в яких розглядається проблематика окремого мислителя чи досліджується конкретне філософське питання. Упорядники усвідомлювали, що межі між філософськими та культурологічними студіями, а Іван Мірчук був також провідним українським культурологом і філософом культури першої половини XX ст., є плинними і важкопомітними передусім тоді, коли автор пише під впливом глибокої турботи за долю і місце свого народу серед інших цивілізованих народів. Саме таким є випадок Івана Мірчука, котрий,– як пише один з його дослідників,– „діяв ціле життя у дусі твердого переконання у справедливість і життєву необхідність українських змагань за самостійність".[1]

Слід підкреслити, що дана збірка є неповною. Упорядникам не вдалося, наприклад, відшукати студію „Лєкції по історії етики", яку було опубліковано у Празі 1922 р. (40 с.) і про яку згадує у своєму покажчику Петро Зленко.[2] Сама бібліографія праць Івана Мірчука, який друкувався українською, німецькою, польською, французькою, англійською, італійською, чеською, іспанською і навіть японською мовами, ще невпорядкована й її видання належить до майбутніх проектів.

Подальші труднощі виникали з мовною редакцією розвідок. Упорядники прагнули зберегти академічний стиль упорядкованих праць та їхню авторську мову. У цьому контексті варто зауважити, що студії Івана Мірчука проводилися здебільшого іноземними мовами і були написані під їхнім безпосереднім впливом. Проте, оскільки, це видання здійснювалося не лише для академічного, але й також для широкого

---

[1] Див. Мірчук, Іван, *Вступ до філософії*, Мюнхен, 2006, с. 18.

[2] Зленко, Петро, *Бібліографічний покажчик наукових праць української еміграції 1920–1931*, Прага, 1932, 154 с.

кола читачів, які цікавляться україністичними та філософськими питаннями, вирішено усучаснити наукову термінологію та стиль Івана Мірчука, що й зробили проф. д-р Віктор Коптілов та Роман Яремко.

Третє питання, яке довелося вирішувати під час укладання цього видання, полягало у специфіці наведення друкованих праць. Їх вирішено подавати у хронологічному порядку шляхом дотримання такої послідовності: „Етика та політика" (1923), „Основи грецької етики" (1923), „Метагеометрія та її значення для теорії простору у Канта: Критично-історична студія" (1924), „Григорій Савич Сковорода: Замітки до історії української культури" (1925); „Філософські основи світогляду Масарика" (1925), „Загальна естетика" (1926), „Петро Лодій та його переклад *Elementa Philosophiae* Баумайстера" (1927), „Філософ Масарик" (1930), „Месіанізм Вячеслава Липинського" (1931), „Хрістіян Вольф та його школа в Україні" (1934), „Чи можливі синтетичні судження *a priori*? До критики однієї проблеми теоретичної філософії Канта" (1937), „Світогляд українського народу" (1942), „Суть і значення філософії" (1946) та „Теорія пізнання або ґносеологія" (1946). У додатку поміщено також розвідку проф. д-ра Миколи Шафовала „Іван Мірчук як філософ".

Упорядники висловлюють щиру подяку д-ру Іванні Мірчук-Ратич, емеритованому професору германістики в університеті Ратґерс, яка завжди надає не лише фінансову, але й велику моральну підтримку для реалізації проекту впорядкування наукової спадщини свого батька, що здійснюється в Українському Вільному Університеті, де він був професором і ректором упродовж багатьох років.

Поява цього видання є наслідком тривалої співпраці учених та дослідників різних поколінь. Її дух відповідає устремлінням Івана Мірчука, який також бачив своє життєве завдання в організації наукового життя та в залученні до наукової праці представників молодої генерації. Цих людей єднає пошук істини та повага до вченого, який цінував наукову правду та вболівав за духовний розвиток українського народу.

Видаємо „Філософські студії" та сподіваємося, що вони скріплять, а може й викличуть у сучасного читача любов до істини та бажання служити своєму народові у дусі загальнолюдських цінностей. Для цього необхідно помимо власної професійної формації відчути у собі поклик до філософії та філософського заняття, бо тут кожна людина може віднайти ба-

гатство свого внутрішнього світу, яке є передумовою успішної та правильної етичної дії.

Микола Шафовал
Роман Яремко

Іван Мірчук

Філософські студії

Етика та політика

1. Чому ця тема?

Взятися за написання розвідки про відношення політики до моралі мене спонукали часті нарікання нашої інтелігенції на брак найпримітивніших понять моралі у політиці ворогів українських визвольних змагань. Коли переглянемо річники україномовної преси, то переконаємось, що немаючи найменшого поняття про дійсне відношення етики і політики, ми без потреби бавилися в принциповість, замикаючи очі перед сумною дійсністю або звертаючи їх в сторону недосяжних ідеалів тоді, коли треба було тверезо і відважно глянути їй в лице.*

Замість того, щоб шукати причин військових, дипломатичних та політичних невдач у наших особистих недоліках, ми виправдовували власну бездарність неприхильною для нас політичною ситуацією та браком всякого розуміння наших прагнень та домагань сильними цього світа, а ще чекали від наших ворогів етичних мотивів та відповідних для цього засобів боротьби. Замість рахуватися з найгіршими можливостями, ми постійно грішили якимось майже наївним оптимізмом і переконували себе, а також й інших у тому, що нічого не може призвести до такої катастрофи, бо що ж би на це сказав культурний світ?

Ми писали звернення до культурних народів Європи, до цілого цивілізованого світу, покликуючися на наші тисячолітні права та загальнолюдські закони моралі, для яких не повинно бути жодних виняткiв. А тим часом наші вороги, спираючися на власну силу і використовуючи нашу неміч та політичну ситуацію, поширювалися нашим коштом щораз то дальше, брутально топчучи найпримітивнійші домагання етики, а т. зв. культурний світ приглядався спокійно до цих операцій і продавав етичні ідеали за ціною реальних здобутків, домовленостей та торгівельних договорів.

---

* Есе „Етика та політика" було поміщене вперше у *Ювілейному збірнику в честь проф. д-ра Станислава Дністрянського*, Прага 1923. Друге видання: Іван Мірчук, *Вступ до філософії*, Мюнхен 2006.

А ми обурювалися замість перевести цілу справу з етичної та ідеальної сфери на сферу реальну та трагічну, зробивши це відповідно до загальних настроїв в міжнародному житті. Бо ціла наша історія – це одна велика трагедія. Нашим обов'язком є якраз змінити загальний характер історичних подій, що відбуваються на нашій національній території, яка є до певної міри нашим нещастям. Багатство нашої землі було одною з головних причин, через яку наші сусіди вже з давніх часів гострили собі на неї зуби, і користаючи з відсутності спротиву з нашого боку втягнули її в круг своїх інтересів. Замість звертати свою лють на противника, нам потрібно зрозуміти, що те що діється – це історична конечність, яка може змінитися, але щойно тоді, коли ми не лише цього забажаємо, але й будемо мати також силу втілити наші прагнення в життя. Нелегка це справа для довголітніх рабів, але і не безвихідна. У цьому випадку слід лише пожертвувати на користь кращого майбутнього і ліпшої долі всі приватні інтереси та особисте щастя. У цьому полягає наш трагізм і наше велике завдання. Замість прокльонів на голови наших ворогів за ці незаслужені кривди; прокльонів, які обезцінюють наші змагання. Нам потрібно плекати в собі почуття великої і страшної долі, для того щоб завзято та енергійно виступити у відповідний момент (в хвилі колізії різних інтересів) проти зрозумілих, але згубних для нас зазіхань наших сусідів.

Передумовою для усвідомлення нашого народу в цьому напрямі є розуміння відношення етики до політики, розуміння взаємодії цих двох факторів, без усвідомлення яких не досягнемо бажаного результату. Будь-яке звернення до моральних законів чи до людської гідності, часті нарікання на людську злобу є лише даремною витратою енергії. Тенденція мішати етику з політикою та чинити моральні суди там, де їм не місце, присутня навіть у наукових працях: історичні та географічні дослідження наших вчених не можуть обійтися без лайки на адресу національних чи політичних противників України. Однак, мені здається, що таке заспокоєння наших етичних почувань абсолютно не відповідає стремлінню до наукової об'єктивності, приземлює наші національні ідеали і унеможливлює повне усвідомлення нашої історичної долі. Щоб усунути раз і назавжди цю шкідливу для нас звичку, слід чітко сформулювати питання про відношення етики до політики і зайняти на підставі проведеної дискусії відповідну до цього позицію.

За час цілої історії людства, його практичних та теоретичних надбань, витворилася велика кількість

найрізноманітніших поглядів, зорієнтуватися в яких дуже важко. Численні відмінності між ними можна розмістити поміж двома кардинально протилежними поглядами, а саме твердженням Макіавеллі, що держава і політик, як її представник, вільні від будь-яких обов'язків моралі, і навпаки, що політика підпорядкована моралі, і що в політичному житті побутують ті самі норми, що й у житті кожної приватної одиниці. Однак, перш ніж почнемо розглядати та критикувати ці абсолютно розбіжні погляди і їхні численні варіанти, спробуємо насамперед осмислити теоритичну основу, на якій формується дана проблема.

Закони моралі викликають у кожної одиниці надзвичайно глибоку пошану, а рівночасно і гордість, що саме через наявність моральної свідомості людина знаходиться над органічним світом. Моральна свідомість та відповідальність породжують у нас почуття сили та гідність власного „я", яке попри різні перешкоди, зокрема нехтування особистих інтересів, прямує до своєї мети, себто до етичних ідеалів. Однак слова Канта „zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und nachhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir"* висловлюють лише один бік того самого явища. Бо з іншого боку слово мораль викликає в нас одночасно силу силенну зовсім відмінних зображень, які своїм характером стоять в повній суперечності з попередніми почуваннями. Рідко можна собі уявити більшу різницю, як ця, що виступає між ідеєю морального закона та її застосуванням на практиці. Коли почнемо говорити про моральні погляди чи обов'язки супроти других одиниць, про ідеї гуманності та розуміння особистої честі, про загальну справедливість і т. п., то переконаємось, що наші ідеї викличуть у більшості людей тільки посмішку погорди на устах, яка зовсім виразно зраджує нам хід думок таких осіб. Для них мораль – це лише можливість забезпечення слабих, які за її допомогою хочуть оберегти себе від енергії і сили дужих, які незв'язані ніякими пересудами, ідуть *per fas et nefas* до своєї цілі. Від коли світом розійшовся доволі наївний вислів якогось спекулянта, що „мораллю не будується залізниць", від тоді стало модним легковажити етикою та її законами. Таке відношення до етики

---

* „Чим частіше і більше над тим думається, дві речі наповняють характер усе новим та більшим подивом і пошаною: зор'яне небо над мною і моральний закон у мені".

стає найбільше помітним в межах державного життя та політики, яка є виявленням його зовнішньої форми. Саме тут і виступає з усією чіткістю згадана розбіжність між теорією і практикою, а разом з тим й прогалина між двома дисциплінами, етикою та політикою.

2. Завдання держави і завдання моралі

Коли дотримуватися погляду, що в основі держави лежить моральний порядок, то дивним та незрозумілим буде запитання, чи можлива взагалі яка-небудь суперечність між цілями та завданнями держави і законами моралі. Держава стоїть на сторожі втримання та подальшого розвитку права, яке в свою чергу виходить з етики, джерела його внутрішньої зобов'язуючої сили. Але з часом внаслідок розвитку людства утворилася більша кількість держав, з яхих кожна представляє собою одностайну цілість та базує своє існування на спільному державному авторитеті і спільних законах, а також на історичних традиціях та національній приналежності більшості своїх громадян. Таким чином, ціллю кожної держави є не лише втримання правного порядку, але також загальне добро громадян, що не суперечить законам моралі. Людина, як найвище інтелектуально розвинене сотворіння, шукає для своїх духових та фізичних сил відповідного поля праці. За допомогою пізнання законів природи вона прагне стати її володарем, щоб творити надалі нові культурні цінності. Однак успіх не був би так великий, якби кожна одиниця йшла до цієї мети своїм окремим шляхом. Тому саме держава переймає на себе нелегке завдання зібрати розбіжні інтереси одиниць в понятті загального добра і досягнути того, щоб культурні завдання, які перевищують спроможність одної людини, були здійснені силами загалу для добра цілості. Якщо припустимо, що така держава є передумовою утримання правного порядку, а також запорукою утворення культурних цінностей, то в такому випадку існування кожної держави, оскільки вона долучається до здійснення цих цілей, знаходить підтримку в моральному порядку.

Однак загально відомо, що окрім цього теоретичного підпорядкування інтересів держави законам моралі, на практиці не рідко трапляються гострі конфлікти між етикою та політикою. У чому ж причини цього дивного явища? Держава збирає розбіжні стремління окремих одиниць і пов'язує їх у гармонію вищого ступеня. Рівночасно вона дає силу і авторитет тим установам, які спираються на існування держави. Однак, коли за окремі одиниці приймемо поодинокі держави, то у цьому випадку вже не

залишиться нічого вищого і зникне також й те вище добро, якому політика мала би підлягати. Не залишиться також й того фактору, до якого поодинокі держави могли би звернутися за допомогою та захистом. Інтереси власної держави залишаються як ultima ratio, а моральний інтерес загального добра переходить у явний егоїзм кожної з держав, які намагаються себе взаємно побороти. Окрім цього відчувається також брак вищого авторитету, вищого правного порядку, судочинної та виконавчої влади, внаслідок чого вигоду та добро кожного державного організму визначає фізична сила, що за ним стоїть. У такий спосіб блякнуть будь-які ілюзії попереднього теоретичного розгляду, а перед нашими очима повстає образ сумної дійсності, а саме грубої сили та брутальності.

3. Відношення етики до політики

На цьому ґрунті розбіжності теорії і практики повстає наша проблема, якою тепер маємо намір детальніше зайнятися, а саме відношення етики до політики. При цьому мусимо ствердити цікаве, але трагічне явище, що причиною цього сумного стану, в якому знаходяться після Першої світової війни під політичним оглядом держави, не була в головній мірі практика дипломатів, значить особиста слабкість заступників такої організації, якою є держава, а сама лише теорія, що абстрактно виправдовує вживання будь-яких можливих засобів в політиці для досягнення наміченої цілі і вважає цей сумний стан необхідним випливом внутрішної структури кожної держави. Сюди належать також численні апології існуючого правного порядку, які спираються на різноманітні конструкції, впорядковані обсягом богослові, філософії та національної економіки. Слід пам'ятати, що власне ці наукові праці є поширені не лише серед наукових кіл, але й обіймають своїм впливом широкі маси, які недоступні вищій спекуляції. Тому, якщо маємо критично розглянути дійсне відношення цих обох факторів, тобто етики і політики в міждержавному житті, то насамперед слід коротко зорієнтуватися в історії нашої проблеми.

„Для нас, християн, питання про відношення держави до законів моралі є справді складне, тоді як для стародавньої людини воно взагалі не повставало". Таке твердження Трайчке, зроблене в його викладах про політику, слід до певної міри обмежити та доповнити.[1] Обмежити треба насамперед те, що під стародавнім світом він розуміє часи аж до Арістотеля включно, тобто часи класицизму, хоча стоїки уже сюди не належать. Доповнення та роз'яснення в свою чергу вимагає замітка про те, що питання конфлікту між мораллю та політикою було і є тяжким для новітніх християн, в той час коли Середьовіччя зі своїм сильним авторитетом Церкви цього питання не знало. Але повертаючись до стародавнього світу, точніше до греків, мусимо сказати, що тоді кожна людина була насамперед громадянином

[1] Treitschke, Heinrich von, *Politik*, Berlin 1900, том I, стор. 87.

своєї держави, тому його поведінка можлива лише в межах держави, моральні завдання ідентичні з завданнями громадянина стосовно свого полісу та його законів. Тому Арістотель слушно розглядає етику інтеґральною частиною державної справи, себто політики. Добро одиниці міститься в загальному щасті, а те, що приносить вигоду державі має загально етичний характер. З цієї причини політичне вбивство у греків вважається чимось цілком природним: хто шкодить державі, той мусить бути усунений в цей або другий спосіб. Цей останній момент, а саме спосіб, не відіграє тут ані найменшої ролі, оскільки він служить для досягнення цілі, а значить є теж моральним.

У євреїв ці домагання виступають у формі обов'язків, накладених волею Єгови. Тому і всі чесноти, що полягають у виконанні цих обов'язків, зводяться врешті решт до однієї кардинальної прикмети, до любові Бога, який в нагороду за це забезпечує вибраний нарід окремою опікою. Він карає ворогів жидівського народу, він провадить за нього війни, він являє собою невидимого керманича цієї держави, одинокої, що тішиться протекцією Всемогучого; тому конфлікту, в тому розумінню, що тепер, не може бути, бо є лише один вибраний нарід, а його закони є законами Божими. Ця одностороння опіка народного Бога над своїм людом характеризує цілий біблійний світ; також Ісус прийшов спасти насамперед загибші душі з дому Ізраїля. Навіть Павло, який надає цілому християнству загальнолюдський характер, голосить нову науку в першу чергу юдеям, а пізніше щойно грекам, римлянам та іншим поганам.

Старозавітня етика не знає різниці між індивідуальними та народніми, політичними і національними правами та обов'язками. Цілий Старий Завіт перейнятий наскрізь цим зрівнянням індивідуального „я" та громадської свідомості, зовнішним органом та передставником якої є віроісповідна громада, кагал. Добро держави є для юдеїв, так само як і для цілого стародавнього світу, *suprema lex*, тому вбивство ворога держави було самозрозумілим обов'язком кожного громадянина і тому такий вчинок не був причиною трагізму у формі докорів сумління, як у випадку з сучасною людиною. Взагалі сумління, як такого, античний світ не знає. У юдеїв та греків цей елемент з'являється щойно тоді, коли ці народи перейшли кульмінаційну точку і увійшли в період занепаду. Навіть у Сократа нормуючим фактором людських вчинків є насамперед розум, а не сумління, яке ще не прийшло до самосвідомості, а виступає у формі чогось ближче неозначеного. Винятковим явищем, яке яскраво

відбивається на загальному тлі стародавнього світогляду, є софісти, які своєю силою інтелектуальної вищості рекламують права одиниці, неберучи до уваги добро держави.

Аналогічно виглядає ситуація в середніх віках. Християнська громада творить велику державу, найвищий зверхник якої з непохитною певністю видає закони для всіх і вся. Папа може, наприклад, передавати правно поганські землі християнським народам, бо він є ідеальним власником всієї поганської землі. До цієї категорії думок належить також погляд, що для поган не існує міжнародне право, бо вони не можуть скріпити свої слова присягою, отже не здатні укладати договори. Моральні закони мають зобов'язуючу силу тільки для християнської громади, і то не як продукт внутрішнього переживання чи пізнання, а як чужий елемент, що наложений згори авторитетом Церкви.

4. Погляди Макіавеллі

Радикальна зміна в поглядах Середньовіччя настає щойно з виступом Реформації, яка посягнула на старі авторитети і покликувалася на особисті настрої та сумління, як головне джерело моралі. Серед потрясінь, спричинених переходом до нової епохи, на світову арену виступає найбільший теоретик в історії нашої проблеми та геній у негативному сенсі Нікколо Макіавеллі, який перший сформулював клич звільнення держави з-під опіки Церкви. Не можна собі взагалі уявити більшої протилежності, як між політикою середньовічного католицизму та засадами і методами Відродження, які знайшли свій класичний вираз в творі Макіавеллі. З одного боку бачимо цілковите заперечення та відкидання самостійницьких змагань та повне підпорядкування під владу Церкви, як Божої держави, а з другого боку держава є одиноким сувереном, незалежним від законів як християнської, так і міщанської моралі. Це „відродження античного світу", яке вповні виступило у Флоренції, родинному місті Макіавеллі, знайшло своє вираження у підйомі державницьких почувань та зрості цієї поганської та вільної від всякої моралі політики.

Політичний дух Макіавеллі дозріває в часах катастрофи його батьківшини. Особиста втрата, що заторкнула його так само сильно як і загальну справу, скріпила його волю і спонукала віддати всі свої інтелектуальні сили на користь держави. Всі його почуття, цілий його інтерес звернений в одному напрямку, а саме в сторону держави та дослідження її функцій, форм і завдань. На ґрунті наївного егоїзму та прив'язання до родини Медічі зароджуються нові думки про відношення республіки до монархії, завершені Макіавеллі в творі *Discorsi sopra la prima deca de Tito Livio.* Втім, наше захоплення цією новою епохою в історії політики пов'язане з поважними сумнівами, оскільки погляди висказані Макіавеллі на адресу політики та її завдань не відповідають нашим переконанням та суперечать найголовнішим постулатам культури.

Il principe, другий неменш важливий для нас твір Макіавеллі, дає князеві, який хоче зосередити та утримати в своїх

руках велику силу, поради та вказівки, як цей намір втілити в життя. Цей твір мав би бути свого роду катехизмом державної мудрості, бо автор зібрав у ньому все найкраще і наймудріше, що можна було взяти від найуспішніших політиків старих та нових часів. Будучи вченим-дипломатом з широким досвідом, Макіавеллі зібрав у своїй книжці науки, здобутки яких актуальні також і сьогодні. Цей твір є одночасно точним відображенням тогочасної Італії, громадяни якої втратили будь-яку повагу перед законом та його представниками. Макіавеллі пише тут про Італію, що розбита на частини і є об'єктом загарбницьких зазіхань сильніших сусідів.

„Щоб усвідомити значення Мойсея, народ Ізраїля мусив попасти в неволю до єгиптян; щоб зрозуміти духовну велич Кира, перси повинні були зносити ярмо медів; щоб бути гідним Тезевса, афіняни мусіли подолати муки роз'єднання; так само й Італія повинна була пізнати нужду розвалу та беззаконня, щоб оцінити заслуги великого італійського духа: її неволя страшніша за неволю жидів, її утиски тяжчі за страждання персів, її роздрібленість гірша за афінську. Неначе мертва, лежить Італія, чекаючи на Того, що загоїть її рани, хто покладе кінець цим плюндруванням та грабункам в Ломбардії, Неаполі і Тоскані, та принесе їй одуження від усіх тих нещасть, які їй так довго доводиться зносити. Погляньте, як благає вона у Бога прислати того Одного, який би визволив її від жорстокої злочинності варварів та повів за собою".[2] Ця країна, що втягнена в сферу загарбницької політики Іспанії та Франції, стала територією безперервних воєн і заворушень, серед яких відважні та здібні одиниці намагалися за всяку ціну дістати владу і тим самим відіграти роль, яку їм накреслив сам Макіавеллі. У такій ситуації можна зрозуміти, чому це були невідповідні одиниці, які йшли до своєї мети аморальним шляхом безправ'я та беззаконня. Наука Макіавеллі є синтезом сумної дійсності, що відображена у формі теорії.

Вона знаходить свій найвищий вислів у твердженні, що політика не має нічого спільного з етичними нормами про добро і зло, про право і безправ'я, які є необхідні в індивідуальному житті. Князь повинен вживати тільки тих засобів, які можуть втримати його при владі; саме тоді він переконується в тому, що пряма та чесна дорога приведе його скорше до загибелі, ніж до слави, і не

---

[2] Machiavelli, Nicollo, *Discorsi sopra la prima deca de Tito Livio*, Roma 1914, I, стор. 12.

дозволить йому закріпити своє становище. Він не може і не повинен виконувати будь-які ключові умови, якщо відносини, в яких вони були сформовані, радикально змінилися, і якщо його сусіди, а головно суперники, чинять у даному випадку так само. Він не сміє зрікатися нечесних та жорстоких засобів, якщо йдеться про те, щоб швидко і зручно усунути ворогів, перш ніж вони зрозуміють його наміри і будуть готові їх знищити. Він не повинен розраховувати на любов, вдячність та доброту людей – їх страх є найкращою запорукою їх нешкідливості. Очевидно, що не потрібно робити собі ворогів, якщо можна досягнути своєї мети ввічливістю, однак навіть тоді під рукою потрібно мати також й інші аргументи. Визначальним для володаря повинно бути не те, якими люди мають бути, а якими вони є насправді. Оскільки людина є злою і самолюбною від народження, то було б глупістю та короткозорістю уявляти собі, що всі люди є добрі і шляхетні, а відтак намагатися здобути їх прихильність вірністю та добротою. Добродійства володаря підуть в забуття і люди залишуть його в біді, оскільки надія на подальшу вигоду або страх перед наслідками спонукають їх до зради. Тому князь повинен привертати до себе людей за допомогою погамування їх самолюбства; у тих випадках, де це неможливе, їх слід придушувати страхом або цілковитим знищенням. У відповідних ситуаціях можна вдаватися до використання улюблених ідей та думок більшості і не виявляти при цьому власної позиції. Таким чином, у людей складається враження, що князь думає так як широкий загал і поважає думку людей. Іншими словами, володар мусить бути левом, поборюючи силу силою, та лисом, коли йдеться про те, щоб уникнути ворожої хитрості та підступів. Його слова та вчинки повинні лише нагадувати про ці загально признані чесноти, щоб люди жили у хибному переконанні, що його серце таке як у них, і не звертали уваги на те, якщо його деякі вчинки не будуть це підтверджувати.

Таким є ідеал князя-володаря за теорією Макіавеллі. Все те, що тут було висказане у формі нової теорії, знаної пізніше під назвою Макіавеллізму, застосовувалося на практиці ще перед тим, заки писання флорентійця поширилися серед суспільства; але ця сумна практика набуває у нього шляхетнішого характеру і певного виправдання, коли йдеться про залізний закон національної оборони, який знає лише одну ціль: об'єднання та звільнення батьківщини. Не можна ствердити, що Макіавеллі цілковито відкидав поняття будь-якої моралі. Навпаки, він залишається в загальних рамках природної моралі християнства і

зберігає засадничий поділ на добро і зло, поділяючи таким чином з християнством песимізм щодо зіпсутості людського роду. Різниця полягає лише в розумінні моралі і чесноти. За часів Макіавеллі мораль не була загально признаним законом, продуктом релігійних вірувань чи головною засадою політики; вона змінювалася з кожним днем і вимірювалася самим лише успіхом. Макіавеллі не знає такої чесноти, яка б творила добро для самого добра, його чеснота - *virtù* - означає щось більше, а саме здатність відважитись на погані та добрі вчинки. Інакшими словами, етична сфера чесноти *virtù* знаходилась поруч сфери християнської моралі. Гріхи були для першої також аморальними, але вони могли бути відповідно до обставин та потреб продуктом *virtù*. Потреба або *necessità*, це слово, яке в творі Макіавеллі відіграє визначну роль і виправдовує будь-які засоби, якщо той чи інший вчинок здійснюється заради добра батьківщини. „Оборона вітчизни є завжди справою шляхетною, яка не залежить від засобу, що його при цьому вживаємо. Якщо йдеться про добро вітчизни, то будь-які турботи про право чи безправ'я, людяність чи жорстокість, сором чи славу повинні відійти на задній план, зробивши місце для досягнення добра і незалежності батьківщини".[3]

При цьому для нас залишається вічною таємницею те, як Флорентійський секретар міг підібрати для своєї теорії такий невідповідний взірець, яким був Чезаре Борджія з його прагненням досягти остаточного успіху будь-якими методами боротьби... Про політичний успіх можна, однак, говорити щойно тоді, коли те що зроблено триває певний час і компенсує не лише кількість затраченої енергії, але й також цю безоглядність та брутальність щодо свого оточення. Тим часом годі собі уявити щось більш ефемерне за твір Чезаре, який не переживши навіть того, до чого усіма силами прямував, зазнав нещастя та опинився у неволі без відповідної подяки за свої вчинки. Цей конкретний історичний приклад придався би більше як ілюстрація та доказ цілковито протилежного твердження, а саме, що кривдою других далеко не заїдеш.

Однак цілий твір Макіавеллі, а також невдалий вибір практичного прикладу, можна пояснити характером перехідної доби від середньовічного обмеження до повної суб'єктивної свободи сучасного мислення. Живучи у Середньовіччі, Макіавеллі черпав свої інтелектуальні сили з традицій та зв'язків стародавнього

---

[3] *Discorsi*, там же, III, стор. 111.

світу. Його погляд, звернений в сторону стародавнього поганства, був сповнений ностальгічною тугою за виявами могутності, за тою чеснотою – *virtù* -, що пов'язує силу і геройство у грандіозні політичні вчинки. Макіавеллі бачив довкола себе в Італії аналогічні постаті велетів-тиранів, які не були ще завершеними індивідуальностями, і в яких *grandezza del animo i fortezza del corpore*[*] йшли одночасно з найнижчими інстинктами людської душі. Ці постаті захоплювали його та імпонували йому не лише могутністю своєї енергії, геніальністю розуму, мефістофелівською демонічністю вдачі, але й також зацікавленням та опікою наукою і ремеслом. Саме тут, у цьому радісному замилуванні великими та водночас страшними і жорстокими князями – *principi* -, слід шукати головного імпульсу для виникнення твору Макіавеллі.

„Заслугою Макіавеллі назавжди залишиться те, що він поставив державу на власні ноги і звільнив її мораль від Церкви, чітко висловивши думку, що держава – це сила. Окрім цього Макіавеллі лише частково знаходиться на порозі Середньовіччя. Коли він намагається відірвати державу від Церкви та зі сміливістю модерного італійського патріота каже, що римський престол накликав на Італію самі лише нещастя і прокльони, то він все таки не може позбутися переконання, що мораль взагалі може бути церковною. Відокремлюючи державу від Церкви, Макіавеллі тим самим відриває її також від морального закону взагалі. Він стверджує, що держава повина прямувати до зміцнення своєї сили і що таке стремління є добрим, правильним і конечним. Макіавеллі намагається думати як античний чоловік, однак цього він зробити не може, будучи вже християнином. Таким чином, його погляд на свободу політичної моралі залишився дуже часто прихованим і неясним. Втім, ми можемо з впевненістю ствердити, що саме Макіавеллі вперше сформулював думку про те, що держава – це сила і той, хто не визнає цього повинен залишити політику. Саме у цьому й полягає велика заслуга Макіавеллі, яку не смієм забути, знаючи одночасно про глибоку аморальність його науки про державу, в якій взагалі не згадувалося про вживання влади з метою досягнення добра та користі для цілого людства".[4]

Наведені щойно критичні зауваги Трайчке свідчать про те, що цей дослідник теорії Макіавеллі намагався відшукати насамперед позитивні сторони Макіавеллізму. Наш особистий

---

[*] „Велич характера і сила тіла".
[4] Treitschke, *там же*, стор. 90-91.

погляд на відношення політики до моралі є діаметрально протилежним і цим зумовлена наша критична позиція до думок геніального флорентійця, якому вистачає щирості, відвертості та відваги, щоб відкрити перед світом всі засоби і методи, на яких базуються успіхи сучасної політики.

5. Послідовники Макіавеллі

Не думаймо, однак, що лише професійні політики і дипломати дотримуються поглядів, які так щиро і відверто висловив Макіавеллі. Як недивно, але серед його послідовників є чимало визначних філософів та вчених, які перетворили переважну більшість цих порад та вказівок на своє політичне кредо. Наприклад, у Гоббса держава є суверенною і знаходиться над правом і законом, творячи таким чином різницю між добром та злом, між правом та безправ'ям. Оскільки держава як найвища влада є джерелом правних та моральних норм і через це стоїть понад ними, то її вчинки не можуть бути моральними чи аморальними. Так, у своєму творі *Tractatus politicus* Спіноза висловлює наступні думки: „Союз залишається так довго в силі, як довго є важливою причина його заключення, а саме страх перед стратою і надія на зиск; якщо для одної або другої сторони ця причина стає неактуальною, то тоді вона прагне до повної свободи і попередній зв'язок зникає сам по собі. Тим самим кожний державний організм має право порушити існуючий союз, а державі, що так чинить, не можна докоряти тим, що вона діє підступно і віроломно, бо зі страхом і надією відпали теж умови союзу. Окрім цього, союз на майбутнє укладається лише у тому випадку, коли обставини, що його спричинили, тривають довше; якщо вони змінюються, то змінюється також ціле положення і кожна союзна сторона має право дбати про себе і старатися перешкодити, щоб хтось став сильніший за неї. Тому коли якась держава жаліється на те, що її ошукали, то цю скаргу вона повинна спрямувати на адресу своєї власної глупоти, довіривши свою долю в чужі руки, для яких найвищим законом є власне добро".[5]

У цьому контексті можна також згадати Гегеля і його відношення до цієї проблеми. Беручи до уваги літературу з цієї ділянки, можемо переконатися, що думки Макіавеллі живуть по сьогоднішний день, часом навіть й у незміненому вигляді. Хоч публіцистика майже одноголосно „прокляла" італійського атеїста

[5] *Tractatus politicus*, 3, § 14.

та його „євангеліє політичної мудрості", хоч кожний старається уникати такої ситуації, в якій би він був приневолений покликуватися на нього як на свій авторитет, то усе ж саме на методах Макіавеллі базуються не лише дипломатичні успіхи італійських тиранів, але й також повстання і зріст впливових європейських чинників.

Загалом же й політика XX ст. абсолютно не відрізняється як на теорії, так і на практиці від політики доби Відродження, а оптимізм деяких авторів у твердженні, що поведінка політиків суттєво змінилася на краще, можна розглядати як неоправданий самообман. Я глибоко переконаний у тому, що *mutatis mutandis* завжди маємо справу зі станом, який можна охарактеризувати латинським висловом *homo homini lupus*.* На доказ уявного прогресу у шляхетності моральних почуттів людства можна навести різницю у способах ведення війни тепер та колись, особливо у тому відношенні, що стосується до поранених, жінок, дітей і т. д. Однак якраз Перша світова війна і ті соціальні та національні катаклізми, що пішли слідом за нею, наочно ілюструють, що цей процес відбувається хіба-що в зворотньому напрямку. Можна б навести тисячі прикладів, з яких недвозначно виходить, що це первісне і дике прагнення людини до безоглядного нищення усього задля вдоволення власних інстинктів, не лише не втратив своєї сили, але в найліпшому разі не змінився. Коли часом у нас повстає враження, неначе сучасна т. зв. культурна людина поводиться делікатніше у вище згаданих випадках, то це є наслідком того, що сучасній людині, занадто здегенерованій цивілізацією, не стає ані сил, ані нервів на екстравагантність середньовічних лицарів.

Однак, про це поговоримо згодом, а зараз займемося літературою, яка в цілому ряді наукових праць намагається дати ідеальне підгрунття методам і змаганням політики. Розглянемо лише найвизначніших представників цього напрямку, яким присвятимо кілька роз'яснюючих зауваг.

Дуже проста, а тим самим і популярна розв'язка питання щодо взаємного відношення політики і моралі, міститься у твердженні, що ціла проблема має лише фіктивний, а не дійсний характер. Політиці мораль ні до чого, оскільки етичні норми застосовуються у взаєминах між людьми, а не державами. Коли йдеться про поняття моралі, то ми не повинні відносити його до сфери, яка не має нічого спільного з індивідуальними обов'язками

---

* Людина людині вовк.

і вчинками. З боку моралі це було б порушенням границь власної компетенції, а також браком усвідомлення власних завдань, якщо би вона хотіла поширити свої мірила і свою оцінку також ще й на політичне життя. Політика може бути правильна або неправильна, доцільна або недоцільна, короткозора або далекозора, енергійна або слаба, але вона не може бути добра чи погана в моральному сенсі. Бо вона займає проміжне становище, що веде до цілі, яка не залежить від волі політика, а є накинута йому фактами і обставинами. В таких речах як політика, де тільки дійсність відіграє головну роль, а одинокою нормою є закон причиновості, не можна вживати моральної термінології, так само як не можна цього робити у фізиці або в геометрії. Аморальність якогось союзу це таке саме безглуздя, як аморальність маґнетизму або законів про релятивність руху. Тому політику можемо оцінювати тільки з боку її доцільності і здібності.

Такий погляд на нашу проблему є властиво її запереченням, тому він не заслуговує на глибшу увагу. Однак, окрім цього ми спробуємо дослідити деякі слабі сторони цієї концепції, які відразу стають помітними. В першу чергу виринає психологічна складність, що та сама одиниця, тобто приватна особа, знаходиться під впливом етичних норм, які повинна і мусить шанувати, однак як політик, як заступник держави, може поставити себе вище усіляких законів моралі. Таким чином цілий конфлікт між етикою та політикою переноситься у моральну свідомість одиниці, яка знаходиться у дуже скрутній ситуації і неначе хамелеон, мусить раз у раз перетворюватися чи у дипломата, чи знову у приватну особу і лише після цього нормувати свої вчинки. Доволі сумним виглядав би авторитет моралі, якщо б вона була змушена обмежувати свої норми і постулати та поступитися вищій інстанції, якою в цьому випадку може бути держава, нація або батьківщина. Окрім цих аргументів для нас ще залишається цілковито незрозумілим явище, що за допомогою цієї проголошеної незалежності політики від етики, кожне політичне насильство шукає собі аргументу, який би виправдовував його перед моральною свідомістю світа. Будь-яке безправ'я, що спирається тільки на грубій перемозі сильнішого трактується загальними формулами на зразок „права держави" чи „права нації", які своєю високою вартістю повинні санкціонувати справи дуже сумнівного, етичного характеру.

Іншою формою виправдовування політики і насильства є теорія росту. Зріст це велика річ, це не штучне та закладене в природі явище, для якого кожний засіб мусить бути добрим.

Власним зростом та розвитком кожна держава хоче виправдати свою експансивну політику, забуваючи однак цілковито про те, що само поняття росту не являє собою ще жодної моральної цінності. Паразит теж росте і робить це зазвичай дуже швидко, однак нікому не прийде на думку твердити, що його ріст є справою корисною та відповідною. При цьому дуже часто забуваємо, що держава, яка хоче оправдати свою поведінку за допомогою цієї теорії, не існує на землі сама, а має сусідів, які також зростають та розвиваються, дотримуючись тих самих принципів. Одночасний розвиток більшості держав призведе їх неминуче до конфлікту інтересів, який виникне, якщо кожна держава керуватиметься лише мотивом росту.

Дуже часто теорія росту виступає також і у іншому вигляді, який так само спирається на біологічному процесі, тобто боротьбі молодості зі старістю. Народи і держави, що інтенсивно ростуть і розвиваються мають у цьому певне виправдання своїх сумнівних експериментів, пов'язаних з швидким поширенням їхньої влади. За молодими – майбутнє, старі ж мусять або добровільно уступити, або будуть до цього змушені. Слід зауважити, що у даному випадку поняття молодості не є явищем позитивним, бо у ній криється можливість нового індивідуального життя, але яким воно буде, чи воно спричиниться до збільшення культурних та моральних цінностей, чи навпаки до їх знищення, цього ніхто наперед сказати не може. Саме тому важко встановити, який елемент, молодість чи старість, має більшу вартість. У своїй боротьбі з містом Картаґо Рим, наприклад, був представником молодості, тоді як його суперник репрезентував старість. Відкритим, однак, залишається питання, що принесло б більше користі загальному розвитку європейської культури, перемога Риму чи міста Картаґо, яке поєднувало у собі не лише грецьку, але й східну культуру.

Коли переглянемо ці епізодично накреслені моменти, то прийдемо до висновку, що за важливим фактором росту, для якого не може бути ніяких перешкод, криється в дійсності щось зовсім інше, а саме безмежний егоїзм даної держави чи нації, яка рекламує ці права, але лише для себе. У цьому розумінні цей принцип росту зводиться до ролі звичайного засобу для досягнення кінцевої мети, якою є поширення та закріплення власної влади і сили. Іншими словами прагнення політики, яка хоче звільнитися від моралі, до вищих інтересів росту нації це ніщо інше, як прикрашення гарними словами власного егоїзму та могутності. При цьому не треба забувати, що змагаючись за

владу, поодинокі держави намагаються штучно підтримувати свій зріст, щоб мати з одного боку наглядну причину для поширення сфери власних інтересів, а з другого боку забезпечити себе „людським матеріалом", що так потрібний на випадок збройного конфлікту. Відтак, замість того, щоб дбати про покращення життєвих умов даної держави, що тягне за собою певний зріст культури, вся увага владних структур зосереджена на тому, щоб наздогнати і перегнати свого сусіда в питаннях зросту і знайти у цьому виправдання своїх власних імперіалістичних забаганок.

Іншою відмінністю цього хибного відношення між політикою та етикою є розрізнення двох видів моралі, а саме моралі індивідуальної, яка існує у приватному співжитті одиниць, і державної моралі, яка виправдовує будь-які засоби та інструменти для досягнення вищої, тобто державної мети. Цей напрям можемо віднайти у філософії Гегеля, який у своїй системі розрізняє приватну та державну мораль. Однак, коли позиція Геґеля знаходить своє підтвердження в його власній метафізиці, то його наступники заперечують будь-яку метафізику, надаючи цій концепції менш глибокої основи. „Тут, - пише Трайчке -, слід розмежовувати між публічною та приватною мораллю. Порядок різних обов'язків має бути для держави відмінним від того, що існує для кожної окремої людини. Найвищим законом для кожної держави є бажання зберегти своє провідне становище і це для неї цілком моральним".[6] Мобілізація народних сил є безперечно моральним ділом, а тому прагнення досягти перемоги на війні носить моральний характер. Це бажання є безсумнівно етичним і тому для його задоволення держава може вдаватися до найрізноманітніших способів, які здатні гарантувати успіх.

Цю програму можна представити у дещо відмінному світлі, однак ця нова форма не буде суттєво відрізнятися від попередньої. Держава може вживати для досягнення своєї мети будь-яких можливих засобів, невтрачаючи при цьому характеру моральності. Інакшими словами ціль виправдовує засоби, якщо цією ціллю є не особистий виграш, а загальне добро, добро держави. Якщо детально розглянути теорію змісту історичних подій, то можна зауважити, що світова справедливість керується у своїх дуже часто незрозумілих людському інтелектові процесах принципом єзуїтів. Ціла світова історія це практичне застосування цього принципу, яким виправдовуються найжорстокіші засоби насильства. Перша світова війна навчила нас серйозно

---

[6] Treitschke, *там же*, стор. 100-101.

сприймати ці безперечно негативні засоби, якими послуговується політика у своєму прагненні до влади. Так, багато сповнених співчуттям людей захоплюються переможцем на полі битви, цілком забуваючи, що цього успіху досягнено дорогою ціною, а саме життям осіб, що полягли за цю перемогу.

Відтак, одиниця, яка у приватному житті відзначається абсолютною чесністю, погоджується у політичній діяльності на різні вчинки, які стоять у діаметрально-протилежному відношенні до її моральних поглядів в буденному житті. Для прикладу можемо навести особу міністра Кавура, надзвичайно заслуженого чоловіка для відродження Італії, який для досягнення наміченої цілі вживав таких засобів, що сам сумнівався в тому, чи його ще можна зарахувати до чесних людей. Через страхіття війни ми мали б набути більшого розуміння того, що в політичній діяльності, яка претендує на успіх, не можна оцінювати засоби з морального боку, а лише з боку їх доцільності. Теоретично можна полемізувати над тим, чи етично вдаватися в політиці до брехні та хитрощів, однак практично легко навести багато прикладів з стародавньої та новітньої історії людства, де подібні способи привели до прекрасних успіхів.

Ще у XVIII ст. Кант сформулював у своїй етиці максиму про те, що одиницю не можна використовувати як засіб для досягнення своєї мети, бо саме вона втілює собою цю остаточну ціль. Цей загальний постулат Канта цілком спокійно нехтується, коли мова йде про політику: тоді безцеремонно можна усунути навіть тих людей, які принесли великі користі суспільній спільноті, бо їх жертви вимагають загальні інтереси. Відповідно до громадської думки, політика дотримується погляду, що індивідуум існує для держави, а одиниця для збірної групи. В цьому значенні проводиться також політику збільшення населення, що є в дійсності засобом зміцнення мілітаризму, а не таких цінностей як досконалість родинного життя чи моральне значення материнства. У цьому питанні держава, а також загальна думка людей, ґрунтується на поглядах натуралізму, який застосовує принцип органічного світу в межах людства і вважає одиницю засобом збереження й зміцнення породи.

Ціла аргументація, яка, як ми бачили, розпадається на кілька пунктів, знаходить своє завершення в наступному дуже характерному твердженні: „Певна безпринциповість належить до ведення політики. Хто не поступається принципами, яких він завжди дотримується, той може очолювати опозицію, але не керувати державою. Від держави не можна вимагати цілком

чистих, ідеальних засобів, бажаючи їй подальшого процвітання".[7] Найкращим терміном для означення цієї теорії може бути поняття етичного реалізму у політиці. Політика, яка хоче бути успішною, не може зважати на ідеали, які є придатними для моральних проповідей, але стоять на заваді у боротьбі за матеріальний добробут.

Вище я навів різні докази на підтвердження теорії про існування подвійної моралі, які спробую тепер критично розглянути. Головне джерело для суттєвого поширення науки про подвійну мораль полягає в хибності погляду на те, що т. зв. приватна чи індивідуальна мораль не придатна для використання державами чи націями. Всупереч цьому твердженню нам потрібно зовсім виразно підкреслити факт, який відомий вже від часів Канта, а саме, що поняття індивідуальної моралі взагалі насправді не існує. За Кантом, мораль є законністю хотіння. Тому її слід розглядати як явище соціальне, яке підводить бажання одиниці під загально важливі закони і тим самим пов'язує її з загалом інших людей. Мораль є загальним законом хотіння, який кожна одиниця відчуває самостійно. Таким чином Кант утворює зв'язок між одиницею та соціальною групою і його закон зобов'язує як одну, так і другу сторону до цілковитої покори. Від цієї моралі не можна також звільняти й державу, яка зобов'язує кожну окремо взяту людину, а значить і політика, сумління якого не може бути відмінним від сумління будь-якої приватної особи. Різниця між державною та приватною мораллю полягає лише у тому, що загальні інтереси завжди передують інтересам приватним, а відтак мають право вимагати в людини затрачення більшої енергії на своє втілення. Утім, це відмінне становище ще не означає, що загальні інтереси можуть перетворити аморальний вчинок на його протилежність. Окрім цього, якби наука про різницю між приватною і державною мораллю мала дійсно певну основу, то тоді хибним було б твердження, що держава є засобом досягнення щораз більшої свободи і моралі, проголошене ще у часи Арістотеля. У такому випадку ми мали б розглядати державу як перешкоду на шляху до досягнення моральної досконалості і визнати те, що людина не може бути вповні моральною, будучи громадянином чи представником держави. Подібне *reductio ad absurdum* наглядно ілюструє слабку сторону цієї теорії.

---

[7] Baumgarten, Otto, *Politik und Moral*, Tübingen 1918, стор. 136-137.

Девіз, що ціль виправдовує засоби, застосовується не лише в політиці, а тому відіграє також важливу роль у кожній системі етики. Доволі часто траплялися випадки (політичні атентати), в яких шляхетна ціль в розумінні виконавця даного вчинку мала виправдовувати нешляхетність засобів. Зрозуміло, що такий принцип не має виправдання, однак навіть насильне усунення шкідливої одиниці може мати корисні наслідки, якщо дивитися на це з точки зору історичної перспективи. Загалом же слід зауважити, що подібні методи боротьби нікому ще не принесли тривалої користі, а навпаки ставали загальним лихом, яке призводило до культурного занепаду, стану, який Гоббс характеризує як *bellum omnium contra omnes*.*

Втім, якщо брати до уваги зовнішню форму цього девізу, то з ним можна навіть погодитися, але робити це варто з певним застереженням та відповідною інтерпретацією. Отож, ми погоджуємося, що „ціль виправдовує засоби", але лише у тому випадку, коли під нею розуміти найвищу ціль, найвище добро, певний етичний ідеал, а саме загальний розвиток культури. Виходячи з такої постановки проблеми, кожен розумітиме, що до цієї шляхетної мети можуть вести тільки чисті, шляхетні засоби. Саме у такий спосіб наведений вище принцип втрачає свій неетичний характер та стає безпечним і корисним для цілого людства.

Деякі автори, наприклад Баумґартен, подають нам цілий ряд фактів, які мали б вказувати на те, що за допомогою аморальних засобів було досягнено результатів, які на думку автора мають тривалу, позитивну вартість. Однак, на мою думку, ця тривалість виявилася проблематичною й такою, про яку не можемо об'єктивно судити з огляду на недалеке часове відділення від наслідків неетичних методів. Перша світова війна була, наприклад, доказом того, що політика імперської Росії та дипломатичні успіхи канцлера Бісмарка, на які покликується Баумґартен, не виявили належної тривалості на фоні подальших історичних подій.

Отож, надзвичайно важливим для держави є момент зростання загального морального рівня громадян, тоді як моральний занепад суспільства загрожує розвалом держави. Зростання етичної свідомості належить до сфери її безпосередніх інтересів і є conditio sine qua non її подальшого існування. Однак як держава може вимагати від своїх поодиноких громадян

---

* Війна всіх проти всіх.

високого почуття моральної культури, коли вона сама у своєму зовнішньому і внутрішньому житті вважає етичні закони зайвими у сенсі *quantité négligeable*? Наслідком переваги Макіавеллізму в політиці є занепад т. зв. приватної чи індивідуальної моралі, який призводить до загального занепаду культури.

Форма взаємного відношення етики і політики та її розгляд є продовженням та відповідним розробленням твердження Макіавеллі, що держава – це сила. Єдиним обов'язком і кінцевою метою кожної держави є збереження цієї сили. Бо сила, як каже Карляйль, є правом, за яким слідує мораль. Цілий зміст буття полягає в тому, щоб панувала сила, бо дужа людина завдячує своїм становищем перемозі в боротьбі за існування, а боротьба це важливий фактор, що утворює різноманітні цінності. Тим самим все, що є дужчим, є одночасно й кращим. Перемога сили (не насильства) прирівнюється до вдосконалення буття. Таким чином існує зв'язок між силою та мораллю, між силою та моральними обов'язками. Єдиною політикою, що призводить до досягнення перемоги є політика сили, яка, не рахуючись з нормами звичайної моралі, витворює своєрідну мораль, мораль сили (*Machtmoral*). У цьому випадку сила не заперечує моралі, а проблему суперечності між політикою та етикою розв'язує методом політичної сили, для якої головним законом є твердження, що сила це право і мораль одночасно. Одиноким обов'язком держави є втримання цієї сили та влади і тому все, що цьому обов'язку служить, має характер моральності.

6. Хибне розуміння сутності моралі та політики

Висловлюючи власну думку щодо останнього погляду на нашу проблему, хочемо перш за все погодитися з тим, що збереження власного існування є і повинно бути найвищим обов'язком держави та її представників, однак не може утотожнюватися з поширенням власної сили та могутності. Так само й політика, яка стоїть на службі у сили та влади, не може бути названа ані святою, ані моральною, бо тоді вона є насправді апологією імперіалізму, з яким мораль не має нічого спільного.

З теоретичного боку всі дотеперішні погляди, які ми тут з'ясували, мають лише одну спільну ваду, а саме фальшиве розуміння самої сутності моралі та політики. Це хибне розуміння проявляється у тому, що моральними або неморальними вважаються людські вчинки. Тим часом вчинок не може бути предметом моральної оцінки, на відміну від його відношення до волі суб'єкту, до мотивів, які кермували даною одиницею при його виконанні. Вистарчить пригадати, що навіть таку річ, як вбивство людини, не можна вважати абсолютно злою, бо обставини можуть скластися так, що убивство людини набуде характеру позитивного вчинку. Отож, моральна оцінка людських вчинків стає неможливою, якщо не брати до уваги їх мотиви. Так, у випадках, де одні люди свідомо впливають на інших, є оправданим питання, з яких мотивів вони це роблять, і яке бажання керує ними при тих або інших проявах їх діяльності. Тому не розуміємо, чому політика мала б тут чинити інакше, якщо вона є насправді певною формою впливу людей на людей, або одиниці (політика чи дипломата) на більшу кількість людей, уособленням яких є певні групи, партії чи народи? У цьому контексті можна говорити лише про якісну різницю, оскільки відносини між поодинокими людьми будуть напевне менш скомпліковані, аніж взаємне відношення поодиноких груп. Очевидно, що у випадку, коли йдеться про групи, народи, держави, не завжди буде так легко ствердити, які компоненти зумовили даний вчинок, і тому не легко знайти відповідний для цього моральний масштаб. Але що таке мірило існує, що в кожному випадку моральний суд є не лише можливий,

але навіть конечний, у цьому напевне ніхто не може і не буде сумніватися.

7. Політика підпорядковується моралі

Дотепер ми представили дійсний стан нашої проблеми у її різноманітних відтінках, а відтак ствердили, яким не повинне бути відношення політики до моралі. Тепер нам залишається лише показати, яким воно повинно бути, тобто як ми уявляємо собі розв'язання цього нелегкого питання. На противагу проголошених ідей про те, що етика і політика є між собою рівнорядні і від себе незалежні, хочемо рішуче ствердити, що в кожному випадку, завжди і всюди політика підпорядковується моралі. І навіть, якби цілий світ дотримувався інакших поглядів, таке твердження є для нас аксіомою, від якої не думаємо відступити ані на крок. У кожній сфері людської діяльності, чи людина працює фізично, чи інтелектуально, чи зносить тяжкі труди для власного добра, чи для добра родини або цілої нації, чи бореться вона зі зброєю в руках за краще майбутнє своєї батьківщини, завжди і всюди її діяльність підлягає моральному осудові. Моральна оцінка стає необхідним компонентом всяких проявів життя, якщо ми хочемо залишитися в межах культури. Тому і нашою метою не може бути стан людства, в якому політика існувала би побіч етики, як незалежний від неї фактор. Цілком навпаки ми прагнемо, щоб політика стала моральною, і робимо це не через вплив, який етика має в останні часи на соціальне життя, а з глибокого переконання, що поступ культури можливий тільки тоді, коли всі прояви людської діяльності спиратимуться на цій твердій основі, якою є мораль. Отож, у цьому полягає мій власний погляд на проблему етики і політики.

Нашим найвищим добром, остаточною метою, до якої кожний повинен прагнути, є загальний розвиток культури, а культура завжди була, є і буде математичною функцією, для якої змінною є насамперед етична свідомість народу. Ні мистецтво, ні наука не є факторами, які визначають рівень культури даної епохи. Вони можуть розвиватися, процвітати і поширювати свій вплив і значення, небазуючись на критеріях моралі. В історії людства були випадки, коли ці дисципліни успішно розвивалися в часах цілковитого морального занепаду того чи іншого народу. У всесвітній історії були періоди, коли пером чи долотом створено

грандіозні пам'ятники літератури й мистецтва, однак це не стояло на перешкоді розвитку тих епох, де вбивства і грабунки вважалися як не нормальним, то щонайменше буденним явищем. Наука і мистецтво знаходять дуже часто своїх визначних представників, які, однак, з моральної точки зору не представляють собою майже ніякої вартості. Мистецтво й наука не є мірилом культури даного народу, ним є лише етичний вплив, який вони мають на широкі маси, на їх спосіб мислення, дає їм щойно ознаку правдиво-культурних цінностей.

Тому, коли розглядаємо культурне життя, мусимо звертати увагу на моральність даної спільноти і навпаки, там де зустрічаємося з високими етичними ідеалами, також будемо мати справу зі справжньою культурою. Як бачимо, культура і мораль знаходяться у тісному зв'язку між собою і перша не може обійтися без другої. Утім, до нагромадження культурних цінностей прямує не лише одиниця, а насамперед колектив, держава. Тому, коли держава має сповнити своє найвище завдання, то мусить посилатися на етичну свідомість, а її представники, політики, повинні керуватися моральними законами в тій самій мірі як і приватна особа. Дехто, однак, може зауважити, що сучасна політика взагалі не бере до уваги закони моралі, в той час як культура постійно розвивається. Якщо розглянемо теоретичні дисципліни, наприклад, техніку чи мистецтво, то побачимо невтомну працю, яка є найкращою запорукою культурного розвитку. На це може бути лише одна відповідь, а саме, що у даному випадку йдеться про неправильне вживання відмінних між собою понять; сьогодні можемо говорити лише про поступ цивілізації, а не культури, яка не робить видимого поступу вперед. Для кращого розуміння цього твердження спробуємо показати різницю між цивілізацією та культурою, які репрезентують абсолютно відмінне відношення людини до природи.

8. Різниця між культурою і цивілізацією

Суть і значення цивілізації полягають головно у тому, що людина, немов той Прометей, прикована до законів природи, і усвідомлюючи свою повну залежність від них, старається силою волі та інтелекту скинути з себе ці окови і перейти до влади над елементом, що був до тепер її гнобителем.[8] Змагання за опанування природи – це *signum* кожної цивілізації, а її початок – це стан роздвоєння між суб'єктом та об'єктом, між людиною та оточуючим її світом, роздвоєння, яке поступово перетворюється на ворожнечу. Мрії кожної цивілізованої одиниці обертаються лише навколо того, щоб опанувати ці таємні сили природи, під позитивним чи шкідливим впливом яких знаходиться примітивна людина. А оскільки опанування силами природи немислиме без відповідного знання її законів, то сила цивілізації проявляється не лише в технічній практиці і не лише в тому, щоб пізнати силу водяної пари чи електрики і як слід її використати, але й також в теоретичних дослідженнях найпростіших явищ природи. Теоретик, який розкладає різноманітні явища феноменального світу на поодинокі елементи і виявляє їх певну схожість, так само прагне опанувати природою. І тут справа не в тому, що теорія дає солідну основу практиці, а швидше у тому, що головна вага лежить в самому жесті, в психічній диспозиції теоретика, який звертається до природи, щоб віднайти її найбільшу таємницю на випадок можливого конфлікту з нею.

У випадку цивілізації перед людиною стоїть зовнішний світ, тверда невмолима сила, якій він більше не хоче коритися, а відтак намагається заволодіти. Таке прагнення людини до влади є, однак, односторонньо спрямованим відношенням, яке полягає на піднесенні одного та одночасному приниженні другого контрагента. Тому з цим відношенням людини до оточуючого світу завжди тісно пов'язана ворожнеча, яка з часом набирає такої сили, що переходить у боротьбу за життя і смерть. Це змагання набирає специфічного забарвлення через те, що людина трактує будь-який опір природи у статусі ворожого для себе акту і

[8] Ewald, O., „Kultur und Technik", *Logos*, III, стор. 275.

тому вважає своїм обов'язком подолати цей опір задля збереження власної гідності. В цьому теоретичному і практичному суперництві з силами природи людина знаходиться перед альтернативою перемоги та поразки і ця остання обставина вимагає від неї інвестиції всіх своїх сил. Такий прогрес людського розуму, який обчислює, обмірковує і зважує всі можливості, а також оцінює сили противника, це щось, що нагадує нам стратегічний план. І тому кожний дослідник природи, а також винахідник, має в собі щось з ореолу Цезаря. Ця магічна сила, демонія спрямованого до влади хотіння, виступає як в теоретика, так і у практика, виявляючи себе в різних формах.

Техніка і науковий досвід ще не означають найвищого ступеня людської творчості, як це виходить з вище наведеного прикладу. Подібно до того, як цивілізація відмежовує себе від первісного природного стану людства, так само вона відрізняється від культури найвищої стадії розвитку людського духа. І хоч наукові досліди невпинно просуваються вперед, а цивілізація здобуває для себе чимраз нові царини, вона все-таки не в силі вповні вдоволити потреби людської душі.

Значення культури полягає в тому, що вона звільняє людину від почуття відчуження і підносить її до нової злуки з всесвітом. Людина більше не почуває себе невеличкою нікчемною частиною природи, як це робив первісний чоловік. Вона почуває себе пов'язаною з оточуючим світом і має у собі відчуття єдності та глибокого розуміння природи, яке може зрости до інтенсивності афекту. В людині пробуджується усвідомлення того, що всесвіт – це не випадковий конгломерат без внутрішнього зв'язку, це не хаос поодиноких явищ, а індивідуальність, до якої одиниця повинна поставити себе у певне, точно означене відношення.

Я ще раз нагадую, що цивілізацію нам слід розуміти як sub specie сили, перемоги. Тим самим цивілізація виключає весь світ почувань, будь-який емоціональний елемент у відношенні до оточуючих нас предметів, над якими вона хоче панувати. Цивілізація виключає тим самим всяку ідею любові, бо кожна любов характерна тим, що розраховує на вартість, а не на силу. Окрім цього кожна любов базується на взаємності. Бо чоловіка, якого я дійсно правдиво люблю, я не принижую, щоб над ним панувати, бо це було б обезцінненням його вартості, а через це ще й приниженням моєї власної особи. Ця відворотність взаємин сягає дальше поза межі чисто-людських відносин, а відтак також відноситься і до природи. Якщо хтось справді любить природу, то

не буде випробовувати на ній своїх сил і не почуватиметься невільником в її обіймах. Культурна людина відноситься до природи як до свого друга, ідентифікуючи себе з нею та з усім тим, що видавалося їй дотепер чужим, таємничим чи навіть ворожим. Почуття любові, яке пов'язує людину наразі з усім живим, переноситься з часом на ціле буття.

Тут мусимо ще наголосити на моменті особистого забезпечення, який найкраще відрізняє цивілізацію від культури. Чим довше ми прямуємо до панування, до влади над природою, тим довше маємо своїм суперником силу, якої не переможемо за винятком найбільших винаходів та успіхів на полі теорії і практики. Нема такої світової формули для науки і техніки, яка б містила у собі всі тайни природи. В прагненні до влади не може бути такого моменту, який би дозволяв володарю спокійно спочити на лаврах. Навіть якщо комусь пощастить так заволодіти іншим, що він, знаючи його психічну структуру, зуміє маніпулювати його почуттями, то навіть у такому випадку він не може бути до кінця певним за своє становище переможця. Бо часом зовсім спонтанно виринають нові душевні сили, які нівечать попередній авторитет і звільняють дану одиницю від чужого впливу. Саме у такому стані знаходиться цивілізація. Отож, людська цивілізація не є певна за свої успіхи, бо будь-якого моменту можуть виринути обставини, які цю впевненість докорінно зруйнують. Усе розвиватиметься, однак, по-іншому, якщо ми підемо культурним шляхом і наше ставлення до світу базуватимемо не на силі, а на почуттях любові до цілого буття, на почуттях єдності з природою і на розумінні її процесів. Тоді особисті невдачі, нещастя і навіть смерть повстануть перед нами у зовсім інакшому світлі. Індивідуальні болі, які є дуже часто катастрофою для особистого життя, виглядають *sub specie aeternitatis* хвилевими феноменами, які є конче потрібні для нормального функціонування цього безконечного організму, а саме космосу.

У взаємовідношенні колективних організмів, для якого політика є зовнішнім вираженням, завжди повторюються ті самі моменти, які характеризують відношення людини до природи. В обох випадках ми бачимо ті самі шляхи та засоби, які ведуть до підпорядкування собі другої індивідуальності. Так як цивілізація іде шляхом внутрішнього чи зовнішнього насильства до опанування природи, так само теперішня політика прямує, спираючись на методи висказані Макіавеллі, до цієї ж самої мети супроти власного оточення. Політики мають на меті знайти

відповідні шляхи та засоби, які дали б їхній державі, партії чи групі якнайбільше влади. Німб Цезарів чи Наполеонів та прагнення до влади і її демонія є спільними рисами, які характеризують політика, відданого своїй соціальній групі тілом і душею.

Але шлях цивілізації не є єдиною дорогою до розуміння явищ природи, а стремління до влади і панування над оточуючим світом – це лише одне завдання людини. Побіч цих форм залишається ще інший спосіб співжиття з природою, опертий на взаємному відношенні, на любові до всього існуючого, спосіб, на якому базується справжня культура. Так само й в політиці існують також інші способи, для яких не насильство є засобом влади, а щирість, взаємне довір'я, почуття справедливості та розуміння не лише власних, але й чужих потреб. Коли політика вживатиме для досягнення власних інтересів щирість, відвертість, справедливість та взаємодопомогу, коли вона відноситиметься до суперника як до друга, тоді щезнуть всякі кордони між державними організмами, щезне цей дуалізм між суб'єктом та об'єктом, а на його місце прийде дружнє відношення, сперте на загальному довір'ї, та всі будуть почувати себе дітьми одної великої сімії – людства. У такому випадку наша проблема взаємного відношення етики і політики знайде свою розв'язку в повному підпорядкуванні законам моралі не лише індивідуальних, але й державних організмів.

9. Політика побудована на силі

Окрім цього слід також звернути увагу на той момент, який ми згадали під час розгляду різниці між культурою та цивілізацією, а саме момент власної безпеки. Те що ми сказали про цивілізацію, що вона ніколи не може бути певна своїх успіхів, можна також сказати про політику, яка базується виключно на силі. Бо сила, влада, це відношення одностороннє, для якого душа та психіка підлеглого завжди залишаються таємницею. І якщо політика спирається лише на силу, на перемогу сильнішого над слабшим, то вона не збереже своїх успіхів надовго. Усе виглядатиме по-іншому, коли співжиття народів чи держав спиратиметься на взаємному довір'ї, щирості й бажанні при потребі допомогти один одному. В такому випадку не було б небезпеки, що здобута влада може вислизнути з рук володаря і обернутися проти нього. У першому випадку ніхто не має гарантії, що могутність держави, здобута великими жертвами залишиться такою, як не на все, то на довший час. Навпаки історія вчить нас, що чим більшою є могутність даного державного організму, тим менше триває її перехідний характер, якщо сила є одиноким фактором, на якому вона базується. Тому навіть серед теперішних обставин обов'язком політики є подбати про те, щоб землі здобуті зброєю, а значить насильно, найменше відчували цю силу і служили даній державі. Цілком інакшим був би образ Європи, якби у конкуренції держав елемент сили було замінено іншими факторами, наприклад, культурним рівнем, економічним станом, добробутом і т. п. Тоді нації приходили б до переконання, що їм з різних причин важко існувати самостійно, а отже необхідно приєднуватися до інших держав з метою мирного співжиття. Такий набуток, що є випливом доброї волі, мав би мати характер довготривалості і не став би причиною жодних конфліктів. Однак подібне стане можливим щойно тоді, коли радикально зміниться метод цілої політики, коли вона піде шляхом культури, а не цивілізації.

Як легко і притому корисно розв'язуються з цієї точки зору різні „дратівливі" політичні справи, покаже наступний приклад, а саме відношення цивілізованих народів Європи до т. зв.

некультурних або диких народів. Очевидна річ, що кожна держава має право забезпечувати для власного промислу нові ринки збуту. Цього нікому заборонити не можна і цей факт не стоїть в конфлікті з приписами моралі. Але пригляньмося до методів, які ведуть до цієї мети. Держава, яка за допомогою зброї займає чужу країну, скажімо в Африці, вважає первісних мешкаців цих країв стадом худоби, яке не має ніяких прав і може бути використаним та знищеним при потребі. Така політика називається колоніальною.

При цьому цілковито забувається, що ті природні права, які ми рекламуємо для нас, притаманні також т. зв. диким народам: їхнє життя, приватна власність та релігія повинні шануватися на рівні з нашими власним здоров'ям та маєтком. Однак, наспрадді. подібно як в Середновіччі, в цих країнах руйнується право приватної власності, нехтується життям місцевого населення, а цілий процес неповаги ефемістично окреслюється поступом культури серед диких, нецивілізованих народів. Відтак, повстає велике питання, у кого культура була вища, чи у цього населення, що віками перебувало на своїй землі, чи у т. зв „носіїв культури", які ці землі загарбали силою? Бо культури не міряється кількістю винаходів, досконалістю комунікаційннх засобів, висотою технічного розвитку, а лише розумінням процесів природи та власної приналежності до навколишнього світу. Саме у цьому розумінні в одній селянській хаті римської Кампанії або нашої Гуцульщини можна знайти безперечно більше культури, ніж у будь-якому модерному місті Америки.

Тому учасники колонізаційних експедицій європейських держав повинні були бути свідомі того, що хоч культура, з якою вони зустрічаються, їм чужа, то це ще не означає, що вона є нижчою або взагалі безвартісною. Якщо навіть припустити, що ці т. зв. дикі народи не мають власної культури, то це ще не причина для того, щоб сіяти між ними вогонь і смерть; колонізатори не повинні забувати, що вони порушують чужі права, вмішуються у чужі справи, прагнучи поширити власну культуру, яку можна, однак, поширювати відповідними для цього засобами, а саме любов'ю, відвертістю, гуманністю та справедливістю.

Виразні сліди фальшивого розуміння політичного післанництва знаходимо також в програмі Вілсона, яка домагається державної самостійності лише для культурних

народів.* Та вже на підставі вище сказаного можна здогадатися, що поняття культури і культурного народу не є для всіх однозначними. Деякі плутають культуру з цивілізацією, одні вважають культурним ділом те, другі щось інше, а відтак, культурними вважають себе дуже часто народи, які на цю назву, або дуже мало, або зовсім не заслуговують. Чітку межу, яка б розмежовувала культурні нації від некультурних, важко провести, бо тут маємо справу з безперервним процесом, який заперечує даний поділ. Тому сьогоденню та сучасній політиці більше відповідало б, якби державна незалежність була признана народам, що мали силу здобути її для себе зі зброєю в руках.

* Це так зв. „14 Пунктів", що служили при Версальському мирі та визначили європейську дійсність після Першої світової війни.

10. Заключення

На завершення нам треба відповісти також на можливий закид у тому, що наша програма занадто ідеальна для практичного застосування у житті. Це правда, однак брак ідеалів є одною з головних хиб нашого часу. Бо якщо має змінитися дотеперішний курс політичної думки, то перш за все має бути поставлена мета, до якої нам треба йти. А ціль мусить мати завжди ідеальний характер навіть тоді, коли ми свідомі того, що її ніколи не вдасться осягнути.

Характерною рисою нашого думання є те, що воно не вдовольняється ствердженням дійсного матеріалу і відповідним впорядкуванням нашого досвіду, а прагне сягнути все вищих ідеалів. І хоч яким невигідним для нас є це стремління людського розуму, уникнути його нам не під силу. З цієї точки зору людське мислення можемо порівняти з завзятістю альпініста, який, ризикуючи життям, намагається подолати найвищі вершини, щоб побачити там широкий світ. Окрім всяких небезпек і важкої праці у нього витворюється нічим незаспокоєна туга за цими вищими сферами, де чоловік почуває себе відірваним від землі, звільненим з обіймів буденщини та ближчим до вічності.

Друге питання, що при цій нагоді повстає перед нами, це питання, чи спеціально ця сумна дійсність, що охоплює політику з її різними формами, є відповідною матерією для подальшого вдосконалення, чи навіть прагнення до цих ідеалів лежить в межах можливості? Кожний ідеалізм мусить, однак, підтвердити, що ми можемо пізнати дійсний реальний світ і що цілу масу найрізнородніших явищ, які виступають тут перед нами, можна звести до загальних типів, між якими існує певний зв'язок, іншими словами, що наукова праця є можлива. Ця передумова є також постулатом, який однак з поступом наукової праці оправдує себе щораз більше. Подібний ідеалізм людського мислення розвинувся спочатку з чисто абстрактних понять далеких від реальної дійсності, однак згодом його сила перенеслася на процеси природи і наклала на них свій відбиток. Цей самий ідеалізм поширюється в XIX ст. чимраз дальше на поле культури і ми не в силі сказати, як

далеко він сягне в майбутньому. Так як у світі думок, так і в світі наших вчинків цей ідеалізм не знає границь. Сьогодні не можна сказати, як далеко просуватиметься похід ідеалізму в межах заданої нам дійсності. Навпаки, це стремління ідеалізму до щораз більшої влади без будь-яких побічних цілей є одиноким імперіалізмом, якому ми повинні віддатися цілою душею і без зайвих застережень.

З філософських позицій сьогодні не вдасться вирішити питання, дуалізм чи монізм є основою нашого світогляду, бо в обох випадках можна навести поважне число pro і contra аргументів. Обидва табори звертаються проти себе з гострою критикою, яка не призводить до остаточної, вирішальної перемоги: висновки чистого логіцизму піддаються перевірці досвідом, а результати строгого емпіризму випробовуються методами логічної і теоретичної спекуляції. Втім історик дивиться інакше на світовий процес. Він мусить відверто сказати, що перед його очима повстає одноцільний, але двобігуновий (біполярний) світ, який потребує цих бігунів, щоб бути таким, яким він нам здається. Кожна сторінка людської історії розповідає нам, що цими бігунами, яких світ в рівній мірі потребує, але, які однак так завзято себе поборюють, є матерія і дух, невблаганний закон причиновости і творча свобода, смислові та інтелектуалістичні елементи. Один світ представляє нам речі, якими вони є, другий, знову, якими вони повинні бути, в одному світі панує сила, в іншому норма-ідеал. Тут маємо технізацію всього життя аж до найдрібніших його проявів у зовнішній формі цивілізації, там знов ідеалізацію у формі культури. Такими є обидва екстреми, серед яких сліпа дійсність іде перехиляючися то на один, то на другий бік.

Здавалося, однак, що чоловік відповідно до своїх інтелектуальних сил і етичних ідеалів буде поступово крокувати дорогою своєї вікової мандрівки в сторону розуму, в сторону культури. Втім, на підставі досвіду, зробленого за останні десятки чи сотні років, цього сказати ще не можемо. Навпаки, можемо запримітити, що технізація життя крокує щораз швидшим темпом, а культура поступається цивілізації. Очевидно, що тут ми можемо говорити лише про західно-європейську культуру, серед якої ми живемо. Тільки на основі цього факту можемо зрозуміти твір О. Шпенглера, як також захоплення і рівночасно критику, яку викликали його погляди не лише в науковому світі, але також серед широких мас громадянства. До того самого знаменника треба звести також т. зв. євразійський напрям з його рееміграцією

культури на Схід. Тут, однак, завдання філософів полягає у висуненні відповідних ідеалів та шляхів, за допомогою яких можна досягнути остаточної мети і допомогти прийти до слова іншій стороні.

Очевидно, що до реалізації цієї програми повинні приступити в першій мірі ті державні організми, які б не боялися, що повернення в сторону ідеалізму і етики може призвести до небезпеки політичної катастрофи. Також міждержавні конференції, які майже кожного місяця збираються з нагоди різних політичних конфліктів, можуть стати відповідним форумом, на якому потрібно не лише принципово обговорити ці теми, але й також практично виробити способи і міри, які слід першочергово використати у цій справі.*

Проблему конфлікту між етикою та політикою я намагався представити у даній розвідці головно з історичного та філософського боку. Дійсність не відповідає прагненням ідеалізму, однак ця свідомість не повинна нас знеохочувати, а навпаки додавати сили, щоб словом і ділом спричинитися до перемоги культури над цивілізацією.

---

* В оригінальному тексті читаємо тут наступне речення: „Окрім цього маємо вже тепер міждержавну організацію ‚Союз Народів', яка, хоч і непозбавлена різних хиб, а все таки теоретично поставила собі за ціль піднести прапор ідеалізму".

Бібліографія

Adler, M., *Politik und Moral*, Leipzig 1918.
Aristoteles, *Ethica Nic.*, v. A.
Aristoteles, *Metaphysik*, v. A.

Baumgarten, O., *Politik und Moral*, Tübingen 1918.
Berg, G. H., *Versuch über das Verhältnis der Moral und Politik*, Heilbronn 1790.
Bluntschli, J. K., *Lehre vom modernen Staate*, Berlin 1876.
Ibid, „Politik", in *Staatslexikon*, Leipzig 1870.
Bodelschwingh, F., *Die äußere Politik und die sittlichen Gesetze*, Leipzig 1902.
Buchez, J.-P., *Traité de la politique*, Paris 1866.

Dalberg, C. T., *Verhältnisse zwischen Moral und Staatskunst*, Leipzig 1912.
Ibid., *Lehrbuch der Philosophie*, Berlin 1925.
Diogenes Laertius, v. A.
Droz, A., *Applications de la morale à la politique*, Paris 1815.

Ewald, O., „Kultur und Technik", in *Logos*, Band III, 275 ff.

Garve, C., *Verbindung der Moral und Politik*, Breslau 1788.
Goldscheid, R., *Zur Ethik des Gesammtwillens*, Leipzig 1902.

Holtzendorff, F., *Prinzipien der Politik*, Leipzig 1879.

Jerusalem, W., *Der Krieg im Lichte der Gesellschaftslehre*, Stuttgart 1915.
Jolt, V. J. E. de, *La morale appliquée à la politique*, Paris 1822.

Landau, L. R., *Moral und Politik*, Pest 1848.
Lieber, F., *Manual of Political Ethics*, London 1876.

Machiavelli, Nicollo, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Roma 1914.

Mohl, R. von, *Enzyklopädie der Staatswissenschaften*, Berlin 1872.

Neurath, W., *Moral und Politik*, Wien 1891.

Plato, *Dialoge*, v. A.
Plato, *Republik*, v. A.

Röscher, L., *Politik, geschichtliche Naturlehre der Monarchie, Aristokratie und Demokratie*, Wien 1908.

Schollenberg, A., *Politik in systematischer Darstellung*, Stuttgart 1903.
Spinoza, B., *Tractatus politicus*, v. A.
Staudinger, F., *Ethik und Politik*, Berlin 1899.

Treitschke, H. von , *Politik. Vorlesungen*, Berlin 1900.

Vierkandt, A., *Machtverhältnis und Machtmoral*, Berlin 1916.

Walter, F., *Die neuere englische Sozialpolitik*, Wien 1916.
Ibid, *Sozialpolitik und Moral*, Wien 1899.

Основи грецької етики

1. Введення

Розглядаючи основи грецької етики, не слід звертати уваги на перші прояви практичної філософії в давній Греції, на всі ті приповідки, сентенції, короткі вбрані в імперативну форму вислови практичної моралі і життєвої мудрості, в яких досвід найвизначніших людей мав стати провідником народу у подальшому розвитку його моральної свідомості. Починати треба щойно з того моменту, коли етична рефлексія знайшла зовнішній вираз у формі готової системи, яка з одної центральної точки старається висвітлити і пояснити всі вчинки чоловіка, людське життя з його темними і ясними хвилями. Однак, науково обґрунтована етика може постати щойно тоді, коли народ перейшов певну стадію розвитку, коли ним зроблено певне число практичних кроків, і що найважливіше, коли в наслідок різних розбіжних мотивів і настроїв зродилися сумніви щодо способу влаштування індивідуального життя. Бо з тієї миті постає потреба дати цій сумі життєвих звершень і базованих на них моральних норм певну теоретичну основу, яка б дозволяла звести все до одного знаменника, і тим самим виключала б усякі сумніви, як продукт зародженої рефлексії.*

При цій нагоді можемо ствердити, що в етиці так само як і в інших нормативних науках, як логіці, естетиці і політиці – безпосереднє життя іде перед рефлексією, а поодинокі вчинки випереджають абстрактні конструкції. Конкретні етичні поняття завдячують своїм виникненням насамперед зростаючій свідомості щодо духових підстав нашого життя. Ті одиниці, що відчували в собі іскру Божу і старалися впорядкувати суспільне й політичне життя, заклали своїми інституціями основу для виникнення і розвитку етичної свідомості. Так само поети, практичні мудреці, які розкривали духовий зміст реального життя перед очима людської свідомості у формі міфів, гномів, приповідок і пісень,

---

* „Основи грецької етики" – це текст, що з'явився 1923 р. у першому томі *Наукового збірника Українського Вільного Університету*. Друге видання: Іван Мірчук, *Вступ до філософії*, за редакцією та з передмовою Миколи Шафовала, Мюнхен 2006.

належать теж до цієї категорії вибраних людей, яким належало вести свій народ до ідеалу моральної досконалості. Державний порядок знову утворював контраст між законом та індивідуальними нахилами і давав ідеал урегульованого життя, яке підпорядковує самоволю одиниці загальним цілям. Таким чином, перед всякою систематичною етикою постає комплекс готових етичних зображень. Звідси бачимо, що етика, як дисципліна, не творить конкретних етичних понять, так само як і природничі науки не творять сил і явищ природи. Філософія моралі побутує, як і кожне пізнання, спочатку пасивно, приймаючи до відома існуючий вже конкретний матеріал, і старається щойно на підставі одного якогось принципу впорядкувати його за допомогою рефлексії.

2. Наукова етика

З науковою етикою саме у цьому її розумінні стрічаємося в доволі пізній стадії розвитку грецької думки. Бо хоч наше знання філософії з досократівської доби є далеко не повним, то все ж таки можемо впевнено ствердити, що в жодного філософа тих часів не знайдемо спроби якогось засадничого обґрунтування етики. Оскільки тривкі основи етиці дав спершу Сократ, то і наш розгляд розпочнемо саме від цього реформатора грецької філософії і завершимо Арістотелем, враховуючи, що філософія цієї класичної доби дає нам образ всіх напрямків грецької етики.

Основні принципи етичних систем від Сократа до Арістотеля відрізняються незважаючи на свій спільний інтелектуальний характер настільки, що своєю різноманітністю дають нам в загальних рисах образ усіх тих відмінностей і суперечностей, які коли-небудь існували в межах етики. Одні, наприклад, вважають правдивою моралю певну, унормовану законами чинність, інші ж – душевний стан, як наслідок якоїсь групи вражінь. Між цими двома екстремами можна примістити принцип досконалості, згідно з яким найвищою ціллю є не активність та почування, а буття, що в своїй скінченій формі має наблизити людину до абсолюту. Вже кілька таких зауважень дають нам можливість виробити загальне поняття різнорідності в системах практичної грецької філософії.

Однак, яка ж причина примушує нас робити цю різноманітність основних етичних принципів предметом окремих досліджень? Те, що кожний з філософів думає іншими категоріями, і що ці самі проблеми в різні часи і в різних системах не знайшли однакової розв'язки, не означає, що це зовсім звичайне явище, яке зустрічаємо у всіх філософських дисциплінах. Такий закид тільки з-зовні видається оправданим; в дійсності, однак, та в інших областях нам цікаво було б довідатися, які психологічні мотиви і соціяльні обставини допровадили того чи іншого автора саме до цієї, а не до протилежної розв'язки. Окрім цього, в етиці маємо ще й іншу причину для висунення такого питання. Інакше кажучи, з такою різноманітністю принципів важко успішно узгодити дивну

одноманітність конкретних етичних понять. Так, саме коли переглянемо історію грецької етики, встановимо наступну, гідну подиву сталість етичних норм, а саме: ті самі кардинальні чесноти, з якими стрічаємось у Гомера, Гесіода чи Теогніда, виступають у Платона майже у незмінному вигляді, проте з психологічним підтекстом. Питання, яке виникає на основі встановлення цього факту, а саме, чому різноманітність принципів також не перенеслася на поодинокі норми і не витворила таким чином протилежних поглядів на суть добра і зла, тобто на ці найважливіші поняття етики.

3. Поняття етики

Дати відповідь на це запитання і вияснити це незрозуміле для нас явище вважаємо завданням, яке доведеться саме тепер розв'язати. Однак, розв'язання цієї загадки є справою далеко не з нелегких, насамперед тому, що в твореннi етичних понять приймає участь велике число факторів, менше або більше вирішальних, але на кожний випадок настільки важливих, що жодного з них не можна замовчувати.

Система етики – це витвір однієї людини. Коли наукові результати вважаємо до певної міри функцією особистих настроїв дослідника, то в значно більших розмірах подібне явище має місце в межах тієї науки, яка власне розшукує відповідну центральну ідею для настроїв і вчинків людини. Людина, як знаємо, стоїть у тіснім зв'язку з середовищем і часом, в якому вона живе, а відтак характер даної одиниці залежить великою мірою від тих обставин, серед яких вона виховувалася. Моральний занепад даної епохи не може залишитися без впливу на моральний світогляд і на спосіб думання даної особистості. Навіть тоді, коли вона має в собі настільки моральної сили, щоб поставитися негативно до цих впливів, то вже сам факт спротиву пануючим настроям є наочним доказом нашої залежности від довколишнього світу. Знаходячись в осередку життя, автор будь-якої системи практичної філософії буде намагатися збагнути і вияснити ціль людського існування на землі і робитиме це в такий спосіб, що розглядатиме напрямки людського стремління та людську природу на основі великої кількості проявів її активности. При цьому, звичайно, не важко допустити неточність, яка полягає у хибному застосуванні двох різних способів розгляду, а саме – антропологічного і етичного, в чому і слід шукати головної причини постання гедоністичної теорії.

Наш теоретичний інтерес не обмежується лише самою діяльністю, нашими вчинками. Потреби інтелектуально зрілого індивідуума закорінені значно глибше: вони охоплюють всі ті явища, що повстають перед нашими очима в межах цього світу. Однак, окрім етичного світу існує ще й другий світ, в якому не звертається уваги на наші обов'язки та вчинки, а тільки на прав-

диве буття, незалежне від нашого діяння і думання. Суперечності феноменального світу, зміна поодиноких явищ, які попри свій перехідний характер і вплив на справжню дійсність, зумовлюють постання проблем, розв'язки яких містять у собі цілком відмінний, окремий комплекс думок. Проте філософ, для якого практичні і теоретичні зацікавлення служать рівнозначним предметом роздумування, є тією самою особою у власній свідомості, думки якої скеровані на досягнення єдності і згоди, щоб сформувався однопільний і гармонійний світогляд. Через відповідне розміщення і взаємне перемішання різних думок в одній і тій самій свідомості силою факту мусить витворитися залежність і зв'язок між поодинокими частинами загально-філософічного світогляду. Це явище виступає тим сильніше, чим слабшою є диференціація філософії на поодинокі дисципліни. Ми бачимо це зовсім виразно у філософії стародавніх греків, де не було ще поділу на теоретичну і практичну філософію; бо щойно в стадії подальшого розвитку по невдачах і блуканинах виринула думка, що розмежування поодиноких філософічних наук між собою є необхідне і корисне. На самих початках помітний вплив метафізики та естетики на етику і навпаки, далі практикується обґрунтування етичних норм на психологічних, логічних мотивах і т. д., одним словом, співучасть багатьох факторів у творенню конкретних форм моралі. В тій добі грецької філософії, якою ми думаємо зайнятися, найсильніше помітним стає вплив метафізики на етику.

Однак, коли метафізичні питання і їх розв'язання у даного автора впливають на розвиток його етичних поглядів, то з другого боку не є можливо заперечити той факт, що етичний світогляд філософа не залишається без впливу на його метафізичну концепцію. Він фомулює ці чисто теоретичні проблеми так, щоб не порушити своїх моральних та релігійних переконань. Таким чином ми перебуваємо в замкненому колі, бо приходимо до висновку, що метафізичний світогляд має вплив на розвиток етичних поглядів одиниці, і що навпаки – етика може бути вирішальним моментом в доборі теоретичної філософії. Щоб вийти з цієї трудної дилеми, слід поставити питання, на якому боці вдасться ствердити більшу активність. У системах, з якими матимемо справу надалі, можливо встановити, що саме метафізичні проблеми творять основу, на котрій інші частини світогляду переважно розвиваються, тоді як діалектичні дослідження можуть мати більш або менш сильне етичне забарвлення, однак, керуються логічними законами, позитивними або негативними

впливами попередніх систем, роблячи наостатку своїм предметом проблеми феноменального світу, що незмінні внаслідок етичних поглядів.

Окрім вище згаданих факторів, головно метафізичного, психологічного, естетичного і логічного, слід вияснити ще один момент. Будучи фальшивим з етичного боку, гедоністичний принцип носив ще характер наукової неточності. Тому що розкіш є завжди чимось суб'єктивним, індивідуальним, тому і вирішувати, що приємне, а потім, що добре, може лише сама одиниця. В такий спосіб постають різні інтерпретації того самого принципу, кожну з яких можна оправдати. Важко, однак, дефінітивно заперечити, через що збільшується можливість різнорідних етичних форм, що знову ж таки суперечить конкретній дійсности.

Надалі хочемо детальніше розглянути подані моменти та історично проілюструвати їх вплив на зміст поодиноких систем, і то не лише на їх найвищій формі, але й також на основі цілого комплексу тих чи інших провідних думок. Якщо нам вдасться розв'язати це завдання, то таким чином буде, зокрема, пояснена різноманітність етичних принципів, а також одноманітність конкретних етичних норм. Ця остання теза стане тоді зрозумілою, як продукт загальної еволюції понять в межах етики.

4. Софістика

Найбільше значущим явищем у цілій історії грецької філософії треба безперечно вважати науку софістів, яка розмежовує філософію на два окремі періоди: добу до Сократа і добу повного розквіту філософічної думки від Сократа і аж до Арістотеля включно.[1] Коли б нам довелося подати коротку характеристику цих двох періодів, то часи до появи софістики повинні б були називатися філософією природи, а друга доба натомість – філософією інтелекту. Ясна річ, що така загальна схема не може вірно відобразити правдивого стану речей, не лише у цьому конкретному випадку, але й при впорядкуванні історичного матеріалу не можна провести лінії. Бо філософія є тільки одним із проявів духового життя цілого людства і тим самим вона є безперервним процесом, подібним на життя нації чи одиниці. Тому деякі поділи і схеми слід застосовувати у такому випадку *cum grano salis* і вважати їх до певної міри виправданим педагогічним засобом. Щоб переконатися у вірності цього твердження візьмімо наприклад школу Елеатів, які хронологічно належать до першого періоду філософської думки, однак за змістом своєї філософії розпочинають новий інтелектуалістичний напрям.

Але повернімося до софістів, яких ми поставили на межі між вище згаданими епохами. Провокуючим мотивом виступу Сократа була наука софістів, які спираючись на твердження Геракліта, (πάντα ξεῖ) та на теорії Елеатів* заперечували можливість загального пізнання і протиставили об'єктивній правді моментальні, індивідуально відмінні спостереження і враження, а сталим законам, освяченим традицією, звичаям і обичаям – сваволю одиниці. Цією деструктивною роботою софістів були зни-

---

[1] Пор. Filkuka, Lambert, *Die metaphysischen Grundlagen der Ethik bei Aristoteles*, Відень 1895.

* Елеати – грецька філософська школа від VI до V ст. до Христа. Елеати заступали концепцію, що буття єдине, нерухоме, незмінне і вічне та заперечували тим самим існування руху, зміни. Головні представники: Парменід та Зенон з Елеї. *Прим. Редактора.*

щені всі елективні цінності і всі певні дотепер та здавалося б непорушні поняття.

Причин такого швидкого поширення софістичного суб'єктивізму слід шукати в односторонності і слабих основах дотеперішньої філософії, а ще в недостатку всякого авторитету для права і моралі. Погляд філософів природи не мав ще достатнього критицизму, щоб сягнути глибше поза смислову, феноменальну матерію. Їх науковий метод не бачив і не розумів аргументів противника і тому не мав відповідних засобів оборони. Закони дісталися в руки безкритичної маси і навіть боги не мали сили противитися людським пристрастям і хибам. Низький стан не так інтелектуальної, як моральної культури, безпринциповість, були підходящим ґрунтом для нігілізму софістів. Об'єктивної правди нема, ми посідаємо тільки мниме знання, мірилом якого є тепер не правда, а людина (πάντων χρημάτων μέτρον – άνθρωπος). Так, як при спірних питаннях теоретичної натури суб'єктивна зручність, оберненість бере верх над об'єктивною правдою, – так само в практичній філософії переконуюча сила відповідно дібраних аргументів виступає на місце внутрішнього пересвідчення. Наслідком цього роду легкодушної діалектики, що прагнула per fas et nefas лише до хвилевих успіхів, було поважне порушення основи права і моралі. Тільки людина такої моральної сили, як Сократ, міг затримати у своїй свідомості обов'язків рівновагу духу серед цієї духовної атмосфери, витвореної деструктивною роботою софістів. Безсумнівна певність моральної правди мала стати для нього тим островом, де він думав рятувати філософію від загибелі серед розбурханих хвиль скептицизму. Хоч усі мотиви Сократового думання, як і переважна частина його вчення лежать у межах етики, його філософська система в цілості не є усе-таки лише етикою, що виключає всяку метафізику, а навпаки є метафізикою, зверненою до етичних проблем. У цьому можемо переконатися на основі того факту, що цей самий фундамент, на якому базується практична філософія Сократа, служить підґрунтям метафізики Платона та Арістотеля.

Софістика наочно показала, що змінні форми феноменальної матерії не можуть стати основою правдивого знання. Знання, яке ми дотепер посідали, виявилося фальшивим, безвартісним та з цієї причини воно не змогло витримати натиску критики. Цей цілий період, як і результати його інтелектуальної праці, можна назвати несвідомим незнанням, яке не змогло довго проіснувати, бо прийшли софісти і Сократ та вказали на дійсний характер такого уявного знання, через що це незнання набрало

самосвідомості і стало свідомим незнанням.* До цього моменту Сократ йшов разом з софістами, однак після нього їхні шляхи розійшлися. Софісти знищили дотеперішнє фіктивне знання і фіктивну мораль, але на її мисце не дали нічого нового. Їх праця мала виключно негативний характер. Змагання ж Сократа йшло в тому напрямі, щоб це порожне місце заповнити дійсним знанням і справжньою моралю. На місце свідомого незнання мусить прийти свідоме знання. Як творець нової епохи, Сократ мусив показати шлях, який приведе нас до цієї мети, до об'єктивної правди.

Після такого злету елективної рефлексії можна було дійти до об'єктивних норм думання і дії також лише суб'єктивним шляхом, а отже через встановлення тривкого закону для творення наших зображень. Саме тут і полягає правдиве історичне значення Сократа. Він витворив метод індукції,[2] щоб знайти щось загальне, що не підлягає критиці рефлексії, значить поняття даної речі, а окрім цього метод дефініції, щоб ствердити її властивості. Метою Сократа було збудити в окремих одиницях ідею об'єктивного знання, до якої веде дорога через пізнання самого себе.

З того моменту, коли наївна мораль була знищена рефлексією, треба було насамперед в межах етики витворити тривкі поняття, як одинокий спосіб порятунку перед моральним занепадом, що з надзвичайною швидкістю поширювався серед грецького суспільства того часу. Якщо ми не маємо в нашій свідомості вироблених етичних понять, то ми не в силі чесно діяти, тим більше коли сила традиції перестала для нас існувати. Тому, коли нам вдасться несвідомо зробити щось доброго, то це ще не має етичної вартості, оскільки такий вчинок не був наслідком розумово обґрунтованого погляду. Тим самим шляхом Сократ підходить далі до в нашому розумінні абсурдного, але на його думку правильного твердження, що свідомо робити щось злого – наскільки це взагалі можливо – є у будь-якому випадку краще ніж несвідомо.[3] Це екстремне твердження, яке забуває, що свідомий злочин вимагає в більшому розмірі злої диспозиції нашої волі, ніж несвідомий, наочно показує, що ставити індивідуальний розум як основу і завершення моралі цього роду експерименту, можна лише внаслідок психологічної неясності. Ця неясність полягає у тому, що окрім наших зображень і викликаних

---

* „Знаю, що нічого не знаю".

[2] Пор. Арістотель, *Метафізика*, XIII, 4, 1078b.

[3] Гл. Ксенофонт, *Меморія*, IV, 2.

ними почувань не можна пізнати третьої, рівновартісної з пізнанням форми нашого душевного життя, нашої волі. Воля виступає тут як інтеґральна частина афектів, вищим фактором душі є тільки пізнання, а поза ним існують лише нижчі форми нашої свідомості, як пристрасне почування розкоші, між якими ще нема точної диференціації. На підставі цієї психологічної схеми можна побудувати тільки одну можливість: коли має повстати щось добре, то воно може бути творінням лише вищої функції нашої душі, себто пізнання, яке повинно мати в собі силу реалізації цієї цілі.

Таким чином, Сократова етика обмежується тільки одним твердженням, а саме, що чеснота є знанням[4] і її можна навчити.[5] Якщо виходити з нашого поняття чесноти, до якої належать два моменти, а саме ціль, до якої спрямоване наше бажання та відповідно з цією ціллю наша воля, то у такому випадку маємо до діла тільки з першим моментом. Знати, в чім лежить справедливість, рівносильне тому, щоб бути справедливим.

Так в системі Сократа, яку можна відтворити головно на основі викладів Ксенофонта і Платона, причиною фальшивого обґрунтування моралі є психологічна неясність, яка не знає ще поділу нашої свідомості на три головні функції.

Втім, якщо йдеться про метафізичні елементи, з огляду на основи етичних систем, то значно цікавіший матеріал знайдемо насамперед в тих філософських школах, що виникли на ґрунті Сократового мислення.

---

[4] Ксенофонт, *там же*, III, 9.
[5] Арістотель, *Нікомакейська етика*, VI, 13.

5. Цинізм

Головні представники школи циніків проголошують світові нову правду, що дійсно мудрий чоловік є самодостатній. Сократ також навчав, що тільки чеснота може нам дати повне вдоволення в житті, і що незалежність від потреб робить нас подібними на богів.[6] Однак попри це наочне споріднення велика різниця полягає також між думками Сократа і засновником школи циніків. Наприклад, коли перший проголошував свободу правдиво-морального життя, необтяженого зайвими домаганнями, то цинік Антістен заперечував основи моралі, відкидаючи суспільний устрій людства. Відтак, принцип, який звертається проти держави та родини і хоче бачити в такому запереченні головних суспільних форм джерело моралі, не може мати етичного підґрунтя, а є результатом зовсім відмінної категорії думок. Подібно, як поява монахів і пустельників не була наслідком релігійного світогляду первісного християнства, а тільки чужим елементом запозиченим зі Сходу, так само і аскетичний принцип цинізму повної незалежності від суспільних установ, був продуктом їх теоретичної філософії, а його перенесення в незміненій формі на поле етики, мусіло довести до абсурду. Цинізм – це філософська школа, а не витвір, що сформувався безпосередньо на основі поглядів та вірувань загалу. В останньому випадку спекулятивні результати не мають, а якщо й мають, то дуже невеликий вплив на етику. Інакша річ, коли маємо до діла з філософською школою, де напрям надає одиниця, де зв'язок між поодинокими частинами філософського світогляду є тісніший, і тому можливість впливу метафізики на етику правдоподібніша.

Щоби як слід зрозуміти генезу етичної системи Антістена, слід перш за все придивитися до його теоретичної філософії.[7] Саме тут він дійшов до радикального погляду, що наше пізнання, яке спирається, за Сократом, на поняття та на їхні відповідні

---

[6] Ксенофонт, *там же*, I, 6.

[7] Brandis, Christian, *Handbuch zur Geschichte der griechisch-römischen Philosophie*, Берлін 1866, II, 1.

комбінації, є неправдивим.[8] Дефініція, яка хоче пояснити суть речі, подає для цієї мети комплекс спільних і характерних рис, що притаманні певному числу предметів. Але кожний предмет є для нас цілістю, з якої годі виділяти частини, якщо лише не хочемо її знищити. Тому що дефініція, яка випливає з цього роду операцій, не може бути відповідним засобом для пізнання реального світу, а тим самим і ціла система понять, що розвивається з дефініції, мусить бути фальшива, то цей світ, який представляється нашим очам, як предмет нашого пізнання, не є дійсним світом, а лише світом омани, за яким криються насамперед відділені від себе предмети та відповідні їм поняття.

Коли цей висновок теоретичного розгляду про позірний, нереальний характер світа смислів і понять перенести на поле практики, то одиноким результатом цієї операції може бути повне відвернення від цього світу омани з огляду на таке становище, щоб у відношенні до нього зберегти повну незалежність. Відвернення явищ від цього світу – це властива ціль мудреця, а до її осягнення веде ось яка дорога. Мудра людина мусить перш за все зменшити всі свої потреби і жити так, як цього вимагає сама природа. Це останнє домагання передбачає, зокрема, заперечення культури, усунення всіх тих зайвих потреб, які нерозривно зв'язані з поступом культури чи цивілізації.

В теорії таке домагання ще є можливим. Однак, коли перейдемо до практики, до того, як цей принцип був застосований в житті представниками школи циніків, то абсурдність цього твердження стає цілком зрозумілою. Діогенес у бочці під час розмови з Олександром Великим – це безперечно імпонуюча поява в часах існуючого тоді загального сервілізму. Але Діогенес у повсякденному житті – це карикатура, до якої могла довести духова праця одиниці, яка побудувала систему етики на фальшивих основах теоретичної філософії.

---

[8] Пор. Платон, *Софіст*, 251.

6. Циренеїки

Другою школою, що вийшла з того самого ґрунту Сократової науки, були циренеїки на чолі з їх головним представником Арістіпом.[9] Сократовий елемент в етиці Арістіпа можна ствердити на основі того факту, що теж він робить головним принципом своєї науки ідентичність знання і моралі, оскільки саме це знання дає нам свідомість афектів розкоші і силу продукувати їх після вподоби. Тільки те, до чого чоловік прагне цілою силою свого первісного єства, можна вважати метою його життя. А таким елементом, до якого кожний чоловік, як і кожне сотворіння завжди і всюди горнеться, є розкіш, приємні почування, які з цієї точки зору також слід вважати добром.[10]

В цьому випадку цікаво дізнатися, яким шляхом Арістіп дійшов до гедонізму. Однак, коли хочемо відповісти на це питання, то перш за все мусимо ознайомитися з його метафізикою, яка коротко узагальнюється наступним чином: тільки безпосередні враження є для нас знанням,[11] вони мають своєрідну непохитну певність і є незаперечними критеріями правди. Все, що виходить поза межі цих первісних вражень вважається обманом, бо про самі предмети, які в нас викликають подібні враження, ми абсолютно нічого не знаємо. Зі смисловими враженнями тісно пов'язані приємні і неприємні почування. Так само як вражіння, ці смислові елементарні афекції, які, за Арістіпом, є одинокими критеріями правди, так само і елементарні, з ними зв'язані почування, є одиноким джерелом добра.[12] Коли ми згідно з наукою циренаїків заперечуємо загальність пізнання, яке зводиться тільки до первісних вражінь, а все інше вважаємо обманом і неправдою, то з таким самим виправданням можемо переносити цей принцип з теорії пізнання в етику і стверджувати, що одиноким добром і остаточною ціллю

---

[9] Brandis, Christian, *там же*, II, 1.
[10] *Філебос*, 66.
[11] Sextus Empirius, *Adv. Math.*, VII, 191.
[12] Diogenes Laertius, II, 85.

нашого стремління повинні бути первісні почування приємності від побаченої розкоші.

У цьому випадку виразно помітно зв'язок між етикою і метафізикою у філософії Арістіпа. Він навіть не вважає нашою метою суми приємних почувань, як певного стану душі, оскільки лише поодинокі елементарні почування є реальні, а сума натомість є абстракцією, яка служить для того, щоб поширити свідомість теперішності на минувшину і будучність, які, як недійсні, не можуть бути джерелом розкоші. Однак, кожен з нас знає з практичного досвіду, що спогади минувшини і фантазії на тему будучности дають нам багато приємних почувань, які своєю інтенсивністю зовсім не поступаються почуттям викликаними дійсними враженнями.

У цьому погляді Арістіп не був послідовним і не дотримався строгого сенсуалізму та пов'язаного з ним гедонізму. Життєва практика приневолила його до того, що він вважав також приємністю радість, спричинену щастям і славою батьківщини,[13] але вона була для нього нижчого сорту, ніж розкоші. Коли б ми дотримувалися поглядів Арістіпа, то мусили б заперечити всяку працю з загальними поняттями, а тим самим було б немислимим творення якої-небудь школи чи системи. В такий спосіб стає неможливою будь-яка етика, хоч б навіть і така, як Арістіпа, яка залишає одиницю на поталу моментальним відносинам і її нервовій системі, замість того, щоб дати їй відповідний метод витворювання правдивої розкоші після вподоби.

[13] Diogenes Laertius, 87, 89, 90.

7. Платон

Циренаїків можемо лише назвати недосконалими сократиками. Повне розуміння Сократових ідей, а також інтелектуальну здатність розвинути їх у формі готової системи можна запримітити тільки в одного з учнів Сократа – у Платона. Коли хочемо представити насамперед загальні заслуги Платона в межах етики, то тут слід підкреслити головно два моменти, які містять безперечну оригінальність Платонової філософії, а саме домагання систематичного зв'язку між поодинокими поняттями, а окрім цього заміну системи логічних понять на світ метафізичних ідей. Не окремі поняття, а їх ціла система, що дозволяє дійти на підставі їх взаємного підпорядкування від найнижчих понять до найвищих і навпаки, дає нам впорядковане, а тим самим правдиве знання з певним застереженням. Правдивим знанням можемо назвати систему понять щойно тоді, коли прийдемо до переконання, що вони є не лише фікцією думаючого суб'єкта, а втілюють також об'єктивну важність незалежну від суб'єкта і посідають окрім логічної ще й метафізичну дійсність. Платонові ідеї, що є вічні, завжди однакові, досконалі, впорядковані в скінчену гармонію і оточені світлом найвищої ідеї добра, творять незрівнянний взірець для дійсного всесвіту.

Поетичний хист і етичне підгрунтя ідеології Платона робить цю науку одною з найцікавіших і дивовижних сторінок історії філософії. Заслуг і значення Платона не применшує навіть те, що він не досягнув тієї мети, яку собі визначав. Його ідеї здалися не відповідними для дослідження і пояснення вад та й взагалі темних сторін цього світу. Через послідовне розмежування інтелектуального і матеріального елементу постала прірва, якої Платон не зміг виповнити жодними штучними конструкціями. Ці недостачі використовував пізніше Арістотель для своєї критики, але не для того, щоб цю науку нищити, а тільки щоб її виправити. На місце сталого, незмінного статичного характеру ідей Арістотель запроваджує динамічне поняття сили. Матерію, що в системі Платона була зовсім безвартісним елементом, тільки перешкодою в творчій діяльності деміурга, Арістотель робить субстратом, в якому містяться різні можливості досягнення щораз

то вищих форм. Попри ці різниці Арістотель зовсім не пориває з традиціями Платонової філософії, а навпаки залишається під її домінуючим впливом від ранніх початків своєї філософічної творчості аж по сам її кінець. Його ціла філіософія є розвитком та завершенням думок пізнього Платона.

Однак, повертаючись до Платона, слід одразу ж у вступі піднести цю взаємну залежність етичних норм і метафізичних понять в його філософії. Діалектика і етика творять у цьому випадку майже нерозривну цілість. Нашим завданням буде тепер точніше визначити взаємне відношення обох дисциплін і виказати інтенсивність впливів метафізики, а окрім цього вплив психології, естетики та логіки на виникнення і форму етичних поглядів Платона.

У філософії Платона сходяться всі дотеперішні філософічні напрямки, кожен з яких залишає до певної міри свої сліди. Однак першим і найважливішим мотивом його творчості є Сократова ідея знання, яка в сполученні з іншими моментами започаткувала виникнення науки про ідеї. Цей світ, що представляється нашій свідомости в кожній хвилі в іншому вигляді, сповнений змін та суперечностей. Тому, коли хочемо дійти до правдивої та незмінної дійсності, а тим самим до правдивого знання, мусимо вийти за межі явищ цього світу. В цей спосіб потреба об'єктивного пізнання є тим шляхом, що веде нас до ідей, які поставлені у цій площині і не можуть бути лише загальними поняттями, а реальними істотами та метафізичними об'єктами.

Як бачимо, Платон відкидає індуктивний метод вироблений його вчителем. Ідей не осягнемо шляхом поодиноких спостережень та за допомогою відповідної комбінації прикмет, спільних для певної групи предметів; наш шлях не веде нас від поодинокого до загального; поодинокі спостереження та смислові враження дають нам здебільшого нагоду пригадати собі ті ідеї, які ми свого часу оглядали. Пізнання ідей – це безпосереднє розуміння усього загального, що притаманне людському інтелектові взагалі.

Цей світ і всі його процеси, сповнені змін і протистоянь, скеровують нас силою своєї дійсності в сторону метафізики. Людський розум, втомлений цими безперервними змінами і вічними загадками такого руху, шукає точки опори, на якій він міг би спочити, хоч невеликого клаптику справжньої дійсності, правдивого знання, про яке він міг би сказати, що хоч яке убоге це знання за своїм змістом, то все ж таки воно залишається його безперечним здобутком. Тут треба шукати психологічного

джерела для того стремління до метафізики, яке виступає за цілий час історії філософії, не виключаючи таких велетів думки, як Кант. Теж Платон черпав тут свою силу, щоб з одного боку піднестися до концепції ідей, а з другого – придушити будь-які сумніви, які готувало йому в цім завданню тверезе небуденне знання наукового дослідника.[14] Чому ж однак у нас розвинулось це стремління до метафізики? Чому шукаємо поза всякими змінами чогось сталого та незмінного?

Наше пізнання вимагає для своїх результатів більш тривалої важливості. Що сьогодні виглядає так, а завтра інакше, не може бути правдою. А власне такий характер непостійності посідають враження, спостереження, зображення, і через це ми не можемо вважати їх основою пізнання. Оскільки людський розум не може зректися знання, то повинно існувати щось об'єктивно певне, на чому це знання могло б базуватися.[15] Таким загальним елементом є поняття.

Антитезу „враження – поняття" Платон переносить на поле метафізики, говорячи про τά όντως όυτα = ідеї та τό μή όν = матерію. Таким чином причиною постання ідей є подвійна помилка. Насамперед фальшивим є розуміння відношення між поняттям і вражінням. Платон не бачить закономірності та правильності у змінах предметів, чи змінах вражень, так що мінливим враженням приписуємо об'єктивний характер в рівній мірі, як і поняттям, оскільки ці зміни базуються на законах. З другого боку поняття як абстракт, хоча й не підлягає безпосереднім змінам конкретної дійсності, однак не є абсолютно незмінним чи закостенілим, як це собі уявляв Платон, а помітно змінює свій вигляд на протязі довшого часу, хоч робить це поволі і кволо. Якщо число спостережень збільшується, то це не залишається без впливу на загальні поняття, що бачимо на численних прикладах в науковому житті. У Платона відбувається остаточний психологічний перехід від вражень до понять; враження залишаються в цьому світі явищ, а поняття у формі ідей переносяться в інший світ, де їм у цей спосіб надається характер трансцендентності.

Другою кардинальною хибою, що лежить в основі філософії Платона є твердження, що все незмінне, загальне, об'єктивне є ідентичним з абсолютною дійсністю. В цей спосіб цілий комплекс логічних понять перемінюється у метафізичну

---

[14] Парменід, 135.
[15] *Республіка,* 476.

дійсність, а всі методи логіки, що сприяють нам у шуканні понять, уможливлюють підхід до реальних ідей. Однак з того моменту, коли у Платона втрачається різниця між метафізичною дійсністю і логічним абстрактом, а тим більше коли стверджується повна ідентичність між цими обома факторами, нас перестає також дивувати те, що Платон, ступивши раз на цей шлях, мусив бути послідовним і був приневолений приписати математичним та логічним реляціям метафізично-реальний характер, що робило їх теж ідеями. Для прикладу вистарчить згадати, що добро, як загальне поняття, є у Платона не лише нормативним регулюючим принципом, але чимось реальним, а відтак, як пізніше побачимо, найвищою потенцією буття.

Представивши коротко джерело всякої метафізики, а також генезис Платонової науки про ідеї, ми тим самим виявили найсильніший вплив на його етику, а саме вплив метафізичної спекуляції. Розуміння і творення етичних норм базується у нього на метафізичному стремлінні.

Наступним мотивом, дуже важним для пояснення науки про ідеї, є стремління, яке теж глибоко закорінене в людській природі, а саме потреба систематизації.[16] Бо головним завданням філософії взагалі є зібрати результати всіх окремих дисциплін і пов'язати їх в одну гармонійну цілість. При цій нагоді назовні виступає діалектична вдача людини, яка не вдовольняється самим ствердженням або поясненням фактів, а шукає зв'язків між поодинокими науками та їх галузями, конструюючи відношення феноменальної дійсності до абсолютної, щоб лиш дістати по можливості ясний образ світу і його явищ. Наше пояснення розпочнемо у певний спосіб, а саме не виходьмо рівночасно з різних пунктів, а відштовхуймося від одної центральної точки, як найвищого принципу. Причину цього останнього явища нам слід шукати в першу чергу у факті перенесення логічного схематизму на поле метафізики. Логічні поняття творять свого роду ієрархію і наша спроможність до абстракції знову не заспокоюється так довго, аж поки ступаючи щораз то вище, не дійде до самого вершка, до найвищого поняття якому підпорядковуються всі інші. Ідея такого логічного підпорядкування під один найвищий принцип переростає з часом у насправді нездійсниме домагання, а саме таким самим шляхом, виходячи із одного заложення, пояснити всі явища світу. Основи деяких спеціальних наук, як математика та фізика базуються, як відомо, на аксіомах, тобто цілком загальних

[16] До цього питання дивись: *Федро*, *Республіка*, *Федон*.

твердженнях, правдивість яких не вдасться довести або звести до первісних тверджень. Тепер для філософів постає можливість довести перевірку поодиноких аксіом, звівши їх в одну систему на чолі якої можна б поставити єдиний принцип всього.

Коли вже говоримо про таке стремління до систематизації, то не сміємо забувати яку роль відіграє причинність у цій роботі. Вона, підшукуючи для кожного явища відповідну причину, доходить врешті решт до одного реального, абсолютного принципу, від котрого мало б залежати все інше. В історії філософії можна знайти численні приклади цієї схеми.

Та сама причина – стремління до систематизації – була також для Платона внутрішнім поштовхом, щоб понад усіма ідеями поставити одну найвищу, від якої залежать всі інші. Цей порядок завдячує своїм виникненням, як ми вже зазначили, теоретичним мотивам, так що й у цьому випадку діалектика відіграє домінуючу роль. Однак від цього моменту змінюється відношення обох дисциплін. На місце теоретичних тепер на перший план виступають релігійні, естетичні та етичні інтереси, які своєю тонкістю настільки захоплюють Платона, цього найбільшого мистця між філософами, що він забуває логічні висновки цілої системи, її нездатність пояснити конкретну дійсність і, незважаючи на голос холодної критики, цілковито віддається враженням краси і досконалості. Найцікавіше однак полягає у тому, що ці настрої автора переносяться також і на нас, коли намагаємося зрозуміти хід його думок.

Той факт, що Платон найвищим принципом робить ідею добра, можна пояснити його вдячністю до Сократа, хоча, беручи загально, така ідентифікація добра з метафізичним буттям означає для етики дуже скупу користь. Метафізичне розуміння може скоріше затемнити етичний зміст цього поняття, ніж піднести його значення. Бо коли змішаємо буття з добром, коли все, що дійсне, мусить бути теж добрим, внаслідок свого реального характеру, то в такому випадку саме поняття добра позбувається свого специфічного змісту. На щастя, у Платона нема повного перемішання обох цих понять, і це тому, що він не робить добро загальною прикметою всіх ідей, а поширює його лише на найвищу ідею, заховуючи тим самим його окремий характер.

Втім, як же сягаємо цього правдивого буття, справжнього добра? Платон дає відповідь на це питання в діалозі Філебос[17]

---

[17] Пор. 53.

υύυ δέ χαταπέφευγευ ή τού άγαού δύυαμις είς τήυ τού χαλού φύστυ. Зовнішньою формою добра являється, за Платоном, краса. Він впроваджує до своєї філософії стару грецьку думку про внутрішній зв'язок між добром та красою, між χαλού і άγαούί. Краса пробуджує у нас спомини світу ідей, які ми колись оглядали очима нашої душі. Шляхом самого логічного думання ми ніколи б до ідей не дійшли. За допомогою думання ми в силі переступити межі світу чуттєвих вражень, а за допомогою математики – вишукати закони і права, що нормують світові процеси. Однак все це є тільки приготування, що ведуть нас до правдивої мудрості, яка спирається на знання ідеї добра, яка всі інші ідеї огортає своїм світлом, даючи їм здатність бути пізнаними, а також наділяючи нас силою пізнання.

Однак від ідей мусимо перейти до реального світу. Вартість значення даної теорії залежить у великій мірі від її здатності пояснити явища цього світу. Так само у Платоновій конструкції слід звернути увагу на цю обставину. Сама концепція дуже гарна – висунення на перший план етично-естетичних елементів вповні відповідало артистичній вдачі Платона. Але, як виглядає перехід від найвищого добра і краси до предметів цього світу, в якому не бачимо багато слідів добра та краси? Ця точка, а саме відношення ідей до конкретних предметів є найслабшою в цілій системі Платона; філософ, усвідомлюючи цю трудність, намагається закрити її образними уявленнями, які однак залишаються без значення для критики розуму.[18] Ідеї є досконалими взірцями, на підставі яких деміург творить у своїй любові та з матерії цей світ. А що конкретні предмети помимо цього не вдалися ідеально, а навпаки виказують різні хиби, так це можна звести до пасивного опору матерії, на яку покладається уся відповідальність за таке лихо. Матерія є винна у тому, що світ не вийшов з рук творця ідеально добрим і гарним, а тільки можливо досконалим серед даних обставин.

На цьому місці Платонові можна було б зробити закид, що він підібрав для творчого акту невідповідну матерію, яка чинить опір навіть найвищій силі, але це вже справа менш важлива; для нас найважливішими залишаються питання етично-релігійного і естетичного характеру.[19] А цей естетичний елемент, зазначений головно в ролі деміурга, як абсолютного мистця, що заглиблений у вічні ідеї, як свої первовзори, творить складові предмети світу

---

[18] Пор. *Тімаіос.*

[19] До цього питання гл. *Філебос*, *Федос*, *Тімаіос.*

по можливості в досконалий спосіб. При цьому творчою рукою деміурга кермує його добра воля, вона є причиною, першим імпульсом для творчості мистця. В цей спосіб етичний характер приходить до слова і ставиться – як його джерело – навіть вище естетичного. Творець робить все як найкраще, бо по-перше, він добрий, а по-друге, він хоче наблизити дійсність до ідеалу. Цей останній момент став тепер метою, остаточною ціллю, до якої усе повинно прямувати. Таким чином добро являється не лише початком, першоджерелом, але й кінцем, метою будь-яких світових процесів. Платон не обмежує поняття добра тільки людськими вчинками, він підносить його до значення космічного принципу.

Наближення до ідеалу, перемога духовного елемента над матеріальним, повинна бути в першу чергу завданням найвищого єства людини у цьому світі. Новим шляхом, що веде нас до цієї мети, є відвернення від світу чуттів і очищення, звільнення душі від впливів тіла і його афектів, – це поворот до божеського, вічного, духовного, невмирущого, завжди однакового, а все через те, що будемо прагнути осягнути цю ціль за допомогою чесноти і знання. Цим шляхом іде перший філософ, коли він можливо зробив себе незалежним від організму. Але знищення зв'язку між душею та тілом означає смерть. Серед найбурхливішого життя філософ носить принцип смерті у своєму серці.[20] Однак у цьому випадку смерть не є причиною страху або боязні, а предметом палкого бажання, найінтенсивнішої туги.

Думки Платона не могли промовляти до переконання давніх еллінів, світогляд яких був зорієнтований на земне життя, а смерть вважав кінцем індивідуального існування. Високо понад еллінським світом стоїть наш філософ, самітний зі своїми богами та ідеями. Його зір, звернений в глибини нашого духу, бачив у пророчім переживанню на цілі століття вперед те, що мало прийти і стати життєвим змістом для всіх людей без різниці соціальної чи національної приналежности. Для Платона добро є вічним джерелом і метою життя, світ (по можливості досконалий) є доказом і свідком безмежної любові Бога, а людина у своїм стремлінні наблизитися до найвищої ідеї, первовзору, є тільки слабким відблиском вічносяючого сонця.

---

[20] *Теайтос*, 176 а, також *Ойтіфренос*, *Республіка*.

8. Що це чеснота?

Дорогою до найвищого добра, а тим самим до щастя, є чеснота. При інтерпретації поняття чесноти виразно виступає естетичне розуміння етично-доброго. Бо чеснота є гармонією душі, тоді, як все зло базується на хаотичності та безпорядку.

Чеснота в розумінні Сократа, а тим самим молодого Платона, є тільки одна, подібно до того, як тільки одним є знання. Коли ж попри це відрізняємо роди знання, то з таким самим правом можемо говорити про різні роди чесноти, тобто про різні чесноти. У своїх пізніх діалогах Платон обширніше займається цією різноманітністю чеснот, а рівночасно намагається їх психологічно обґрунтувати. Вихідною точкою цього порядку є поділ людської душі на три частини, на три сили, λογιστιχόν νυμοειδές έπιυνμητιχόν, яким відповідає мудрість, хоробрість і повзжержливість. Через відповідне відношення цих трьох чеснот повстає четверта чеснота –справедливість, як гармонія цілости. Я не буду вдаватися тут у деталь, хочу лише виділити деякі хиби самого психологічного підходу і основаного на ньому порядку чеснот.

Перш за все слід зауважити, що такий поділ душі на різні частини зовсім не відповідав поглядам про одноцільність нашої свідомости. Тому і впорядкування чеснот на такому фальшивому психологічному підході не могло бути доцільним і мусило призвести до невідповідних висновків. Але до цієї хиби приєднується ще неясність щодо ролі, яку відіграє воля у наших вчинках. Бо хоч як би ми не розглядали у Платона ті сили душі, то ніяк не віднайдемо елементу волі в сьогоднішньому розумінні, який вважається першою умовою морального осуду. Щойно Арістотель зумів, залишаючись в загальних границях розуму, вказати на вирішальну роль нашої волі, як специфічно-етичної функції; він пересуває чесноту, а не області розуму в межі нашої волі, яка великою мірою залежить від нашого знання, але далеко не ідентична з ним.

Становище поодиноких чеснот з огляду на їх психологічне обґрунтування не було однаковим. Хоч ціла етика Платона має інтелектуальне забарвлення, і з цієї причини пізнання, а тим

самим і мудрість, повинні стояти на першому місці, то в дійсності при впорядкуванні чеснот виходить щось зовсім інше, бо чеснота мусить зайняти становище рівне з хоробрістю і стриманістю та підпорядкуватися справедливості, яка одна є виразом цілої чесноти. Однак таке логічно фальшиве розуміння чеснот, яке випливає із взаємного відношення психологічних посилань, не є ще найбільшою хибою. Непослідовним і з етичного боку неоправданим твердженням Платонової системи є теза про те, що моральні вчинки, які б могли бути рівними між собою, з огляду на причини теоретичного характеру, посідають різну вартість, і думка, що пізнання з цієї точки зору стоїть вище, ніж інші моральні вчинки.

Однак яке пізнання Платон має тут на думці? Очевидно, що пізнання найвищого добра, а також засобів, що можуть нас привести до цієї мети. Бо без ідеї добра ми не в силі пізнати в чому полягає суть чесноти, і повинні б обмежитися на звичайних поглядах і думках. Тут знову бачимо вплив метафізики на етичну спекуляцію, що в порівнянні з відмінним становищем Арістотеля, про яке нам ще доведеться говорити, має свої добрі і лихі сторони. В Арістотеля, наприклад, присутнє цілковите відмежування теорії від практики, де забувається, що теорія також входить в обсяг етичних інтересів. Для Платона в свою чергу теоретична діяльність є так само актом етичної свідомості, спрямуванням нашої духовної енергії до пізнання найвищої ідеї добра, яка не є всім доступною в однаковій мірі. Одиницями, що мають змогу осягнути цю етичну мудрість, є тільки філософи. Маси не можуть думати філософічно, а тим самим філософсько обґрунтована мораль є для них чужою. Цей аристократичний характер античної філософії, а тим самим філософської моралі, знайшов в особі Платона свого найвизначнішого представника.

Такий самий інтелектуальний аристократизм виступає ще чіткіше в Платоновій *Республіці*. Моменти, на яких базується державний ідеал Платона, можна зрозуміти з його дотеперішнього розвитку. Невдоволення з тогочасної грецької держави, яку він бачив власними очима у своїй вітчизні, творить головний акорд, що супроводжує цілу його дотичну творчість. Уже в діалозі *Ґорґіяс* Платон звертається з гострою критикою на адресу занадто розвиненого у тодішній Греції індивідуалізму, який був причиною, що кожний робив тільки те, що йому подобалось, і власну приємність вважав єдиною нормою діяння. Ці індивідуальні сили, що перейшли усяку міру, повинні були бути зведені до давніх границь. Саме тоді стала відчутною потреба і туга за давніми

законами батьків. У площині цієї реакційної програми й обертається Платонів план державної реформи. Старі аристократичні форми, які тепер представлялися в ідеалізуючім світлі славної минувшини, дають головний матеріал для його конструкції. Платон, як нащадок аристократичного роду, що поборював в обороні давніх переконань демократичну думку, мусив у цей, а не в інший спосіб дивитися на державу і її завдання.

Але поруч цього аристократичного характеру набагато сильніше виступав інтелектуалізм. Держава є, за Платоном, виховною установою, яка має на меті плекати мораль і знання, а тому що правдиве знання і науково-обґрунтовану мораль посідають тільки філософи, то на чолі кожної держави мусять стояти саме вони. Число філософів є однак обмежене, тому і державою не може правити маса, а тільки невеликий гурток відповідно підібраних людей. Концепцію Платона можемо назвати інтелектуальною олігархією.

Тому що вирішальний вплив на етику Платона мають ідеї, абстракти, через це й цілий її характер є абстрактно ідеальний, від якого нема жодного переходу до дійсності; його світ – це витвір мистецької фантазії. Перед нашими очима Платон відкрив нові, незнані досі країни вічної дійсності і в порівнянні з цією дійсністю життя на землі є тільки мізерним відблиском, незаслуговуючим на зацікавлення філософа. У такий спосіб Платон докорінно нищить дотеперішній еллінський світогляд, який не знав ні метафізики, ні світу поза нами, а дбав про щастя в житті, а відтак зробив водночас, хоч і несвідомо, перший крок на шляху до нових ідеалів, які принесло кілька століть пізніше християнство.

Оскільки Платон та його могутня індивідуальність, хиби якої зникають лише у порівнянні з польотом думки, затримав нас досить надовго, то перш ніж перейдемо до етичної системи Арістотеля, переглянемо ще раз для кращого розуміння і більшої пластики головні етапи розвитку етики Платона.

9. Етапи розвитку етики Платона

Моменти, які привели Платона до науки про ідеї, можна представити в декількох пунктах, а саме: стремління до справжньої дійсності в надії оперти на цій основі наше знання; відмежування думання, як елементу більш тривкого, від всезмінних чуттєвих вражень; перемішання об'єктивності логічних форм з правдивим буттям тощо. Психологічно обґрунтований нахил до систематики дав поштовх до виникнення найвищого принципу пізнання і буття. Глибоко етична вдача, і естетичні інтереси філософа спонукали його віддати це найвище місце ідеї добра, для якої краса є зовнішньою формою. Через опрацювання цього поняття релігійними і богословськими додатками перед нами постає образ Бога, як абсолютно-доброго творця, який в естетичному захопленні ідеями творить на їх зразок з мертвої, тяжкої матерії можливо досконалий світ. Після початкової залежності етики від метафізики на зміну приходить порівняння теоретичних і релігійно-етичних мотивів; але не на довго, бо вже в науці про чесноти знову переважає вплив метафізики, який відбирає етиці її специфічні основи і провадить її до дуже згубних висновків. Поняття чесноти, естетичне розуміння котрої відповідало грецькій традиції, ґрунтувалося на цілком фальшивих передумовах. Єдність і одноцільність душі розірвано, наші пристрасті, зроблено окремою функцією душі, де слід шукати джерела зла, через що чоловік потрапив у залежність від зовсім низьких душевних сил. У цей спосіб постає антагонізм між поодинокими силами душі, а саме вищими, що стремлять до ідей, і нижчими, які зв'язані з цим світом. Цей антагонізм проявляється також у межах самої етики, коли Платон відрізняв філософічно-обгрунтовану мораль від звичайної, буденної, яка базується тільки на звичках. Цей поділ на подвійну мораль є виразом того інтелектуального аристократизму, що призвів згодом до безнадійно негативного погляду на світ і життя, для якого існувала тільки одна розв'язка – смерть. Попри цей аристократизм духу, який не міг орієнтуватися на маси, а тільки на нечисленні одиниці, у Платона бачимо також унаочнені соціальні елементи, які спонукають одиницю підпорядкуватися інтересам

загалу для пошуків правди та осягнення можливої на землі досконалості.

10. Етика Арістотеля

Коли хочемо зрозуміти філософію, а зокрема етику Арістотеля як слід, то вступу до неї нам слід шукати в межах Платонової системи.[21] Цей факт не ставить під сумнів оригінальності Арістотеля, який своєю критикою головних думок Платона та переходом від ідеалізму до реалізму цілком виразно підкреслює свою наукову самостійність. Однак, окрім тих різниць, які він підносить на кожному кроці, Арістотель залишається під домінуючим впливом Платона від перших початків своєї філософічної діяльності аж по сам її кінець. Ціла його філософія є розвитком і завершенням системи Платона. Попри зовнішні ознаки, що не здатні заперечувати всяку схожість обох філософів, попри протестуючу позу самого Арістотеля, у цьому випадку нам вдасться встановити сильніший духовний зв'язок, ніж в інших філософів такої величини. Арістотель приймає вже готові поняття Платонової філософії і замість заступити їх оригінальними, власними, логічними формами, старається лише перелицювати їх відповідно до своєї конструкції, щоб вони були здатні помістити в собі новий зміст. Однак не лише як філософ, але також як вчений, Арістотель залишається під впливом наукової традиції попередньої творчої епохи; окрім емпіричного матеріалу, якому він завдячує дослідження минулих літ, Арістотель переймає від своїх попередників і методи наукової праці.

Згідно з Платоном, Арістотель ставить два принципи: форму і матерію. Але зараз під тою самою зовнішньою формою виступає різниця в змісті. Бо коли Платон звертає головну увагу на ідеї, абстракції, загальні поняття, як вираз справжнього буття, то для Арістотеля поодинокі, конкретні предмети є представниками реальної дійсності, тільки вони мають значення і причину самі в собі і не потребують базуватися на якомусь іншому принципі. Тому тут у сфері емпірично поданого матеріалу наше пізнання може і мусить розпочати свою працю загальними поняттями, які залишаються метою нашого пізнання. Таким чином

---

[21] Wundt, Wilhelm Max, *Geschichte der griechischen Ethik*, Ляйпціґ, 1907, II, стор. 98.

перед нашими очима повстає суперечність, яку нам треба будь-що усунути. Як тільки поодинокі предмети стають дійсні, а наше пізнання звертається врешті-решт в сторону загального, то кожний мусить поставити собі питання, у який спосіб стає можливим пізнання дійсності?

Ця головна проблема щодо можливості пізнання, стояла в центрі думання IV ст. до Хр. Однак розв'язати її можна тільки тоді, коли нам вдасться в поодиноких конкретних предметах віднайти загальні елементи, і то не як зайві причіпки, а як складовий принцип цих предметів, а це знову стане можливим щойно тоді, коли нам вдасться ствердити повне перемішання емпіричного елементу з абстрактним.

На цих попередніх заувагах базується метафізика Арістотеля, а головне її завдання – це розв'язка вищезгаданої анатомії. У всякій емпіричній дійсності бачимо загальні поняття, зокрема кожний предмет носить їх сліди у формі прикмет, спільних певній предметній групі. Суму цих спільних прикмет, які носять всі предмети, що підпадають під одне поняття, Арістотель називає формою, вживаючи теж Платонового поняття. У формі полягає справжня дійсність даного предмету. Однак форма потребує для своєї дійсності певного субстрату, якому вона надає зовнішнього вигляду. З неозначеного творіння, з матерії, формуються поодинокі предмети. В цей спосіб кожна річ є рівночасно матерією і формою, але тільки ця остання субстанція дає матерії її зовнішній вигляд, і тим самим творить її дійсність. Загальне поняття, цей старий ворог емпіричної дійсності є за Арістотелем її творцем. Так Стагіриту вдалося виповнити прірву між мисленням та досвідом, між раціоналістичним та емпіричним елементом, усунути протилежність, яка хоч і була для всіх філософів предметом роздумування, проте своє найсильніше вираження знайшла в системі Платона.

Дуалізм Платона відрізняє два зовсім відмінні принципи, а саме справжнє буття та правдиву дійсність, яку посідають тільки ідеї, і становлення, безперервну зміну, в якій знаходиться світова матерія. У Платона цей дуалізм, чи антагонізм між буттям та становленням, між ідеями та матерією, між раціоналістичним та емпіричним елементом є абсолютний.

Арістотель, виходячи з того самого погляду, що і Платон, не міг залишитися на такій позиції. Він стояв занадто близько до природи, він занадто тверезо дивився на всі явища на землі, щоб змогти знехтувати роль матерії, яку вона відіграє у будові всесвіту. Цієї строгої лінії, що ділить два світи – світ ідей та матерії,

він не міг зберегти надалі, як і не міг понизити емпіричного фактору до вартості цього, що не існує, як це зробив ідеаліст Платон. Бо хоч емпіричний фактор знаходиться у безперервній зміні, у вічнім становленні, але це абсолютно не виключає в нім участі незмінного елементу, а тим самим можливості творення з нього понять. В самому понятті становлення лежить його ціль, – все, що стає, стає чимось, як каже Арістотель, в метафізиці. Тому чистого буття не можна протиставити становленню, як абсолютно відокремлену сферу, бо воно міститься в становленні, бо кожний процес становлення чи постання предмету веде до певної остаточної цілі – до буття.

Коли приглянемося ближче до життя в природі, то побачимо повільний, але невпинний розвиток, який завжди має перед собою певну, точно визначену ціль. Поняття розвитку для Арістотеля незвичайно важливе, бо за його допомогою він зводить міст, що має зв'язати два чужі дотепер світи, а саме – світ буття і світ становлення; за допомогою цього поняття він приходить до зовсім нового розуміння природних процесів. Всі давніші погляди на природу були дуже примітивні, поверхові, коли брали за початок світового процесу перемішання елементів. Тому цілий світ думок не вдавалося пояснити за допомогою цього грубого механічного методу, а відтак він і надалі залишився таємницею. Інакше виглядає справа з поняттям розвитку; тут перший раз стрічаємося із внутрішнім принципом, який означає розвиток із середини формування дійсності на підставі даних, замкнених всередині відповідної матерії. Це точка, в якій сходяться світ мислення зі світом емпіричної дійсності, а це тому, що матеріальна дійсність пояснюється духовного життя.

За допомогою цього поняття Арістотель старається пояснити початок руху у всесвіті. Чиста форма, сама для себе непорушна, є рівночасно джерелом всякого руху, а це тому, що під час розвитку предмети прагнуть до неї, як до своєї остаточної цілі. Наш організм стремить до кінцевої мети, до своєї форми завершення, яким є наша душа; цілий світ прагне теж до одної найвищої чистої форми, вільної від усяких матеріальних елементів, до Бога, який, як чисте мислення, залишається в стані супокійного самоспоглядання.

Ціла система Арістотеля є закінченням платонізму, у межах якого спробуємо також узгляднити емпіричний світ. В цей спосіб Арістотель розв'язав одну важливу задачу, яку залишив Платон своїм наступникам. Але при цій нагоді він не втратив з

очей другого, не менш важливого етичного моменту, який у думанню Арістотеля теж входить у тісний зв'язок з метафізикою.

Причиною того явища, що у Арістотеля присутнє так само, як у його попередників з класичної доби грецької філософії, а саме бажання ствердити залежність етики від метафізики, треба першим чином вважати однопільний та універсальний характер його філософічного світогляду.[22] При цьому під універсальністю не слід розуміти звичайної всесторонності, яка вважає своїм обов'язком забрати голос у кожній ділянці інтелектуальної праці. Така всесторонність не може принести надзвичайних успіхів і її навіть можна замінити працями певного числа одиниць, з яких кожна здатна придбати собі в даній області більше знання, чим всесторонній розум одного дослідника. В дійсності, однак, під універсальністю слід розуміти метод, який на підставі загального і можливо точного знання старається розвивати всі дисципліни, як складові частини одного і того самого організму, так що в цей спосіб зберігається одноцільність розгляду та внутрішній зв'язок поодиноких частин, що є немислимим при збірній праці. Власне у цьому і полягає заслуга Арістотеля. Хоч як далеко він заходить у межах спеціальних наук, у нього ніколи не затрачується зв'язок цих спеціальностей з цілістю, – одна ідея, один напрям характеризують всі дослідження. Таким чином суперечливість результатів у різних областях є неможливою; в одній науці не може бути важливим те, що заперечується в іншому місці; важливі моменти не можуть бути залишені без відповідної уваги. Головні твердження етики Арістотеля, що найвище добро є тотожним остаточній цілі, яка лежить в природі самого предмету, та що її завершенням є діяльність, активність, базуються не на розумових доказах, а виводяться з загально-філософського світогляду.

Тому, коли хочемо займатися поодинокими питаннями, завжди маємо мати погляд, звернений на цілість, бо тільки цим шляхом можемо дійти до повного розуміння. Ця обставина є власне причиною численних похибок, які лежать не в системі Арістотеля, а тільки в критичній праці дослідників. З усього цього виходить, що Арістотель, в якого поодинокі дисципліни стоять у такому тісному причиновому зв'язку, мав би базувати основи своєї етики на метафізичних підвалинах.

Цей внутрішній зв'язок поодиноких областей знання в системі Арістотеля є також наслідком телеологічного характеру

---

[22] Пор. Eucken, Rudolf, *Über die Methode und die Grundlagen der Aristotelischen Ethik*, Ляйпціґ, 1917.

його філософії. Коли все у світі впорядковане та спрямоване в сторону остаточної мети, Бога, то тим самим і людина і її вчинки мусять мати свою ціль, своє призначення. А що людина справді має сповнити певне завдання, про це Арістотель говорить чітко наступне: „Коли швець чи тесля мають свою працю і своє завдання, то чи людина, як така, не мала б їх мати, і була б тоді приречена на бездіяльність? А може усе насправді виглядає так, що коли око, рука, нога і кожна частина людського організму має своє призначення, то так само і сама людина повинна прийняти на себе окреме завдання".[23] Так само, як кожне звання має своє окреме призначення і кожен, хто себе присвячує якомусь званню мусить сповнити умови пов'язані з цим званням, так само і людина, як громадянин всесвіту, має свої окремі обов'язки і завдання, які слід виконувати. Це можна, однак, зробити лише тоді, коли за допомогою метафізики осягнемо становище людини у всесвіті.

У такий спосіб ми дістали певне підґрунтя, на основі якого можемо розглянути поодинокі питання Арістотелівської етики. Перше питання, яке ставить собі Арістотель, відноситься до найвищого добра, яке ми можемо осягнути на землі. Платон поставився до цієї справи настільки негативно, що бачив ціль нашого стремління в повному відверненні від тутешнього життя та в наверненні до Бога способом уподібнення до нього. Для осягнення цієї мети, потрібно звільнитися з-під впливу нашого тіла, яке є тюрмою душі, і жити виключно чистим роздумуванням. Однак, Арістотель у цім випадку не міг піти слідами Платона, бо був не лише філософом, але й вченим-природознавцем. Тому тут він виходить з того, що людина не стоїть поза природою, а навпаки перебуває в тісному зв'язку з матеріальним світом. Цим зв'язком не можна нехтувати, бо це занадто важливий фактор, який примушує нас зробити його об'єктом нашого розумування. Подібно до зміни фронту в межах теоретичної філософії, де Арістотель не вважав матерію елементом виключно негативним, як Платон, а субстратом для можливих форм, він був змушений змінити також відношення людини до світу.

Розгляд своєї етики Арістотель починає поняттям цілі, на яку спрямована кожна діяльність. Однак не всі цілі є рівновартісні, а навпаки, саме вони творять свого роду систему, на чолі якої стоїть одна найвища ціль, якій взаємно підпорядковані усі інші і де

---

[23] *Нікомакейська етика*, I, стор. 7, II, стор. 6 і 39.

кожна нижча ціль допомагає осягнути вищу.[24] Вершина цієї ієрархії, найвища ціль, наше щастя, є предметом політики, яка охоплює усі інші практичні дисципліни, зокрема етику, як науку про вчинки одиниці.[25] Коли ми цю думку розглянемо детальніше, то вийде дивна річ. Бо коли етика є тільки частиною політики, завданням якої є загальне щастя, то й одиниця не повинна думати про свої власні інтереси, а тільки мати на увазі добро загалу, тобто держави.

Проте одиниця перемагає загал. Щастя вважається самоціллю, якій підпорядковується все інше, навіть громада як засіб, що веде нас до цієї цілі. Вислів Арістотеля слід розуміти в той спосіб, що людина потребує державного порядку для розвитку індивідуальної діяльності. Так формується фактичне відношення одиниці до загалу, етики до політики. Однак причини цього явища треба шукати у змішанні метафізичної і етичної оцінки, що зв'язане теж з антропологічною інтерпретацією етичного.

З антропологічної точки зору Арістотель бере за ціль приємні почування. Чеснота це ніщо інше, як здатність відчувати справжню приємність. Зі спекулятивного боку абсолютною ціллю прийнято вважати духовну енергію одиниці. Однак, як погодити ці два відмінні погляди? Подібне можемо здійснити тільки в тому випадку, коли наше стремління буде звернуте в сторону справжньої приємності – не першої ліпшої, але такої, яка постає, коли наша духовна енергія знаходить поле діяльності, коли наші духовні сили переходять до активності. Приємність, розкіш, тісно пов'язана з енергією. Вони не є цілком ідентичні, але й не дозволять себе чітко розмежовувати. В загальному прагненні до приємних почувань проявляється наша жадоба життя.

Дотепер ми шукали характерні риси щастя, як енергії душі. Але ця душа розпадається на різні частини, з яких є рівновартісні далеко не всі. З логічного боку думання, хотіння, чуття, як психічні функції, є рівновартісні, і нема найменшої причини робити між ними щонайменшої різниці. Відмінною, однак, є справа з метафізичного боку. Тут психічні енергії є взаємно підпорядковані відповідно до ступеня їх залежності від конкретного світу. Найбільш пов'язаними з матеріальним світом є наші враження і спостереження, пізніше – функція бажання, бо до неї треба зараховувати звичайну жадобу, яка завжди має матеріальне

---

[24] *Там же*, I, стор. 1 і 2.
[25] *Там же*, I, стор. 1, 10.

забарвлення. Вище всіх душевних сил стоїть безперечно наш розум, і головно та його частина, яка не переробляє емпіричного матеріалу, а тільки займається чистим думанням, незасміченим чуттєвими елементами.

На підставі метафізичної оцінки найкращою виявляється одна частина душі, а саме наш розум, і тому з етичного боку та чинність мусить бути найліпшою, що спирається на розумі. Теоретична праця, як етично найвища чинність людини, мусить довести його до найбільш довершеного щастя.

Тут можемо спостерігати недвозначне перемішання обох областей – метафізичної з етичною. Одиниця є абсолютною ціллю, чеснота – способом її активності, поодинокі роди нашої духової чинності є впорядковані на підставі метафізичного, а не етичного принципу, вартість даного вчинку не вимірюється відношенням до інших одиниць, а тільки розвитком внутрішніх сил суб'єкта.

11. Синтеза

Тим самим ми наближаємось до кінця нашої розвідки, незважаючи на те, що в самій етиці Арістотеля можна знайти ще не одне місце, яке закріплює те основне твердження, яке ми висунули на самому початку. Втім, мусимо вдовольнитися дотеперішніми результатами і залишити подальші дослідження. Для ясності загального образу спробуємо лишень зібрати весь матеріал в одну коротку синтезу і передати її читачеві.

Поступовий розвиток грецької етики аж до Арістотеля включно можна зрозуміти тільки на підставі рівночасного поглиблення метафізичного світогляду.[26] Поки філософія обмежувалася лише проблемами космогонії, до тих пір не було в ній місця для належного обґрунтування етики. Тому і історія етики могла розпочати свою працю щойно з виступом софістів. Попри деструктивний характер їх діяльності, етика завдячує софістам те, що вони висунули й показали примат (перевагу) інтелекту над матерією. Як довго філософія давала відповідь на запитання, чи вода, вогонь, або простір є тим творінням, з якого має повстати всесвіт, так довго в її межах не було місця для філософії моралі. Щойно система інтелектуалізму могла бути відповідним ґрунтом для творення етичних систем.

Психологічно легко зрозуміти те, що зроджена самосвідомість людського духу перейшла всяку міру в почутті власної сили і, заперечуючи можливість об'єктивної істини, мусила довести її в межах теоретичної філософії до скептицизму, а в межах практичної філософії до анархії суб'єктивізму. Тільки безсумнівна певність моральної правди, а також пізнання законів, що керують процесами світу, могли зломити сили суб'єктивізму. З хвилею, коли інтелектуалізм повернув у сторону телеології, він знайшов відповідний для себе шлях. Доцільність та законність в природі виявляють надлюдський дух, який запланувує світові процеси. З цього моменту в границях етики зникнув також принцип індивідуальної автономії або, кажучи точніше, особистої самоволі.

---

[26] Пор. Filkuka, *Там же*, стор. 135.

Бібліографія

Aristoteles, *Ethica Nic.*, v. A.
Aristoteles, *Metaphysik*, v. A.

Brandis, Ch., *Handbuch zur Geschichte der griechisch-römischen Philosophie*, Berlin 1866.

Dalberg, C. T., *Verhältnisse zwischen Moral und Staatskunst*, Leipzig 1912.
Dessoir, Max, *Lehrbuch der Philosophie*, Berlin 1925.
Diogenes Laertius, v. A.

Eisler, R., *Philosophisches Lexikon*, Berlin 1917.
Eckermanns Gespräche mit Goethe, v. A.
Eucken, R., *Über die Methode und die Grundlagen der Aristotelischen Ethik*, Leipzig 1917.

Filkuka, L., *Die metaphysischen Grundlagen der Ethik bei Aristoteles*, Wien 1895.

Goldscheid, R., *Zur Ethik des Gesammtwillens*, Leipzig 1902.

Hessen, J., *Neue philosophische Strömungen der Gegenwart*, Berlin 1920.

Messer, P., *Geschichte der Philosophie*, Leipzig 1917.

Paulsen, F., *Einleitung in die Philosophie*, Berlin 1892. Редактор послуговується 40-им перевиданням з 1924 р.
Parmenidas, v. A.
Plato, *Dialoge*, v. A.
Ibid, *Euthiphenos*, v. A.
Ibid, *Georgias*, v. A.
Ibid, *Phaedro*, v. A.
Ibid, *Philebos*, v. A.
Ibid, *Republik*, v. A.

Ibid, *Sophist*, v. A.
Ibid, *Thimaios*, v. A.

Richter, R., *Einführung in die Philosophie*, Leipzig/Berlin 1920.
Rümelin, G., *Reden und Aufsätze*, Leipzig 1870.

Sextus Empirus, *Adv. Math.*, v. A.

Thornmeyer, P., *Philosophisches Wörterbuch*, Wien 1922.

Wundt, W. A., *Geschichte der griechischen Ethik*, Leipzig 1907.

Xenophontes, *Memor.*, v. A.

Метагеометрія та її значення для теорії простору у Канта: Критично-історична студія

„Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse, dass sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann, denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann; denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft".[1] До таких питань, що постійно ставлять людський розум перед новими загадками, належить насамперед теорія простору.* Простір, ця велична безмежність, в якій знаходять своє місце міліарди таких небесних тіл як наша земля та те безконечне море зірок, що виступають перед нашими очима на блакитному фоні вечірнього неба, – є предметом дослідження та міркувань людини. Спочатку людський інтелект навіть собі не уявляв, яким важким є його завдання. Він не розумів того, що саме тут обмежена сила намагається охопити безмежність. Лише з часом, якщо до цієї проблеми підходимо з цілим апаратом логіки і шукаємо для нашого поняття простору відповідного означення, перед нами виринають усі труднощі завдання. У цьому випадку ми знаходимося на роздоріжжі і не знаємо, який шлях нам обрати: чи розглядати простір як щось реальне, що існує незалежно від нас, тобто як „річ", чи, може, визнати простір лише формою нашого мислення, яка поза межами людської свідомості залишається пустим звуком? Недивлячись на те, що теорія простору має велике значення для цілого людського знання, лише одна філософія наважилася дослідити суть і основи простору. Таким чином питання простору стало виключно філософським питанням, будучи центральною точкою майже кожної філософської системи, і від його успішного вивчення почала залежати вагомість впливів багатьох філософів на наступні покоління.

Ми усвідомлюємо, що людські прагнення розгадати таємницю простору завжди матимуть лише частковий успіх, позначений відсутністю вичерпної правди. Утім, ця обставина не

---

[1] „Людський розум у одному з видів свого пізнання має незвичайну долю: його обсідають питання, яких він не може відкинути, бо вони задані йому власною природою; але й не може відповісти на них, бо вони перевершують усі спроможності людського розуму". Так Кант починає свою працю *Критика чистого розуму*. Український переклад Ігоря Бурковського, пор. Іммануїл Кант, *Критика чистого розуму*, Київ 2000.

* Перше видання 1924 р. Упорядник складає подяку д-ру Юрію Ковальчукові за усучаснення термінології.

зменшує нашого завзяття, а навпаки додає сил для нової праці, бо людський розум не потребує цілковитої правди чи остаточного вирішення завдання, а вимагає насамперед постійного поля для праці та використання власної енергії. Саме так, перебуваючи у постійних дослідах, ми повільно, але й невпинно крокуємо тим шляхом розслідів та міркувань, початки якого сягають часів зародження філософської думки. Психологічним доказом того, що зародження рефлексії людського інтелекту зробило також простір предметом свого дослідження, може бути наш дитинячий вік, який щодо інтелектуального рівня зближав нас до первісного стану людського розуму. Саме в міркуваннях дитини зародилися питання, де закінчується світ і скільки днів потрібно, щоб дістатися того місця, де земля сходиться зі „склянною півкулею блакитного небосхилу". В цьому кожен з нас може переконатися на основі власного досвіду, якщо лише він зможе повернутися своїми спогадами до початків свого свідомого життя. Аналогічну ситуацію можемо спостерігати також у філософській науці, де питання простору зародилося на самих початках філософських роздумів. Це питання повстало ще у стародавній Греції, у творах Гесіода та в спекуляціях орфійських та піфагорейських сект, а також в космогоніях гильодзоїстів та у вченні матеріалістів, і вже тоді поняття χάος (порожній простір) було першим етапом будь-якого творчого процесу та необхідною передумовою кожної філософської системи. Зрозуміло, що проблема простору носила у ті часи здебільшого примітивний характер, хоча були також випадки з проблисками геніальної інтуїції.

Саме від тих давніх часів поняття простору і часу захопили інтерес філософів і опрацьовувалися ними не лише в давнині, але й у середньовіччі, але головно в нових часах, де питання часу і простору стають центральними для цілої низки філософських систем і утворюють головний пункт дискусії між раціоналістами та емпіристами у XVII і XVIII ст. Радикальна зміна в історії цієї проблеми наступає щойно з появою філософії Канта, який здійснив революцію у межах теорії простору аналогічну тій, що зробив Коперник у межах астрономії. На превеликий жаль Кант не мав під рукою цілого науково-дослідного апарату, а відтак саме математика надзвичайно ґрунтовно опрацювала цю проблему в XIX ст. Саме тоді було встановлено, що теорія простору є проблемою, яка знаходиться на границі між математикою та філософією, і запропоновано підходити до її розв'язання з двох перспектив – теорії пізнання та геометрії. Важливими для проблеми простору були насамперед ті

геометричні гіпотези, які повстали на ґрунті неможливості довести одинадцятий постулат Евкліда та знайшли своє завершення в метагеометрії, а саме в неевклідовій геометрії Ґауса, Рімана, Лобачевського, Боліая, Гельмгольца, Кляйна, Кейлі, Поенкаре та ін.

Утім, усі ці математичні праці виникли лише після Канта, а тому перед нами повстає цілком нове запитання, яке буде центральним для даної праці, а саме питання: наскільки теорія простору Канта залишилася актуальною після появи праць вище згаданих учених? Для вирішення цього питання слід познайомитися з т. зв. неевклідовою геометрією в тих обсягах, які є необхідними для нашої цілі. Щоб не відлякувати читача-нефахівця цілою масою готових форм і нових понять, ми обираємо шлях історичного розвитку і хочемо таким чином поступово ознайомлювати його з цілковито новим предметом, тим більше, що поняття, терміни та твори, якими займається метагеометрія, можуть бути незнайомі не лише пересічному читачу, але й також фахівцям, які „виросли та виховалися" на категоріях Евклідової геометрії.

„In pulcherrimo corpore Geometriae duo sunt naevi, duae labes, nec quod sciam plures, in quibus eluendis et emaculandis cum veterum tum recentiorum, ut postea ostendam, vigilavit induatria".[2] Тими двома хибами, які, на думку автора, псують загальну гармонію геометричної системи, є теорія паралельних прямих і наука про пропорції. З погляду математики ці питання є однаково цікавими, однак для нас філософів, беручи до уваги нашу наукову проблему, лише перше з них має своє окреме значення. Теорія паралельних прямих і пов'язані з нею дослідження тягнуться через цілу історію математичної дисципліни, починаючи від Евкліда й аж до сьогодні. Якщо ж розглядати дану проблему з історичної точки зору, то у цьому контексті слід виділяти три головні періоди, а саме:

* п'ятий постулат Евкліда та його положення серед інших елементів (сюди слід віднести також перші докази греків, арабів та математиків доби Середньовіччя);

* перехід від старих ідей до нових поглядів (час народження нових думок, які ще не дають чітких пояснень, однак формують образи предметів);

---

[2] Saville, Sir Henry, *Praelectiones tresdecim in principium elementorum Euclidis*, Oxford, б. р. Ст. 140.

метагеометричні спекуляції, які повстають у головах творців неевклідової геометрії на основі досліджень теорії паралельних прямих.

В найновіших часах дослідження проблеми цілковито переноситься у царину філософії, яка перетворюється на місце завзятої боротьби між представниками різних напрямів і поглядів. Цей останній період ще не завершений з тієї простої причини, що кожне актуальне питання є предметом дискусії і осередком, де сходяться різні протилежні течії. Наукові дискусії навколо тієї чи іншої проблеми є доказом актуальності даного предмета дослідження.

Найбільша і найповажніша спроба утворення готової системи міститься у межах грецької культури. Сьогодні важко сказати, чому саме стародавні греки взяли на себе цей тяжкий обов'язок та могли його з успіхом втілити у життя; можливо, що саме пластичний зір греків, який залишив нам безсмертні пам'ятки у їхніх скульптурах, був цьому причиною, що і в цім напрямі людський інтелект звик спиратися на конкретній дійсності і через це мав більшу легкість у творенню геометричної конструкції. Сьогодні важко також встановити, хто саме (Піфагор, Платон чи Евдокус) поклав початок виникненню загальної системи геометрії, бо відбувалося це у дуже давніх часах. Для нас, так само як для стародавніх греків, система геометрії нероздільно пов'язана з ім'ям Евкліда, який своїм виданням першого збірника геометричних правил і законів узагальнив працю усіх попередніх поколінь, зосередивши на собі славу своїх відомих, однак забутих попередників. Про життя Евкліда ми абсолютно нічого не знаємо, однак майже всі його твори збереглися до наших часів. Вони дають початок новій добі в історії математики, яка від цього моменту досягає повної зрілості і має змогу розвиватися як слід відповідно до своєї вдачі. Молодий вік, під час якого математика, шукаючи остаточної мети, ходила різними шляхами, знайшов своє завершення насамперед завдяки працям Евкліда. Ὁ στοιχειόιης стало в давніх часах прізвищем, під яким усі подальші грецькі математики розуміли тільки Евкліда; його геометричні елементи довгий час служили підручником для навчання молодих і старих. Ці елементи описані в тринадцятьох книгах, однак найважливішою для нас є перша книга, яка окрім теорії паралельних прямих розглядає умови рівності трикутників, а також подає нам відношення між їхніми кутами та сторонами, закінчуючись способами зміни довільного багатокутника у трикутник тієї самої величини.

На перший погляд може здатися, що тут йдеться про збірку різних тверджень і законів без жодного внутрішнього зв'язку, однак коли приглянемося ближче, то зрозуміємо, що цілість являє собою довершену систему, в якій поодинокі частини мали б бути впорядковані саме так, а не інакше, а ще, що Евклід бачив до певної міри складність, яка міститься в теорії паралельности. Поруч цілком простих тверджень і постулатів він виносить п'ятим постулатом домагання, яке, як стане відомо пізніше, викликало цілу масу пояснень і коментарів і було причиною наукових диспутів від найдавніших часів аж по сьогоднішній день. Це твердження звучить у Евкліда так: „Коли одна пряма перетинає дві інші і творить з ними по тому самому боці внутрішні кути, які є у сумі менші за два прямі кути, то ці дві прямі, продовжені в безмежність, повинні вкінці зійтися у точці, утворивши при цьому два кути, сума яких не перевищує суму двох прямих кутів". Яким би закономірним не було це твердження тепер, на самих початках виникнення базових положень геометрії, воно належало до найцікавіших і найскладніших питань цілої математики.

Перші наступники Евкліда намагалися замінити негативне означення паралельности позитивною формулою, вважаючи характерною прикметою двох паралельних прямих їх однакове взаємовіддалення. Перші спроби заміни первісної редакції даної проблеми достатньо детально описав Прокл Діядох,[3] пояснення якого здобули собі славу класичного коментаря елементів Евкліда. Прокл відкидав нову позитивну форму для аксіоми про паралельні прямі, оскільки її прийняття передбачало б необхідність довести, що всі пункти, які рівновіддалені від однієї прямої, справді утворюють нову пряму. Важко встановити, чи твердження Прокла є його відкриттям, чи належить комусь іншому. У кожному випадку Прокл був не лише здібним математиком, але й також найвизначнішим з останніх грецьких філософів новоплатонської школи, а відтак гідним представником останнього етапу розвитку грецької культури.

З занепадом давньогрецького світу роль посередників між старогрецьким та західно-європейським знанням переймають на себе араби. Вони перші перекладають Евкліда на арабську мову (поч. X ст. п. Христа), який цікавий насамперед тим, що окрім оригінального тексту він містить також скорочені коментарі до

---

[3] Proclus Diadochus (410-485). *Procli Diadochi in primum Euclidis elementorum librum comentarii. Ex recognitione Friedlein E.*, 1873.

нього, які інформують читача про різні спроби розв'язання теорії паралелей. В XII ст. виходить також перший латинський переклад Евкліда, зроблений невідомим англійським монахом не з грецької, а з арабської мови. Критика п'ятого постулату Евкліда починається щойно у XVI ст., тобто тоді, коли в 1533 р. у Базелі був надрукований коментар Прокла, а незадовго після того з'явився його латинський переклад.

Найбільше зацікавлення основами геометрії виявляється у тих часах у Англії та Італії. В XVII ст. там друкуються книжки, присвячені виключно теорії паралельних прямих. Генрі Севіль заснував в Оксфорді в університеті окрему кафедру, а професор, який її очолював, був зобов'язаний читати кожного року окремий курс про елементи Евкліда. Один із перших севілянських професорів неевклідової геометрії Джон Валіс[4] видав свої лекції про теорію паралельних, де окрім критичних заміток автора знаходимо також багато матеріалу з історії цієї дисципліни. Джон Валіс відкинув поняття однакового віддалення як позитивної форми паралельності, яке вживали послідовники Евкліда, а п'ятий постулат замінив твердженням, що до кожного трикутника можна сконструювати подібний трикутник у довільно великих розмірах. Це твердження було, на його думку, модифікацією третього постулату Евкліда, який каже, що з кожної точки як осередку можна намалювати коло довільно великого радіуса, в чому криється принцип подібності геометричних фігур. „Однак поняття фігури, довільної за величиною, творить твердження, яке не є набагато зрозумілішим від Евклідового постулату".[5]

Цілий ряд прихильників нової неевклідової геометрії розпочинає Джіролямо Саккері,[6] кмітливий монах, який написав наприкінці свого життя цікаву книжку під назвою *Euclides ab omni naevo vindicatus, sive conatus geometricus, quo stabiliuntur prima ipsa Geometriae principia.* Завдання цієї книжки, як каже сам заголовок, полягало у спробі очищення Евклідових елементів від усяких хиб та передбачало точний розгляд теорії паралельних прямих у цілковито новому висвітленні. Саккері був у контакті і обмінювався ідеями з відомим на той час математиком Джіованні Чева, який навів його на декілька оригінальних думок. Зрозуміло, що й сам Чева інтенсивно працював в царині математики,

---

[4] John Wallis (1616-1673).

[5] Bonola, Roberto, *Die nichteuklidische Geometrie*, übersetzt von Liebman. 18.

[6] Girolamo Saccheri.

доказом чого є його виклади алгебри і геометрії в університеті Падуї. У межах цієї праці ми не маємо можливості передати увесь матеріал дослідів Саккері, однак не можемо оминути тих характерних моментів, що вирізняють його серед цілої низки колег-сучасників. Саккері виходить з твердження, що п'ятий постулат є єдино правильним, і намагається це саме довести. Він чітко стверджує, що кожен, хто глибше вдумається у суть цього домагання, мусить визнати його правдивість (сам Евклід не назвав би його аксіомою, якщо б не мав достатніх доказів для цього). Сам Саккері розв'язує це питання цілком новим способом. Він залишає (як інші творці неевклідової геометрії) теорію паралельних і намагається побудувати нову геометричну систему виключно на незалежних від неї аксіомах. У такий спосіб він хоче здійснити доказ *a contrario*: коли п'ятий постулат є правильним, то в такому випадку всі спроби утворити незалежно від нього нову геометричну систему призводитимуть до абсурду.

Для свого доказу „від протилежного" Саккері використав чотирикутник, в якому два кути при стороні AB прямі, а два інші кути при стороні CD можуть бути або прямі, або гострі, або тупі. Залежно від перевірки гіпотези прямого, тупого чи гострого кута сума кутів у трикутнику буде рівна, більша чи менша за 180°. Далі Саккері доводить, що гіпотеза прямого кута відповідає Евклідовому постулатові, однак щоб його довести потрібно насамперед відкинути дві інші гіпотези, а саме – гіпотезу тупого і гострого кута. В першому випадку зробити це вдалося досить швидко, але спростувати другу гіпотезу, тобто існування гострого кута, Саккері вдалося набагато пізніше і керувався він при цьому не законами логіки, а загальною наглядністю. Окрім численної кількості різноманітних „схоліїв і короляріів", які займають цілі сторінки його творів, Саккері не вдалося у цьому останньому випадку, а значить при спростуванні гіпотези гострого кута, виявити будь-які суперечності окрім тих, які походять від фальшивого розуміння безмежно великого і безмежно малого. Саме з цього моменту розпочали свою роботу послідовники Саккері, які окрім однієї системи, що спирається на гіпотезу прямого кута, тобто на Евклідову геометрію, висунули з тією самою послідовністю і точністю цілковито інакші рівновартісні системи, які базувалися на гіпотезах гострого та тупого кутів. Очевидно, що Саккері був глибоко переконаний у можливості тільки однієї Евклідової системи, а своїми дослідами хотів довести її правдивість, доводячи дві інші гіпотези до абсурду.

Окрім Італії та Англії теорія паралельних знаходить своїх гідних представників також у Німеччині. Зацікавлення цією дисципліною виявилося тут уперше в особі Кестнера,[7] який у другій половині XVIII ст. зібрав цілу бібліотеку книжок стосовно цієї проблеми. Слід зауважити, що більша частина цих книжок не мала майже ніякої наукової вартості, а інші, з наукового боку цікаві праці, не могли привести дослідника до бажаної мети. Говорячи загально, вони могли бути лише наочним доказом, що майже всі визначні математики, починаючи від Птоломея аж до Лобачевського, намагалися дати відповідь на це запитання. Однак негативні результати усіх цих спроб і доказів неминуче приводили учених до висновку, що постулат Евкліда неможливо довести, і що він – це не одинока можливість, а навпаки, одна з можливостей, які провадять нас до неевклідової геометрії.

У вступному слові до своїх *Початкових основ арифметики і геометрії*[8] Кестнер пише, як він окрім своєї історичної роботи шукав за відповідною людиною, яка б змогла усунути складність цього питання, і як урешті-решт був змушений сам узятися за це діло. Його метод нагадує нам шлях, яким ішов Джон Валіс, і тому ми його тут не будемо розглядати. Зауважимо лише, що за його допомогою повстала вартісна та цікава дисертація його учня Клюґеля[9] під назвою *Conatuum preacipuorum theoriam parallelarum demonstrandi recensio, quam publico examini submittent Abr. G. Kaestner et auctor respondens Georgius Simon Klügel* (Göttingen, 1763). Тут знаходимо біля тридцяти спроб доведення Евклідового постулату, вартість яких майже ніяка. Зневірившись у можливості будь-якого доказу, автор праці вдається до повного скептицизму і твердить, „що під теперішню хвилю не залишається нічого іншого, як лише відверто залишити домагання Евкліда таким, яким воно є, а кожен, хто має здоровий глузд, не буде навіть думати його заперечувати".[10]

Швейцарець за походженням та член Академії наук у Берліні Лямберт[11] написав свою теорію паралельних, яка була видрукована щойно після його смерті. Праця Лямберта є найліпшим доказом того, що він надзвичайно ґрунтовно розглядав основи геометрії і під цим оглядом мав набагато

---

[7] Abr. G. Kaestner.
[8] *Anfangsgründe der Arithmetik und Geometrie*.
[9] G. Simon Klügel (1739-1812).
[10] Engel, Fr. und Staeckel, P., *Die Theorie der Parallellinien von Euclid bis auf Gauss*, Leipzig 1895, стор. 140.
[11] Johann Heinrich Lambert (1728-1777).

точніше і ґрунтовніше знання ніж Кант, який у математиці не дійшов так глибоко як у інших дисциплінах. Твір Лямберта складається з трьох частин. Перша частина критично-філософського характеру, має на меті роз'яснити можливість доведення п'ятого постулату Евкліда за допомогою попередніх тверджень та встановити, чи для цього узагалі потрібно якоїсь нової гіпотези. Власне ця перша частина наглядно показує, що Лямберт був відповідною людиною для такої математично-філософської роботи, оскільки, думаючи по-філософськи, він мав також глибокі знання з природознавчих наук. Якщо брати теорію паралельних, то у праці Лямберта знаходимо думки, аналогічні Саккері. За основну фігуру він бере чотирикутник, три кути якого при точках A, B, C є прямими. Що стосується останнього, тобто четвертого кута, то у цьому випадку можна висунути три гіпотези, а саме, що він є прямий, гострий або тупий. Лямберт розглядає кожну можливість окремо і в своїх висновках він просувається далі за Саккері. Лямберту вже відомо, що третя можливість, а значить, гіпотеза тупого кута, має певне відношення до сферичної геометрії, а перший випадок з простим кутом відповідає Евклідовій системі. Відповідно до міркувань Саккері Лямберт намагається довести дві інші гіпотези до абсурду, що йому вдається у випадку тупого кута. З огляду на складність гіпотези гострого кута Лямберт шукає іншого шляху, але результати, які він отримує не задовільняють його і тому він відверто каже, що це не докази, а лише *argumenta ab amore ac invidia ducta*, для яких нема місця в геометрії. Лямберт переконується (подібно до проф. Кестнера та його учня Клюґеля) у тому, що всі спроби довести п'ятий постулат Евкліда закінчаться повною невдачею. Він встановив, що при другій і першій гіпотезі повинна також існувати абсолютна міра довжини, і що поверхня трикутника залежить від того, чим більше сума його кутів відрізняється від 180°. Ці останні та інші замітки Лямберта впроваджують нас у межі неевклідових геометричних систем, з якими вартує познайомитися ближче.

Хоч не все, що нам дав Лямберт, має однакову вартість, і хоча не одне з його тверджень було пізніше справлене або цілковито змінене новими та точнішими формулюваннями, ми повинні визнати, що Лямберт пізнав істини, які для його сучасників були порожнім звуком. Щойно п'ятдесять років пізніше вони знайшли своє підтвердження у працях Лобачевського, Рімана та ін.

Подібні дослідження проводилися також у Франції, де наприкінці XVII ст. працювали д'Алямбер, де Морґан і Лежандр. Перший з них у своєму творі *Mélanges de Litterature, d'Histoire et de Philosophie* висловлює думку, що складність цілої проблеми можливо усунути відповідним означенням прямої лінії.

В історії науки дуже часто трапляється так, що праці учених, які за життя не були популярними, пропадають безслідно, а їх заслуги приписуються наступникам, що з наукового боку мають далеко меншу вартість, але натомість посідають загальновідоме ім'я. Така доля спіткала ідеї, які належать перехідній добі від старої геометрії до нових неевклідових систем. Праці Валіса, Саккері та Лямберта, а також далекосяжні ідеї Таврінуса, Боліая і Лобачевського пішли в забуття, тоді як твори Лежандра,[12] які є заледве першими кроками на цій ниві, знайшли своє велике поширення. Лежандр справді займався ціле своє життя теорією паралельних і основами геометрії, але окрім цього він нічого надзвичайного науці не дав. Головною заслугою Лежандра було те, що він перевів п'ятий постулат Евкліда у іншу форму. Однак, уже Саккері розглядав це питання з погляду суми кутів в трикутнику і саме він був тим, кому належить оригінальність цієї думки. Лежандрові ми завдячуємо ясне формулювання усіх тверджень і точну та елегантну форму доказів. Якщо Лежандр у 1833 р. твердить, що теорія паралельних знайшла за допомогою його дослідів врешті-решт вдовольняючу розв'язку, то сильно помиляється, що одначе можемо йому простити. З іншого боку не слід забувати, що незвичайне поширення елементів Лежандра у Франції і Німеччині спричинилося у великій мірі до втримання зацікавлення цим питанням і підготовило ґрунт для його дійсної розв'язки.

Беручись зрозуміти стан нашої проблеми наприкінці XVI ст., слід насамперед відверто сказати, що в ті часи вже закорінилося загальне переконання у неможливості довести твердження про паралельні прямі навіть за допомогою точного аналізу його змісту та що для осягнення цієї цілі потрібно спертися на припущення, які є фактично рівновартісні з нашим постулатом. В чому ж однак полягає складність доведення? Може постулат про паралельні прямі не вдасться узагалі довести і третя гіпотеза гострого кута позбавлена будь-яких суперечностей? Може Евклідова геометрія не має того характеру логічної обов'язковості, який ми їй приписуємо, а тим самим інші

[12] Adrien Marie Legendre (1752-1833).

системи, які спираються на гіпотези гострого та тупого кута, є з нею рівновартні? Перші сліди цих ідей можемо уже запримітити в дотеперішніх працях над нашим питанням, однак, з повною ясністю вони виступають щойно в одного з найвизначніших математиків XIX ст. Карла Фрідріха Ґауса.[13] Ґаус узагалі не хотів публікувати своїх праць у цій царині і щойно, коли вийшло друком його листування з іншими математиками, Вольфґанґом Боліаєм, Ольберсом, Шумахером, Бесселем, Таврінусом і Ґерлінґом, стало зрозуміле його становище у цій справі. На підставі тих листів можемо ствердити, що питання про основи геометрії були для Ґауса предметом роздумування від часів його молодості аж до останніх років його життя. Вже в 1792 році він мав змогу на підставі свого широкого математичного знання зробити спостереження, що всі спроби довести XI аксіому за допомогою других тверджень не тільки не мали успіху дотепер, але й не доведуть до мети так само й у майбутньому, бо примітка, яка додається цим твердженням до інших аксіом не мусить бути обов'язково зв'язана з ними. З цього випливає, що Евклідова геометрія, яка власне потребує цієї окремої примітки, не є одиноко можливою формою такої науки, або, кажучи власними словами Ґауса, що „це тільки нічим неоправдана звичка вважати Евклідову геометрію абсолютно правдивою". „Щойно тоді, коли ми усуваємо примітку, якою закінчується твердження про паралельні, повстає нова і також послідовна неевклідова геометрія. Її тези можуть видаватися нашій, звиклій до чогось іншого наглядності, чужими і навіть парадоксальними, але у будь-якому випадку ми не маємо права уважати їх суперечливими у собі".[14]

Усі ці ідеї знаходяться у Ґауса ще в стані творення; вони постають поволі, переходять різні фази, в яких Ґаус повертається до п'ятого постулату, маючи надію, що колись йому вдасться знайти для нього відповідний доказ. У листі до Бесселя Ґаус подає цікаві інформації про свою довголітню працю: „ще й над другою темою, яка вже сорок років кружляє у моїй голові, я часто роздумував на дозвіллі; маю тут на гадці початки геометрії. Не пригадую, чи я Вам коли-небудь уже писав про мої погляди. І тут я просунувся дещо далі і моє переконання, що геометрію не вдасться цілковито a priori обгрунтувати, набрало ще більшої ваги. Тим часом ще довго не зможу випрацювати мої доволі

[13] Carl Friedrich Gauss (1777-1855).
[14] Erdmann, B., *Die Axiome der Geometrie*. Стор. 20.

обширні досліди для загального розголошення, а, може, це взагалі не станеться за мого життя, і це тому, що я боюся крику беотів, якщо б я захотів відверто висловити мою думку".[15] Окрім цього Ґаус часто нарікає на брак часу, який не дозволяв йому виробити ці ідеї так, щоб вони були готовими до друку. Ці мотиви були причиною, що образ гометричної системи, незалежної від аксіоми про паралельні, залишався доволі довго невідомим ученому світові. Щоправда, в поодиноких творах Ґауса ми знаходимо різні замітки, нові формули і навіть цілі розділи з неевклідової геометрії, але це лиш фрагменти, а не готова система.

Окрім цього слід ще згадати, що Ґаус часто висловлюється у своїх листах з належним признанням про інших учених, які іншими шляхами дійшли до тих самих висновків. Надзвичайно високо він ставить твір Лобачевського *Досліди над теорією паралельних прямих*. Все, що він знайшов у цій книжці, було йому вже відоме, різниця полягала лише у самому методі наукового аналізу. Тоді як російський учений українського походження пішов синтетично-конструктивною дорогою, Ґаус тримався загальнішого, але й певнішого, аналітичного методу. Результати, однак, залишилися в обох випадках однакові.

На підставі різних фрагментів та принагідних висловів можна дійти до висновку, що Ґаус розвинув цілу геометричну систему, яка нині відома під назвою гіперболічної геометрії, але про це знало лише невелике коло осіб, що були з ним у товариських відносинах. У приватних листах до знайомих математиків він часто говорить про ці нові ідеї, однак в офіційних повідомленнях та рецензіях, які вміщувалися в *Götting'sche Gelehrte Anzeigen*, про це нема жодної згадки. Тільки один раз, у 1816 р., з нагоди безуспішності всіх дотеперішніх спроб перевести доказ Евклідового постулату, Ґаус прилюдно висловився наступним чином: „У межах математики є небагато предметів, про які так би багато писалося, як про прогалину в основах геометрії, а саме при обґрунтуванні теорії паралельних прямих. Кожного року з'являється нова спроба заповнення цієї прогалини, при чому, якщо хочемо бути чесними і відвертими, слід заздалегідь сказати, що ми фактично не просунулися ні на крок дальше за Евкліда дві тисячі років тому. Мені здається, що цього роду щира і відверта заява краще відповідає гідності науки,

---

[15] Gauss an Bassel. Brief vom 27. Januar 1829. Engel-Staeckel, *Theorie der Parallellinien*. Стор. 226.

ніж даремні змагання закрити цю прірву сіткою фіктивних доказів".[16]

При цій нагоді треба згадати також про праці Ґауса з обсягу кривих площин, які мають велике значення для розуміння основ геометрії. Маю на гадці його *Disquisitiones generales supra superficies curvas*. Ґаус змінює дотеперішній засадничий погляд на площини, які, на його думку, не є лише обмеженнями тіл, але цілком самостійними формами простору. Площини представляються йому пластично як тіла, один вимір яких потрібно уважати нескінчено малим, через що поняття кривизни нахилу (Beugung) набирає нового змісту. З цієї точки зору можна обґрунтувати певний зв'язок між площинами, які дотепер вважалися цілковито різними. Однорідними слід вважати безперечно всі ті площини, які можна взаємно перевести одна в другу тільки самою зміною нахилу, без необхідного при цьому розтягування (Dehnung). Для прикладу та кращого розуміння скажемо, що рівна площина, конус та циліндр є під цим поглядом однорідними площинами, бо їх можна перевести одна в другу під поданими вище умовами. Іншу групу творять знову всі ті площини, які можна звести до поверхні кулі самим угинанням без розтягання. Для проведення певної класифікації різних площин Ґаус запровадив два цілком нові поняття, а саме – поняття цілковитої кривини (totale Krümmung) і специфічної міри кривини (spezifisches Krümmungsmass). Тут не будемо подавати чисто математичних означень, бо їх можна знайти у вищезгаданій праці Ґауса. Хочемо лише зазначити, що саме поняття кривини дає нам можливість провести на цій основі поділ площин на такі, що не мають кривини, тобто є рівні, як рівня, поверхня стіжка, поверхня вальця; площини, які мають позитивну кривину, як, наприклад, поверхня кулі; і площини з негативною кривиною, як мало відома псевдосфера Лобачевського. Зрозуміло, що тут говоримо лише про площини зі постійною (константною) кривиною; інші ж площини зі змінною кривиною, як, наприклад, поверхня яйця або відомий в геометрії еліпсоїд, відзначаються такою різнорідністю, що ми їх виключаємо з обсягу нашої праці. Останні зауваги переходять межі праці Ґауса і ми їх коротко згадуємо тільки тому, щоб показати на їх прикладі значення і заслуги Ґауса для геометрії.

Ґаус помер 1855 р. і разом з ним відійшли у вічність усі його думки про нову геометрію. Ми б ніколи не дізналися про те,

---

[16] *Gotting'sche Gelehrte Anzeigen*, 1816, стор. 618.

що *summus geometra*, як його усі називали, зробив такі великі успіхи у геометрії, якби його знайомі та учні не переховали та зберегли усіх його листів.

Слава Ґауса як математика стала такою широкою, що багато молодих послідовників цієї дисципліни присилали йому свої праці для критичної оцінки. Очевидно, що до його рук потрапляли також праці про основи геометрії і п'ятий постулат Евкліда. Збільшення зацікавленості до цього важкого питання щодо підстав геометрії проходило одночасно з поширенням кантівської філософії і теорії про ідеальний характер простору. Серед дослідників, які звернули свою увагу на цю геометрично-філософську проблему, був також Вахтер,[17] учень Ґауса, а пізніше професор математики в Данціґу. Незважаючи на свою повагу до Ґауса, Вахтер не може погодитися з його поглядами, а схиляється до переконань Лямберта і Саккері. Цікавим для нас є один його лист до Ґауса, в якому окрім інших дотепних зауваг читаємо геніальну замітку, що Евклідова геометрія знаходить своє застосування незалежно від аксіоми про паралельні прямі на кулі з безмежно великим променем. Цією геніальною заміткою Вахтер наближається до величини Лобачевського та Івана Боліая. Окрім його листування маємо ще малий твір *Demonstratio axiomatis in Euclidei undecimi*. Можна припустити, що при подальшій праці у цьому напрямі Вахтер отримав би доволі цікаві результати, однак під час однієї екскурсії він зник безслідно і пошуки його приятелів не були в силі розв'язати загадки цього зникнення.

Подальша історія дослідження цієї цікавої проблеми веде нас в Україну, з якою пов'язана наукова діяльність Фердінанда Швейкарта, професора права Харківського університету (1812-1816), який у хвилях вільних від звичайного заняття, роздумував над теорією паралельних прямих та навіть опублікував працю, що мала містити новий доказ цієї аксіоми. Сам Швейкарт пізніше переконався у нестійкості цього доказу і відійшов від нього, однак неабиякого значення має його нотатка, призначена для Ґауса, яка містить такі твердження:

> 1) „Існує подвійна геометрія – Евклідова геометрія у вужчому розумінні і астральна наука про величини".
> 2) „Трикутники останньої геометрії мають ту властивість, що сума трьох кутів не дорівнює сумі двох прямих кутів".

[17] Wachter (1792-1817).

3) „Коли виходитимемо з цього твердження, то можемо точніше довести, що:
а. сума трьох кутів є менша, ніж сума двох прямих кутів, б. сума стає щораз меншою, чим більшою є площа трикутника, в. висота рівнобедреного трикутника збільшується відповідно до того, наскільки ми продовжуємо його сторони, однак ніколи не перевищує певної величини, яку я називаю константою".
4) „Ця константа дорівнює довжині половини земної осі, а кожна лінія проведена в світовому просторі від однієї сталої зірки до другої, що віддалені від себе на 90°, мусіла б бути танґентою до земної кулі, яку з огляду на простори, котрі приходять в буденному житті можна вважати безмежно великою".
5) „Евклідова геометрія залишається в силі за умови, що константа є безмежно велика. Тільки у цьому випадку сума трьох кутів рівна сумі двох прямих кутів і це можна легко довести, якщо припустити, що константа безмежно велика".[18]

У цих коротких твердженнях міститься зміст гіперболичної геометрії. Так її розумів також Ґаус і заохочував автора до дальшої праці. Одначе обов'язок подальшої праці Швейкарт переніс на свого братанка Таврінуса, який вповні справився з цим нелегким завданням. Таврінус[19] був справжнім представником тієї перехідної епохи, в якій віра в силу старих істин ще боролася з переконуючими аргументами нових ідей. Таврінус мав з одного боку глибоке переконання у незаперечній правді Евклідової системи, однак з другого боку він визнавав щонайменше логічну можливість нової гіперболичної геометрії. Проти цієї останньої він висунув лише один ненауковий закид про неможливість точно означити константу, від якої ця геометрія залежить. У 1824 р. Таврінус звертається листом до Ґауса і подає йому до відома усі, навіть негативні результати власних праць. Відповідь Ґауса була настільки важливою, що вважаємо за потрібне подати її в оригінальному вигляді:

„Вашого шановного листа від 30 жовтня, а також долучену розвідку, я перечитав з великою приємністю, бо у більшості осіб, які роблять нові спроби з теорією паралельних прямих, я не звик

---

[18] Bonola, Roberto, *Die nichteuklidische Geometrie*. Стор. 77-78.
[19] Fr. A. Taurinius (1794-1887).

бачити справжнього геометричного духу. Щодо Вашої спроби, то я не можу сказати нічого іншого як те, що вона не є повною. Бо якщо йдеться про геометричну бистроту, то Ваше наведення доказу, що сума трьох кутів у рівнім трикутнику не може бути більшою за 180° лишає бажати кращого. Але це можна б було доповнити і безсумнівно точніше довести. Інакше виглядає з другою частиною твердження, що сума кутів не може бути меншою за 180°. Це і є найбільша трудність і та скеля, об яку все розбивається. Я думаю, що Ви недостатньо довго займаєтеся цим предметом. Але у мене уже минає тридцятий рік і я не думаю, щоб хтось інший займався цією другою частиною більше за мене, навіть, якщо я до цього часу нічого про це не оголосив. Коли припустимо, що сума трьох кутів є меншою за 180°, то дійдемо до своєрідної геометрії, цілком відмінної від Евклідової, яка сама в собі є послідовною, і яку я розробив сам для себе у цілком вдовольняючий спосіб, так що в ній можу розв'язувати кожну задачу за винятком однієї, а саме означення константи, яку не вдасться означити *a priori*. Чим більшою зробимо цю константу, тим більше ця нова геометрія наближається до геометрії Евкліда, а у випадку безмежно великої величини ці обидві геометрії стають ідентичні. Твердження тієї геометрії видаються безглуздими і недоречними для нефахівця, однак при спокійному та ґрунтовному міркуванні прийдемо до переконання, що вони не містять у собі нічого неможливого. Наприклад, три кути трикутника можуть бути такі малі як нам потрібно, якщо лише відповідно продовжимо його сторони, але поверхня трикутника не може перейти певної, означеної межі і навіть не може її осягнути навіть тоді, коли б ми зробили сторони трикутника не знати якими великими. Всі мої старання віднайти в цій неевклідовій геометрії якусь суперечність або непослідовність залишилися без успіху, і тільки одне, чому противиться наш розум є те, що на випадок, якби вона була правдива у просторі мала б існувати означена (хоч нам і невідома) лінійна величина. Але мені здається, що попри голослівну мудрість метафізиків ми знаємо властиво замало або взагалі нічого про правдиву суть простору для того, щоб мати змогу перемішати те, що нам видається неприродним із тим, що є абсолютно неможливим".[20]

На підставі вказівок Ґауса Таврінус продовжує свою роботу далі й публікує 1825 р. Теорію паралельних прямих, зміст якої набагато не відрізняється від дослідів Саккері та Лямберта.

---

[20] Stäckel, P. und Engel, F., *Theorie der Parallellinien*. Стор. 249-50.

Коли ми відкинемо п'ятий постулат Евкліда і перейдемо до гіпотези гострого кута, то будемо змушені впровадити до геометрії константу, так званий параметр, який характеризує даний простір; в цей спосіб можна прийняти нескінчене число геометричних систем, які є між собою рівновартісні, а в собі – вільні від суперечностей. Після Таврінуса цей висновок став абсурдом і дав нам найкращий доказ того, що вищезгадана гіпотеза неправдива. 1826 р. Таврінус видає нову книжку *Geometriae prima elementa*, де додатково розвиває таку одну геометричну систему, яка відповідає гіпотезі гострого кута у Саккері. Тези цієї нової „логарифмічно-сферичної геометрії" він отримав таким способом, що в головних формулах звичайної сферичної геометрії замість реального променя к він вставляє уявний промінь ік (і = $\sqrt{}$ – і). Таким чином своє затвердження знайшли здогади Лямберта про те, „що формули логарифмічно-сферичної геометрії, які представлені аналітично, зображують взаємини між елементами трикутника, нарисованого уявним променем на кулі". У такий спосіб Таврінус і Лямберт відкрили, що сферична геометрія точно відповідає системі, важливій при гіпотезі тупого кута, а окрім того, що звичайна геометрія є зв'язковим елементом між сферичною та логарифмічно-сферичною геометрією. І дійсно, якщо постійно переходити від реальної (дійсної) до уявної (вигаданої) вартості, то рівночасно переходиться від сферичної до логарифмічно-сферичної системи через систему Евкліда. Хоча Таврінус і не визнавав можливості логарифмічно-сферичної геометрії, він добре розумів теоретичний інтерес, який вона могла мати. Тим самим він передбачав можливість конкретного випадку, де б вона знайшла своє застосування.[21]

Головним засновником неевклідової геометрії, або, як він її сам називав, *Géométrie imaginatre* та *Pangéométrie*, прийнято справедливо вважати Лобачевського.[22] Його життя безпосередньо зв'язане з історією і розвитком новозаснованого університету в Казані, де він був довголітнім професором, а пізніше ректором. З його студентського життя треба згадати тільки ту обставину, що математику у Лобачевського викладав Бартельс, знаменитий педагог, а рівночасно приятель Ґауса.

В архіві фізико-математичного факультету університету в Казані знайдено зошит, який містить в собі рукописні лекції Лоба-

[21] Bonola, Roberto, *Op. cit.*, стор. 85.
[22] М. Лобачевський (1793-1856).

чевського. Ці короткі нотатки дають нам образ спроб довести Евклідовий постулат. Хоча всі ці спроби не мають у дійсності ніякої вартості, проте вони є доказом того, що Лобачевський був обзнайомлений з елементами Лежандра, і що він уже тоді займався цим питанням. Безуспішність усіх попередніх спроб могла навести Лобачевського на думку, що аналогічно геометрії, яка спирається на Евкліда, можна і треба витворити геометрію, яка була б незалежна від цього постулату. З другого боку філософське мислення того часу дійшло силою факту до міркувань про зміст і виникнення геометричних аксіом. Доба, в якій Лобачевський розпочав свою самостійну наукову працю, була славною в історії людського інтелекту. Кажучи словами Гельмгольца, це був час багатий на скарби духової натури, багатий на одухотворення та енергію, на ідеальні надії та творчі думки. Ця доба ставила кожну науку перед питаннями такого змісту: що це таке істина, в якій мірі наші образи відповідають реальній дійсности, як далеко сягають межі людського пізнання і т. д. Головну заслугу для розв'язання цих питань мав Кант, який своєю трансцендентальною естетикою заклав основи для нової теорії простору. Наука Кеніґсберґського філософа про феноменальний характер простору викликала в науковому світі велике зацікавлення: з одного боку повне визнання, згоду без застережень, а з другого – гостру критику. Зрозуміло, що також освічений Лобачевський мав би зайняти певне становище до цієї проблеми. Кантівська наука про простір була для нього провокуючим мотивом, поштовхом, який поставив його у ряди її критиків.

Вже на першій сторінці своїх *Основ геометрії* Лобачевський чітко і ясно висловив нову думку: „Самі геометричні поняття не мають ще тієї істини, яку хотілося довести і яка, так само як інші фізичні закони, може бути доведена лише за допомогою досвіду, наприклад, астрономічних спостережень. Ця думка суперечить баченню, що наше знання простору є знанням абсолютним, яке не вимагає перевірки і зіставлення з досвідом".

Свої перші ідеї Лобачевський зібрав в короткій розвідці *Exposition succincte de principes de la géométrie avec une demonstration rigoureuse du théorème des parallèles*. Через три роки він знову друкує в Казанському вістнику розвідку про „принципи геометрії", яка мала бути коротким зіставленням попередньої праці і містила у додатку відповідні пояснення. Зміст другої праці Лобачевського суперечить назві першого твору, оскільки там відсутні докази „du théorème des parallèles" і,

навпаки, присутнє твердження про неможливість такого доведення. Згодом вийшли також й інші праці вченого, а саме Уявна геометрія (Géométrie imaginaire), *Нові основи геометрії та теорія паралельних*, *Застосування уявної геометрії до деяких інтегралів* і накінець загальний твір з цієї галузі *Geometrische Untersuchungen zur Theorie der Parallellinien*, написаний німецькою мовою. За рік перед своєю смертю Лобачевський диктує російською та французькою мовами повне подання своєї системи під заголовком *Pangéométrie ou precis de géométrie fondée sur une théorie générale et rigoureuse des parallèles.*

Щоб коротко представити хід думок і метод дослідженя Лобачевського, слід насамперед звернутися до його загального твору, який найкраще висвітлює його вчення. Теорія Лобачевського полягала у тому, що він, зберігаючи усі інші геометричні аксіоми, висуває твердження, протилежне п'ятому постулатові, і на цій основі створює нову геометричну систему, яку можна розвивати й далі без будь-яких суперечностей. Ця нова, тобто неевклідова геометрія містить у собі низку нововведень і впроваджує нове поняття „кут паралельності". Для обґрунтування такого кута Лобачевський будує з початком в одній точці даної прямої перпендикуляр позначеної довжини. Через кінцеву точку цього перпендикуляру він проводить в одному напрямі певне число променів і отримує таким чином жмут променів, серед яких є такі, що перетинають або не перетинають основну пряму. Один промінь утворює перехід між обома видами променів і Лобачевський називає його паралельним до основної прямої. Кут, утворений цим паралельним променем і перпендикуляром, і є кутом паралельності. В Евклідовій геометрії цей кут є постійною величиною і дорівнює ½ π; в уявній геометрії він є функцією довжини перпендикуляру (x), а значить F(x). Таким способом отримуємо геометричну формулу, яку ми вже знаємо з дослідів Лямберта, а саме:

$$F(x) = ½\,\pi, \text{ коли } x = 0$$
$$F(x) = 0, \text{ коли } x = \infty$$

Лобачевський довів, що цю теорію можна цілком сміливо прийняти без додаткового доведення і не боятися, що з подальшим її розвитком повстануть суперечності або невідповідності з іншими твердженнями та аксіомами. Головні тези нової геометрії Лобачевського й справді не відповідають класичним твердженням Евклідової системи, але й не призводять

до абсурдних результатів, доводячи зайвий раз, що Евклідову геометрію потрібно розглядати як окремий випадок уявної геометрії, який має місце тоді, коли лінії стають безмежно малими, або, коли звичайна геометрія перетворюється на геометрію диференціальну.

У цьому контексті слід також згадати кількома словами досліди Лобачевського, присвячені „граничним прямим" і „граничним площинам". Граничною прямою на площині Лобачевський називає таку пряму, яка є перпендикулярною до всіх прямих, що паралельні до даної прямої. Далі він доводить, що коло, яке щораз збільшує свій радіус, переходить при змінному куті паралельності у граничну пряму, а куля, відповідно, у граничну площину, тоді як в Евклідовій геометрії коло та куля переходять у пряму та площину. Три граничні прямі на граничній площині утворюють „граничний трикутник". Коли провести три осі з трьох вершин такого трикутника і провести через його дві осі площину, то отримаємо кути граничного трикутника, як кути між відповідними площинами. Але тому що перетин цих трьох площин утворюють прямі лінії, які є паралельними між собою, то сума тих трьох кутів між площинами, а тим самим сума трьох кутів граничного трикутника, дорівнює π. Твердження про суму кутів у трикутнику Евклідової геометрії зберігає своє значення також для граничного трикутника неевклідової геометрії. Таким способом можна показати, що всі тези звичайної Евклідової геометрії, а також формули тригонометрії зберігають своє значення для граничної площини.

Свого часу повстало питання, чи ідеї та досліди Лобачевського не стоять у певній залежності від думок Ґауса. Деякі вчені бачили такий зв'язок в обставині, що Бартельс викладав математику у Лобачевського і в молодості приятелював з Ґаусом, маючи таким чином змогу присвоїти собі його думки щодо цієї проблеми. Однак Енґель рішуче відкидає у своїй праці про Лобачевського подібну можливість, бо тоді, коли Ґаус приятелював з Бартельсом він ще не займався неевклідовою геометрією. Окрім того, Бартельс ніколи не цікавився подібними дослідженнями, а праці Лобачевського не надавав жодної вартості. Якщо візьмемо до уваги моральний бік порівняння Ґауса з Лобачевським, то російський математик українського походження повстане перед нами у позитивному світлі, оскільки він не боявся крику „беотів" і мав особисту відвагу ясно і відверто висловити свої думки, недивлячись на те, чи вони мають офіційне наукове визнання. Для повноти цього порівняння

потрібно також звернути увагу на оточення, в умовах якого працювали Ґаус та Лобачевський. У далекій та забутій світом Казані Лобачевський боровся ціле життя за свої ідеї, однак не знаходив не лише прихильників, але й навіть відповідної критики. Утім, недивлячись на такий перебіг справ, він і надалі диктував свої праці іноземними мовами, щоб ще перед самою смертю залишити свій науковий заповіт.

Дуже часто в історії людства повторюється дивне явище, коли якась геніальна ідея повстає майже одночасно у різних головах і стається це в країнах, які віддалені одна від одної на сотні чи тисячі кілометрів. Інакше кажучи, відкриття нової думки залежить не лише від геніальності однієї особи, яка цією проблемою займається, але й також від культурної зрілості цілого людського роду. Це явище можемо підтвердити на прикладі розв'язання питання щодо важливості Евклідового постулату.

За часів своїх студій, Ґаус приязно жив з талановитим угорцем Вольфґанґом Боліайом,[23] який, закінчивши навчання в університеті в Ґеттінґені, став професором математики в колегії в Марош-Вашаргелі. Боліай займався елементарною математикою, а головно основами геометрії і його завжди цікавили питання прямої та одинадцятого постулата Евкліда. 1804 р. Боліай надсилає Ґаусові свій твір *Theoria parallelarum*, в якому ця проблема знову зведена до однакового віддалення двох прямих. Незважаючи на початкову невдачу, В. Боліай працює далі у тому самому напрямі і видає 1832 р. свою найважливішу працю *Tentamen raventutem studiosam in elementa mathemateos purae, elementaris ac sublimioris methodo intuitiva intuitiaque huic propria introducendi. Cuma appendice triplici*. У ній маємо зібраними всі його погляди й результати, до яких він дійшов, працюючи над дослідженням основ геометрії та Евклідового постулату.

Вольфґанґ Боліай мав сина Івана, який ще у дитинстві виявляв велике зацікавлення математикою. Батько сам навчав сина і тому не дивно, що зацікавлення та інтерес до перших початків геометрії перейшли також до сина. Під час свого перебування у військовій академії Відня І. Боліай приходить до деяких цікавих висновків, створюючи абсолютну теорію простору з її засадничою формулою:

---

[23] W. Bolyai (1775-1856).

$$e = tg\ ½\ П\ (a)^{a}_{к}$$

$$tg\ (\alpha/2) = exp(-d/k)$$

У ній, подібно до Лобачевського, кут паралельності та відповідна відстань поставлені у співвідношення. Батько не був у захваті від того, що його син зайнявся дослідженням цього складного і безвихідного геометричного питання. У своєму листі до сина, який своїм драматичним характером викликає у нас сьогодні усмішку, В. Боліай узагальнює свої власні погляди, які утворилися в нього внаслідок постійних наукових невдач. „Дуже тебе прошу,— пише він до сина,— не пробуй своїх сил над проблемою дослідження паралельності, бо тільки даремно витратиш увесь свій час. Цього твердження не можна довести навіть спільними зусиллями. Мені відомі усі шляхи можливого доведення, однак я й досі не зустрів якоїсь нової ідеї, яку б я вже не опрацьовував. Я перейшов уздовж і впоперек цю ніч і все світло, вся радість мого життя завмерли у ній. Вона вже ніколи не роз'ясниться на землі і бідний людський рід ніколи не буде мати також у геометрії чогось досконалішого та чистішого. Це велика і вічна рана у моїй душі. Най Бог тебе боронить, щоб вона так глибоко в'їлася тобі, бо це позбавляє бажання до геометрії, до земного життя. Я вирішив пожертвувати собою для правди і був готовий стати мучеником, щоб передати людському родові геометрію, очищену від цієї хиби. Я робив усі можливі спроби і дав ліпші речі, ніж дотепер були зроблені, але повного вдоволення я усе ж не знайшов. Я перешлю тобі мої власні спроби і ти зможеш у цьому переконатися. Якщо приймемо одну з моїх аксіом, то все інше можна буде тоді вивести елегантно, ясно і точно в кожному з моїх доказів і з цілою евклідовою точністю. Ти б зміг дійти до того, що у мене вже знаходиться у цілій досконалості, лише після великих затрат часу. Можливо, ти витратив би на це усе своє життя, однак більше за мене ти б не

зробив. Я, мабуть, зайшов тут найдальше. У цих околицях стоять Гераклові стовпи. Не йди ані кроку далі, бо згинеш марно".[24]

Зрозуміло, що зредагована у такий спосіб пересторога батька викликала у сина цілком протилежний ефект. Він завзято працює далі над цією темою та видає у 1830 р. свою працю *Appendix scientiam spatii absolute veram exhibens: a veritate aut falsitate axiomatis XI Euclidei, a priori haud unquam decidenda, indepentem: adiecta ad casum falsitatis quadratura circuli geometrica*. Тут автор переймає насамперед позиції Ґауса та Швейкарта і щойно пізніше розвиває висновки, які спираються на твердження протилежні Евклідовому постулатові, будучи переконаним у тому, що таке припущення не може довести до абсурду.

В § 1 він залишає наш постулат і формулює нове означення паралельних прямих: „коли пряма am не перетинає прямої bn, яка лежить в тій самій площині, а натомість перетинає якусь іншу пряму bp, яка лежить під кутом (abn), то пряма bn є паралельна до прямої am".[25] І. Боліай далі доводить, що через одну точку, яка лежить поза прямою, можна провести лише одну паралельну до неї пряму, і, що паралельність прямих є взаємною власністю, тобто, коли bn паралельна am, то am також паралельна bn, а дві прямі, які є паралельні до третьої, повинні бути також паралельними між собою. Пізніше учений визначає поняття граничної лінії і граничної площини. В § 13 І. Боліай доводить, що сума внутрішніх кутів трикутника не може бути більша за 180°, а в § 14 стверджує, що ця сума перевищує 180° тільки у випадку однієї пари паралельних прямих. Унаслідок цього він розрізняє дві геометричні системи: ту, яка базується на припущенні, що сума кутів дорівнює 180°, він називає Σ (Евклідова геометрія); а ту, яка спирається на протилежне твердження, – S (неевклідова геометрія).[26] В наступних параграфах (§ 16-32) Боліай розпрацьовує систему S і обчислює у ній поверхню прямолінійних фігур, поверхню кола та кулі. В § 32 Боліай наголошує на зрозумілості того, що всі означення, які відносяться до системи S, мусять мати абсолютну важливість, хоча знову залишається невідомим те, чи система Σ має, чи не

---

[24] *Ungarische Berichte*, Bd. XVIII, стор. 5-6.

[25] „Si rectam *am* non secet plani eiusdem recta *bn*, at secet quaevis bp in abn), designetur hoc per *bn*|||*am*", *Appendix*, стор. 3.

[26] „Systema geometriae hypothesi veritatis axiomatis Euclidei XI insistens, dicatur Σ et hypothesi contrariae superstructum, sit S", *Appendix*, стор. 9.

має свого застосування у дійсності.[27] Питання, на якій основі Боліай приходить до цього останнього твердження, не знаходить належної відповіді.

У 1832 р. старий Боліай надсилає працю свого сина Ґаусові, сподіваючись, що вона знайде у нього об'єктивний осуд і справедливу оцінку. Однак відповідь Ґауса не принесла молодому вченому очікуваних лаврів. *Princeps mathematicorum* говорить більше про свої власні успіхи на цьому полі, ніж про працю молодого автора. Це стало страшним ударом для молодого Боліая, який, знеохочений невдачею, і зневірений у власних силах, кидає наукове життя та зацікавлення геометрією.

Цікавими для нас є зауваги Боліая про геометричні досліди Лобачевського щодо теорії паралельних прямих. Боліай переконаний, що його власна праця (*Appendix*) мала вплив на російського вченого українського походження за посередництвом Ґауса. „Суть чистої істини, — писав Боліай, — може бути лише одна як у Марош-Вашаргелі, так і на Камчатці чи на місяцю, коротко – на цілому світі. І що винайде одне розумне створіння, те не може зробити знову інше. Залежно від ступеня розвитку людства приходить час, коли одночасно, на суші та на морі, починає розглядатися той самий предмет і повстають зближені ідеї, як це сталося у випадку диференціального та інтегрального методів розв'язку. Сам по собі цей предмет не є таким важким і незрозумілим. Однак, коли візьмемо до уваги, як мало проникливих математиків від часів Евкліда розуміло цю справу і скільки з них хотіли її розв'язати, то зрозуміємо, що окрім багатьох гарних та дотепних дослідів, між якими перше місце щодо точності та глибини безперечно займають дослідження Тентамена, у цій справі офіційно не було зроблено майже нічого, і що навіть здібний Еттінґгаузен не розумів вартості *Appendix*'у. Беручи усе це до уваги, можна вважати мало ймовірним те, що двоє чи троє незнайомих між собою осіб змогли одночасно та власними способами цілковито полагодити цю справу".[28] Говорячи про трьох осіб, Боліай має на увазі себе, Ґауса і Лобачевського, однак його підозри й докори звернені насамперед проти Лобачевського. Очевидним є те, що ці припущення Боліая не мають ані найменших підстав і їх можна зрозуміти лише

---

[27] „Manifesto omnes expressiones ex hypothesi realitatis ipsius S oriundae (hoc sensu) absolute valent, etsi prorsus ignotum est, num sit Σ aut non". Пор. стор. 25.

[28] *Ungarische Berichte*, XVIII, стор. 256-7.

психологічно. Його зауваги не були призначені для широких кіл суспільства, вони були продуктом ображеної людини, яка шукала відповідної жертви для свого болю. Геометричні дослідження Лобачевського були для Боліая поштовхом, безпосередньою причиною, щоб ще раз перед смертю зібрати усі свої сили і показати світові, скільки він ще в силі зробити. Тим самим він починає обширну працю, свою науку про простір. Однак джерело його духу вже висохло і замість лаконічності та оригінальності *Appendix*'у залишилося лише повторювання тих самих думок.

Причини перших невдач, які зустрічали проповідників нової науки, слід шукати у тому, що ідеї про нову Евклідову геометрію спочатку не вважалися узагальненням старої Евклідової системи, а тільки її запереченням. Саме тому Ґаус був правий, коли думав, що тогочасні геометри не були відповідно підготовані для революції в їхніх поглядах. Ці нові думки, висунуті Лобачевським і Боліаєм, залишалися без належної уваги майже двадцять років. Критика, якою б вона не була гострою та негативною, є кращою за цілковиту байдужість, бо раніше чи пізніше вона спричиниться до перемоги істини. Справа виглядала б, на нашу думку, цілковито інакше, якби Ґаус мав відвагу признатися до нової науки, бо після смерті Ґауса його визнання було достатньо, щоб забезпечити їм офіційне місце в науковому світі.

Зараз ми хочемо перейти до нової епохи в історії теорії паралельних прямих, до праць, які вивели цю проблему з вузьких меж математичних досліджень, перенісши її на широке поле філософської спекуляції. У цьому контексті слід насамперед згадати габілітаційну працю Бернгарда Рімана[29] Про гіпотези, які лежать в основі геометрії,[30] яка вийшла друком щойно після смерті вченого й була видана відомим математиком Дедекіндом. Ця праця була написана Ріманом для Ґауса і цим слід пояснювати її зовнішню форму. На небагатьох сторінках зібрано цілий ряд нових, глибоких думок, а місцями лише натяки на нові методи. Розв'язання у цифрах тут зовсім відсутні, оскільки подаються лише готові результати і ті в надзвичайно короткій та не цілком ясній формі. Багато часу і праці коштувала щонайменше частинна реконструкція цілої системи, яка була потрібна для перевірки її висновків. Сама праця залишається незакінченою ще й сьогодні. „Було б справді великою заслугою,

---

[29] Bernhardt Riemann (1826-1866).

[30] *Ueber die Hypothesen, die der Geometrie zu Grunde liegen.*

— пише, наприклад, Софус Лі, — якби хто-небудь взявся простежити крок за кроком хід думок Рімана і по-можливості зміг відповісти на ті питання, які виникатимуть при цьому".[31] Ми навмисно навели це місце, щоб таким чином наочно показати, як найкраще підходити до твору, який не був призначений для друку, і тому не має своєї заокругленої цілісності.

З огляду на велике значення цієї праці для геометрії, ми хочемо розглянути її тут глибше і робитимемо це також через те, що у своєму дослідженні Ріман упроваджує два нові поняття, які відкривають нам шлях до метагеометрії, а саме поняття розтяжної різноманітності (Ausdehnungsmannigfaltigkeit) і бакатократно розтяжної величини (mehrfach ausgedehnte Grosse).

Звичайні та основні означення в геометрії носять, на думку Рімана, характер слів і є наскрізь номінальними означеннями, де головні предмети простору виступають у формі аксіом. У цьому за Ріманом полягає причина якоїсь дивної неясності, бо для того щоб мати змогу говорити про якесь поняття, потрібно насамперед знайти для нього загальне поняття (*genus proximum*), яким можна було б узагальнити дане поняття. Ріман саме намагається здійснити це завдання для простору і сформулювати на основі загальних понять величин поняття багатократно розтяжної величини. Таким чином наш простір був би лише спеціальним випадком трикратно розтяжної величини. „З цього однак випливає, що твердження геометрії не можна вивести з загальних понять величини, а відтак відмінності, які відрізняють простір від інших можливих трикратно розтяжних величин, можна випровадити лише на основі досвіду".[32]

Така постановка питання видається Ріманові абсолютно новою і він переконаний у тому, що саме тут не має ніяких попередників. Поодинокі вказівки на це він знайшов лише у Ґауса та Гербарта, але вони носили здебільшого загальний характер і виникли на десять років пізніше від того часу, коли це поняття згадує вперше Ґрасман у своїй науці про розтяжність (Ausdehnungslehre). „Поняття величин, — пише далі Ріман, — можливі лише там, де знаходиться загальне поняття, що допускає загальні способи визначення (Bestimmungsweisen). В залежності від того, чи можливий неперервний перехід від одного до другого способу визначення, чи ні, вони утворюють

---

[31] Lie, Sophus, *Theorie der Transformationsgruppen*, Bd. III, стор. 486.

[32] *Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.* Bd. XIII, стор. 134.

неперервну або переривану різноманітність, а поодинокі способи визначення називаються у першому випадку пунктами, в другому – елементами цієї різноманітності. Означені, але відмежовані між собою яким-небудь знаком чи границею частини різноманітності називаються квантами. Порівняння їхньої величини відбувається численням у випадку переривних величин та міряннням у випадку неперервних. Міряння відбувається у такий спосіб, за яким всі величини, що порівнюються, кладуться одна на одну".[33] У чому, однак, полягає цей процес складання однієї частини на другу, коли не йдеться про просторові тіла, а тільки про елементи тієї чи іншої різноманітності, залишається у Рімана без відповіді.

„Коли у випадку одного поняття, способи визначення якого утворюють неперервну різноманітність, ми переходимо точно означеним шляхом від одного способу визначення до другого, то ті способи визначення, які ми перейшли, творять однократно розтяжну різноманітність, головною ознакою якої є те, що з окремо взятої її точки можливий перехід лише у двох напрямах – вперед або назад. Якщо подумати, що ця різноманітність переходить знову точно визначеним шляхом в другу, цілком відмінну точку іншої різноманітності, то одержані таким чином способи визначення утворюють разом двократно розтяжну різноманітність".[34] Аналогічно отримаємо також трикратно розтяжну різноманітність, чотирикратно розтяжну різноманітність і т. д. аж до різноманітності (n + 1)-го виміру, яку потрібно вважати сумою одномірної (n = 1) змінності (Veränderlichkeit) і змінності n-го виміру, або, іншими словами, різноманітність з n + 1 вимірами представляється нам як однократна різноманітність, для якої різноманітність з n вимірами виступає творчим елементом. Так як ми тепер дійшли синтетичним шляхом від найменшого числа вимірів до найбільшого їх числа, подібно, на думку Рімана, можемо йти зворотним аналітичним шляхом, а це означає, що кожну різноманітність з n вимірами можна розкласти на різноманітності з що раз то меншим числом вимірів і це було б однією частиною дослідження.

У другій частині своєї праці Ріман розглядає метричні відношення, які є можливі у різноманітності з n вимірами. Ми вже раніше підкреслили, що Ріман написав цю розвідку для Ґауса, а тому він дуже часто посилається на результати Ґауса, звертаючись тепер до площин зі сталою кривиною. Щоб

[33] Riemann, *op. cit.*, стор. 135.
[34] Riemann, *op. cit.*, стор. 136.

побудувати у якійсь площині певну геометричну систему, вона повинна мати у кожному місці ту саму кривину, з урахуванням якої можливі три варіанти – величина цієї кривини є позитивна, негативна, або рівна нулю, тобто $k > 0$, $k < 0$, або $k = 0$. В останньому випадку дістанемо всі ті площини, які можна провести на рівній площині, а отже на поверхні циліндра і конуса; у першому випадку маємо всі ті площини, які лежать на поверхні кулі з радіусом у ($\sqrt{1/k}$), беручи звичайну кулю за відповідну модель. У другому випадку маємо площини, які лежать на псевдосфері, що є відповідною моделлю для площин зі сталою негативною кривиною.

Між геометрією на площині зі сталою кривиною та геометрією на рівній площині, при чому обидві беремо у відповідних границях, існує аналогія, яку ми детальніше розглянемо таким чином, що головні властивості одної переведемо в головні прикмети другої, як це робиться сумарно через протиставлення тверджень, які ми коротко наводимо нижче:

а) площина;	а) рівна площина;
б) точка;	б) точка;
в) геодетична лінія;	в) пряма;
г) дуга геодетичної лінії;	г) прямолінійна відстань;
ґ) лінійні властивості;	ґ) постулати про впорядкування точок прямої;
д) дві точки визначають геодетичну лінію;	д) дві точки визначають пряму;
е) основні властивості рівності геодетичних дуг і кутів;	е) постулати тотожності відстаней і кутів;
є) коли в двох геодетичних трикутниках дві сторони і кут між ними рівні, то рівними мають бути також інші сторони і кути.	є) коли в двох трикутниках дві сторони і кут між ними рівні, то рівними мають бути також інші сторони і кути.

З цього випливає, що для геометрії, спільної всім тим площинам, можна залишити ті властивості, які в Евклідовій системі є незалежними від постулату про паралельні прямі, і які не потребують для свого доведення всецілої рівної площини як, наприклад, постулат про нескінченність прямої.[35]

[35] Bonola, Roberto, *op. cit.*, стор. 141-142.

Тепер наводимо тези, які відносяться до суми кутів трикутника:

1. На площах зі сталою кривиною, що дорівнює нулю, сума кутів у геодетичнім трикутнику дорівнює сумі двох прямих кутів.

2. а) на площах зі сталою позитивною кривиною сума кутів геодетичного трикутника більша за суму двох прямих кутів.
б) поверхня геодетичного трикутника є пропорціональна різниці суми його трьох кутів і суми його двох прямих кутів.

3. а) на площинах зі сталою негативною кривиною сума трьох кутів геодетичного трикутника є менша за суму двох прямих кутів.
б) поверхня геодетичного трикутника є пропорційною різниці суми двох прямих кутів та суми трьох кутів трикутника.[36]

Величина кривини	Модель	Сума кутів трикутника
K = 0	Рівна площина	$\alpha + \beta + \gamma = \pi$
K >0	Куля	$\alpha + \beta + \gamma > \pi$
K <0	Псевдосфера	$\alpha + \beta + \gamma < \pi$

Тепер можемо порівняти наші теперішні результати з результатами досліджень Саккері і Лежандра.[37] Гіпотеза прямого кута є достовірною на рівній площині (k = 0), гіпотеза тупого кута на кулі (k > 0) а достовірність гіпотези гострого кута означає існування площини із сталою негативною кривиною (k < 0) на псевдосфері. Ці дві останні гіпотези є конкретними прикладами неевклідової геометрії. Бельтрамі довів у своїй праці *Saggio di interpretazione della geometria non euclidea*, що система Лобачевського-Боліая відповідає третій гіпотезі з негативною кривиною. Інакше виглядатиме справа з поверхнею кулі та площинами, які мають аналогічно останній постійну позитивну кривину. Стала міра кривини є причиною пристайності площин у собі, так само як і в рівній геометрії, – це значить, що поодинокі

[36] Bonola, *op. cit.*, стор. 144-145.
[37] Beltrami, A., *Un precursore italiano di Legendre e di Lobatschefskij. Atti della Reale Academia dei Lincei.*

частини площини можна провести без розтягання одної в другу. Найпростіші лінії сферичних площин є дуги найбільших кіл, тому через дві довільно підібрані точки площини можливо провести не одну, а дві найпростіші лінії. Окрім цього, коли візьмемо дві відповідаючі собі кінцеві точки відрізка, то через такі дві точки можна провести нескінчене число найбільших кіл чи найпростіших ліній. Аксіома рівнобіжності втрачає тут своє значення, бо через точку площини що лежить на кулі не можливо провести паралельну до найпростішої лінії пряму, бо дуга найбільшого кола не може бути паралельною до іншої дуги. У подібний спосіб, про що вже зазначалося вище, можна також змінити твердження щодо суми кутів у трикутнику, з чого випливає, що Евклідова геометрія втрачає своє значення на площині що лежить на кулі.

Наприкінці слід хоча б коротко звернути увагу на різницю між безмежністю та безконечністю. Перша з них належить до категорії розтяжності, друга – до категорії виміру. Той факт, що простір є безмежна і трикратно розтяжна різноманітність, не викликає сумніву, однак, з цього не випливає закономірність безконечності простору. Якщо припустити, що стала міра кривини має яку-небудь незначну позитивну величину, то сам простір у цьому випадку повинен бути скінченним.

Труднощі, які зустрічаються на нашому шляху, коли ми намагаємося перекладати результати математичних дослідів та міркувань на мову, зрозумілу також нефахівцям, є наслідком тієї обставини, що поняття, якими ми займаємося і які намагаємося збагнути, виникли внаслідок довготривалої математичної спекуляції та не мають нічого спільного з буденним життям. Шлях, яким нам потрібно йти, щоб усунути ці перешкоди, має свого першопрохідця Германа Гельмгольца,[38] який упродовж своєї довголітньої наукової праці займався популяризацією проблем наукової діяльності, які знаходилися до нього у будь-якому відношенні. Відтак, славу та авторитет у природничих науках Гельмгольц здобув насамперед своїми дослідами у галузях філософії та математики, де виступив проти апріоризму Канта та за теорію емпіризму, якою тоді цікавилися широкі суспільні верстви. У будь-якому випадку потрібно наголосити на тому, що його філософські розвідки з геометрії були надзвичайно поширені саме завдяки своїй популярній та зрозумілій формі, а

[38] Hermann von Helmholtz (1821-1894).

тому спричинилися великою мірою до перемоги у геометрії емпіризму.

Гельмгольц просунувся у своїх дослідженнях значно дальше за Лобачевського і Рімана. Його головна мета полягала у тому, щоб показати, що інші просторові реляції не лише можливі, але й доступні нашій уяві. Інакшими словами Гельмгольц прагнув довести, що існують геометрії та аксіоми, відмінні від геометрії Евкліда та його постулатів. Найважливішими аксіомами Евклідової геометрії є:

* аксіома тотожності, на підставі якої дві фігури, що перекриваються є тотожні;

* аксіома, що дві точки визначують пряму; і

* аксіома паралельних прямих.

Після досліджень Гельмгольца ці аксіоми не мають сенсу ані для всіх геометричних систем, ані для всіх просторів. Щоб цю ідею представити зрозуміло та доступно, Гельмгольц приймав за гіпотезу твердження, що різні та відомі нам площини містять численні фіктивні сотворіння, які мають свої власні геометричні зображення залежно від площини, на якій вони перебувають. Далі Гельмгольц починає розглядати ці зображення: „Уявімо собі розумні двовимірні створіння, які живуть та рухаються на поверхні якогось твердого тіла. Припустимо, що вони не здатні спостерігати щось інше поза цією поверхнею, однак можуть натомість робити спостереження, подібні до наших у межах розтяжності цієї площини. Коли такі створіння витворять собі свою геометрію, то очевидно, що вони нададуть своєму просторові тільки два виміри. Згодом вони б мали дійти також до того, що точка, яка рухається, утворює лінію; а лінія, що рухається не у власному напрямі, утворює площину, яка була б у цьому випадку найбільш повним та знайомим для них творінням. У такому випадку ці створіння не могли б собі уявити того твору, який повстає, коли площина виступає зі свого площинного простору так само, як ми не можемо уявити собі геометричного твору, який виникав би за допомогою руху тіла з відомого нам простору".

„Ці двовимірні створіння могли б провести у своєму площинному просторі найкоротші лінії, які б не були прямими у нашому розумінні і ми б назвали їх у геометричній термінології

геодетичними лініями площі, на якій вони знаходяться, лініями, які утворює натягнута нитка, якщо її прикладемо до площини так, щоб вона змогла по ній без перешкоди пересуватися".

„Якби створіння цього роду знаходилися на нескінченній поверхні, вони витворили б точно ту саму геометрію, яка міститься в нашій планіметрії. Вони сформулювали б твердження, що через дві точки можливо провести тільки одну пряму, і що через третю точку, яка лежить поза цією прямою, можна провести лише одну пряму паралельну до першої, а прямі лінії можна продовжити в нескінченність так, що їх кінці не зійдуться і т. д.".

„Інтелігентні створіння цієї породи могли б також знаходитися на поверхні кулі. Тоді їх найкоротшою або найпростішою лінією між двома точками була б дуга найбільшого кола, яке проходить через ці точки".[39] Тим самим аксіома про те, що між двома точками можлива лише одна найкоротша лінія, не могла би бути важливою для мешканців кулі без певного застереження. „Мешканці поверхні кулі зовсім не знали б паралельних. Вони твердили б, що дві будь-які найпростіші лінії, продовжені до необхідних розмірів, мали б перетинатися не в одній, а в двох точках. Сума кутів у трикутнику була б завжди більшою за суму двох прямих кутів, та збільшувалася б надалі відповідно до розмірів поверхні трикутника. Тому їм би також бракувало поняття геометричної подібності форми між більшими і меншими фігурами того самого роду. Бо більший трикутник неодмінно повинен мати кути, відмінні від кутів меншого трикутника. Їх простір ми дійсно мали б прийняти або принаймі уявити необмеженим, хоч і скінченно розтяжним".

„Зрозуміло, що створіння на кулі при тих самих логічних властивостях, що й на поверхні, мали б утворити цілком відмінну систему геометричних аксіом, відмінних від Евклідових".

„Утім, ідемо далі. Уявімо собі, що розумні створіння існують на поверхні тіла, яке має вигляд яйця. Ми могли б сполучити три точки такої поверхні найкоротшими лініями і побудувати у такий спосіб трикутник. Якби ми спробували сконструювати конгруентні трикутники на різних місцях тої самої площини, то виявилося б, що якщо два трикутники мають однаково довгі сторони, то їх кути не обов'язково повинні бути однаково великі. На гострішому кінці яйця сума кутів трикутника

---

[39] Helmholtz, Hermann von, „Ueber den Ursprung und die Bedeutung der geometrischen Axiome", in *Vorträgen und Reden*, том II, ст. 7-8.

була б більшою від двох простих того трикутника, який би ми намалювали на тупому кінці з тими самими сторонами. З цього випливає, що у такій площині навіть таку просту фігуру як трикутник не можна було б пересунути з одного місця на друге без зміни форми".[40]

Отож, у такій площині фігури не пересуваються з місця на місце без зміни своїх властивостей. Тому слід сказати, що на поверхні яйцеподібного тіла не існує повна свобода руху, яка є, наприклад, можлива на поверхні або на кулі, з чого випливає, що у яйцеподібній площині не справджується аксіома тотожності.

Утім, Гельмгольц іде у своїй гіпотезі ще далі і припускає, що згадані фіктивні створіння можуть існувати також на поверхні псевдосфери, де аксіома тотожності зберігає своє значення, бо на ній можна пересувати фігури з місця на місце без зміни їх форми. Окрім цього, між двома точками на поверхні псевдосфери можна провести також лише одну найпростішу лінію. Щодо цих двох моментів, то завдяки їм псевдосфера не відрізняється від поверхні, але аксіома паралельності втрачає тут свій зміст. „Якщо на поверхні подано одну найпростішу лінію і одну точку поза нею, то через цю точку можна провести цілу низку найпростіших ліній, які не перетинатимуть названої лінії, навіть тоді, коли би їх вдалося продовжити до нескінченності" (геометрія Лобачевського). З аксіомою паралельності, яка, як бачимо, не справджується у цьому випадку, тісно пов'язані твердження про суму кутів у трикутнику. Ця сума тепер не дорівнює двом прямим кутам трикутника, а є меншою від них.

„Вже ці приклади показують нам, що геометричні аксіоми виникають в залежності від особливостей місця знаходження тих чи інших фігур". [41] Навіть у тому випадку, якщо тут йдеться про площини, тобто різноманітності з двома вимірами, це саме можна *per analogiam* ствердити про різноманітності з більшим числом вимірів.

На основі попереднього розгляду можемо точно означити становище Гельмгольца в історії нашої проблеми. Емпіризм стверджує, що наші геометричні аксіоми залежать виключно від характеру реального простору. Ця думка стає зрозумілою тоді, коли вдасться встановити можливе існування різних просторів і різних геометрій. Саме це Гельмгольц доводить на користь емпіристичної теорії, показуючи не лише можливість інших

[40] *Там же*, ст. 9-10.
[41] *Там же*, ст. 10.

просторів, але й також їх здатність набувати у нашій свідомості форми конкретних зображень (Vorstellbarkeit). Однак, саме тут у Гельмгольца виникають певні труднощі. „Якщо вже й розглядаємо питання, чи можна наочно зобразити просторові реляції в метагеометричних просторах, то слід насамперед устійнити, за якою нормою будемо оцінювати наглядність об'єкту, який ми бачили. Для цієї мети я сформулював означення того, що називаємо наглядно образним. Отож, об'єкт є наглядно образним, якщо він викликає у нас повну образність (Vorstellbarkeit) тих чуттєвих вражінь, які зароджуються у нас за будь-яких умов спостереження на основі властивостей наших чуттєвих органів і є відмінні від властивостей інших подібних предметів".[42] Цим Гельмгольц хоче сказати, що ми могли б собі уяснити образ псевдосферичного світу, якщо б у цьому виникла потреба.

Уже Бельтрамі представив нам псевдосферичний простір усередині кулі Евклідового простору. Гельмгольц робить це також, розглядаючи цей простір через відповідні сферичні лінзи, які спричиняли великі похибки при встановленні відстані та величини предметів. „Якби будь-який спостерігач, очі та просторовий досвід якого були призвичаєні до рівного простору, увійшов у псевдосферичний світ, то він уважав би, що найбільш віддалені предмети цього простору знаходяться на скінченній відстані від нього, наприклад, на відстані ста кроків. Однак, якби він пішов у напрямку до цих віддалених предметів, то вони розтягалися б перед ним більше в глибину як уздовж чи впоперек, показуючи, що його розрахунки неправильні. У випадку з паралельними прямими той самий спостерігач встановив би, що чим більше він просувається уздовж прямих, тим більше вони віддаляються одна від одної при одночасному розтяганню предметів, до яких він наближається. Відтак, дві прямі, які на перший погляд сходяться в одній і тій самій точці на відстані ста кроків, є насправді недосяжними у тому сенсі, що не можна осягнути пункту їхнього перетину".[43]

Експеримент Гельмгольца, в якому він унаочнював різноманітні просторові відношення, мав доводити, що ми здатні уявити також інші простори, відмінні від нашого. Однак, саме цю позицію Гельмгольца розпочали критикувати противники

---

[42] Той же, „Ueber den Ursprung und Sinn der geometrischen Sätze", in *Wissenschaftliche Abhandlungen*, том II, ст. 644.

[43] *Там же*, ст. 26.

емпіристичної теорії простору, підкреслюючи той факт, що ці „інші простори" можна собі уявити лише в рамках Евклідового простору. Насправді вони не дають нам нічого нового, про що ми ще будемо говорити. Окрім цього, Гельмгольц вважав, що, визначаючи геометричні твердження, ми знаходимося в залежності не лише від самого простору, але й також від механічних та фізичних прикмет конкретних тіл. Засаднича передумова геометрії міститься в твердженні, що тіла посідають вільну рухомість (freie Beweglichkeit), а це означає, що їх можна пересувати з одного місця на друге і вони не будуть змінювати ані величини, ані форми. Цю останню властивість можна назвати твердістю та розглядати однією з фізичних прикмет тілесного світу. У всіх трьох випадках, а значить у Евклідовій, сферичній та псевдосферичній геометрії, ці властивості тіл були прийняті заздалегідь. Однак, можливі також такі геометричні системи (поверхня яйцеподібного тіла), в яких не можна говорити про вільну рухомість тіл.

Якщо приймемо можливість існування інших просторів, то перед нами виникне питання, чи цей простір, в якому ми живемо, має саме ті прикмети, які ми йому приписуємо. Може, аксіоми Евклідової геометрії не відповідають характеру нашого простору? Може, вони не є такими вірогідними й очевидними, якими вони нам видаються? Такі питання, на думку Гельмгольца цілком справедливі, а єдина можливість знайти відповідь це виключно експеримент. У цьому розумінні геометрія подібна до фізики та хімії і є досвідною наукою, яка не має кінцевого, тобто аподиктичного характеру, а тільки гіпотетичний, як і всі інші природничі науки.

В дослідженнях Гельмгольца слід підкреслити ще один неменш важливий для нас момент, а саме його ставлення до Канта. Багато говориться про те, що Гельмгольц хотів знищити Кантову теорію простору. Однак ми схильні вважати, що він не переслідував такої мети, а завжди наголошував на тому, що ідеї Канта не втратили свого значення, і що вони мають завдання заповнити прірву між природничими науками та спекулятивними системами Шеллінґа та Геґеля. Це засадниче розходження, яке ще нині розділяє філософію і природничі науки, не існувало за часів Канта, котрий у своїх природознавчих працях стояв на тих самих позиціях, які сповідують природознавці. Якщо йдеться про науку, про простір, то Гельмгольц узагалі не думав виступати проти Канта, а намагався іти разом з ним якомога найдальше. Він відверто каже, що наука Канта – це дуже щасливий і ясний вираз

дійсного стану речей. Саме поняття простору, як форми нашої наочності, є настільки широке, що може охоплювати собою будь-який конкретний зміст. Обмежуючими елементами є лише аксіоми, а тому характер трансцендентальності слід приписувати лише простору, а не аксіомам.

Отож, Гельмгольц не думав нищити теорії простору Канта, а намагався доповнити її. Кантова наука мала недоліки, які були наслідком низького стану загального знання того часу. Там, де виявляється неточність, Гельмгольц намагається її виправити і робить це так, щоб не порушити загального характеру теорії. Суперечність, яка виступає тут між обома вченими, буде тою віссю, довкола якої обертатиметься ціла наша праця. Бо так як кантівці наших часів звикли сліпо *iurare in verba magistri* покликуватися на автора науки про апріорність простору, так само і сучасні представники емпіристичної теорії не вийшли за межі думання Гельмгольца.

Великим поступом в історії нашої проблеми є книжка Бенно Ердмана *Аксіоми геометрії*.[44] Можна мати різні погляди на викладені в цій книжці думки, проте заслуга Ердмана полягає у тому, що він передав результати праці Гельмгольца та Рімана мовою філософської термінології. Аналітично-математичну мову обох учених Ердман перевів у абстрактно-логічний спосіб думання філософів і таким чином зробив їх зрозумілими для ширших кіл читачів. З цього моменту повстає багато філософських праць на цю тему, але одночасно поглиблюється прірва між філософами обох напрямків, конфлікт, який не знайшов свого розв'язання. Завдання цієї книжки не полягає у тому, щоб цю трудність усунути, бо розв'язка цієї проблеми належить, мабуть, до тих вічних і нерозв'язаних питань, які завжди будуть цікавити людство. Ця книжка намагається насамперед дати зрозумілі і точні поняття, а також розглянути, чи теорія простору Рімана та Гельмгольца має своє виправдання.

Перше завдання, яке Ердман ставить собі після історичного розгляду теорії простору, є означення простору. Але „це бажане означення зображення простору, що виникає у нашій уяві (Raumvorstellung) можна сформулювати щойно тоді, коли ми зможемо знайти загальне поняття, *genus proximum*, яке узагальнюватиме наше розуміння простору, а окрім цього визначатиме специфічні властивості (*differentia specifica*), що відрізняють його від інших можливих або навіть дійсних

[44] Erdmann, Benno, *Die Axiome der Geometrie*, Leipzig, 1877.

рівновартісних родів цього загального поняття".[45] Щоб розібрати зміст нашого простору, потрібно, на думку Ердмана, знайти насамперед загальне поняття та особливі відмінності. Перші спроби завершуються невдало, бо простір і його зображення існують як одинокий випадок нашої наочності. Однак, саме математичні досліди навчили нас, „що ці просторові форми, взаємні метричні відношення яких Евклідова геометрія розвиває синтетичним методом конструктивного представлення, є одночасно поняттями величин, відносини яких можна подати аналітичним способом у вигляді системи рівнянь".[46] Це саме стосується поодиноких просторових форм, які також можна підпорядкувати до поняття величини простору та його загального зображення, виразивши тим самим засадничі прикмети простору, а саме його розтяжність у трьох вимірах, неперервність, подібність до себе і т. ін. У такий спосіб переходимо до питання специфічних відмінностей різних визначень простору, яких є головно три:

1. Простір – це неперервна трикратно розтяжна різноманітність. Прикладом цього поняття нам може послужити система тонів і барв. Усі можливі враження уявляються нам як постійна величина і відбувається це тому, що ми можемо перейти від одного довільного враження до іншого через постійний ряд. Подібно як в просторі можна точно визначити положення кожного пункту за допомогою системи координат, так само і в системі барв можна виявити залежність кожного елементу від трьох незалежних змінних. Тому, як вважає Ердман, можна сказати, що система барв і простір посідають три виміри. Різниця полягає лише в тому, чи ми вживаємо поняття виміру або розтяжності у просторі, чи у системі барв. Якщо говоримо про виміри простору, то робимо це тоді, коли йдеться про визначення положення якоїсь точки. В системі барв поняття розтяжності потрібне нам лише тоді, коли хочемо ствердити, що ту чи іншу фарбу вдається визначити за допомогою певного числа елементів. У першому випадку говоримо про просторові елементи як такі, у другому – лише про величину.

---

[45] *Там же*, ст. 36.
[46] *Там* же, ст. 37.

2. Простір – це подібна сама до себе різноманітність, яка має константну кривину. Ця прикмета є результатом постулатів, які були сформульовані Гельмгольцем: а) тверді тіла існують у собі, б) тверді тіла можуть вільно рухатися, і в) тверді тіла не змінюють своїх вимірів унаслідок обернення довколо власної осі.

3. Третя ознака нашого простору полягає у твердженні, що він має кривину, яка дорівнює нулю. Та коли у першій властивості предметом дискусії були виміри різноманітності, то тут узгляднюється їх внутрішні метричні відносини. Якщо у тих прикметах говориться про взаємне відношення різноманітності з неоднаковим числом вимірів, то тут знаходимо характерну різницю різних родів тієї самої різноманітності з певним, означеним числом вимірів.

Щойно на підставі цього розгляду можемо подати остаточне означення простору, згідно з яким під простором розуміємо неперервну величину, елементи котрої можна визначити за допомогою трьох незалежних змінних, і кривина якої має сталу величину що дорівнює нулю.

У третьому розділі Ердман робить філософські висновки для своєї нової науки. Згідно з ним, наше зображення простору має подвійний характер: з одного боку воно залежить від окремої диспозиції наших психічних функцій (і в цьому розумінні воно є апріорним зображенням), з іншого боку важко заперечити, що це зображення простору залежить від природи речей і тому твердження, що воно є емпіричного характеру, також має своє виправдання. На думку Ердмана, трьохмірність простору, його неперервність і величина його кривини є наслідком подразнення нашої уяви за певних умов, що спричинює розвиток просторового зображення.

„Наша форма наочності предметів, відмінних від нас, мусіла би стати іншою саме тоді, коли би змінилися взаємні відносини між речами, які відповідають цій формі. Тому наше зображення простору не є незалежне від предметів, лише так само тісно зв'язане з формами їх взаємин, як з природою нашої свідомості". У такий спосіб автор робить висновок з усіх метагеометричних спекуляцій. Бо коли ми раз визнали, що ці дослідження мають своє оправдання та переконуючу силу, то також маємо обов'язково визнати, що поодиноким геометричним аксіомам потрібно відібрати їх апріорний характер. Наступний

крок веде Ердмана до емпіризму, застосування якого ми вважаємо недоцільним.

Після доволі гострої розправи з Бекером і Гартманом Ердман переходить до четвертого розділу своєї книжки, де подає головний нарис нової теорії простору. Відповідно до свого попереднього розмежування між апріорними і емпіричними елементами в нашому зображенні простору Ердман розрізняє також зміст і форму цього зображення. Під формою він розуміє ті прикмети, які притаманні усім просторам незалежно від їх кривини та числа вимірів. Спільні ознаки він узагальнює під поняттям порядку „побіч себе" (die Reihenfolge des Nebeneinander). Геометричні аксіоми і означення належать до змісту просторового зображення і тому важливо, як Ердман зобразить їх пізніше *a posteriori*.

На цьому місці слід зробити невеличку примітку та сказати, що диференціація на форму і зміст нашого просторового зображення не веде нас, як у Канта, до протилежності між емпіричним і абсолютно апріорним елементом. Ця різниця не має психологічного підґрунтя і не є запозичена з теорії пізнання. Маючи насправді лише логічний характер, вона не стверджує, що існує реальна протилежність у способі виникнення, а лише можливість чисто абстрактного розмежування поодиноких предикатів. Цю протилежність між *a priori* і *a posteriori* можна тут також застосувати, але тільки в тому значенні, яке ми перед тим підкреслили, а саме в якості різнородного відношення, яке торкається як форми, так і змісту наших зображень.

Філософські висновки цієї науки чітко повстають перед нами, позбавляючи геометричні аксіоми та означення їх виняткового статусу. Бо апріорною є тільки форма, а головні поняття геометрії відносяться до змісту просторового зображення і тому не можуть мати аподиктичного характеру. Ці головні поняття Ердман поділяв на три класи:

* аксіоми просторового зображення;
* означення конструктивних понять;
* аксіоми рівності величин.

Ердман досліджує всі три групи і приходить до переконання, що вони не відносяться до конечних, а лише до дійсних прикмет простору. Однак, якщо геометрія має своє джерело в емпіриці, то як могло статися, що її твердження мають цілком інший характер, відмінний від твердження других наук?

Ердман пояснює це явище у такий спосіб: „Результат наших дослідів можемо узагальнити кількома короткими заувагами про відношення математики до інших наук. Вона знаходиться на одному рівні з другими науками в тому, що має своє джерело в досвіді, а основою її досліджень є загальні індукції досвіду, кожний елемент якого залежить рівною мірою від властивостей предметів і від суті психічних функцій. Відтак, кожне зображення можна однаково розглядати з апостеріорного та апріорного боку. Математика відрізняється від інших дисциплін тим, що різноманітність, яка є предметом її дослідів, є одностайна, тоді як предмет, яким займаються другі науки, містить у собі різнорідні елементи. Якщо зовнішні подразнення психічних якостей пощастить звести до одностайних процесів руху за допомогою формальних і матеріальних природознавчих наук, то ці дисципліни стануть тоді частинами прикладної математики".

Останню групу досліджень на полі неевклідової геометрії розпочинають праці італійського математика Бельтрамі. Тут головно йдеться про дві праці Бельтрамі, що стоять у ближчому відношенні до нашої проблеми, а саме про *Teoria fondamentale degli spazi di curvatura constante* та *Saggio di interpretazione della geometria non euclidea*.

Головний недолік метагеометрії полягав головно у тому, що сформульовані нею просторові відношення не могли бути предметом наших зображень. А оскільки ця прикмета є необхідною для визнання їх дійсності, то всі закиди звернені здебільшого у цей бік. Було потрібно неодмінно знайти якийсь спосіб, щоб зарадити цьому лихові, а отже зробити так, щоб всі метагеометричні форми були не лише на папері, але й набрали б більш реального характеру в нашій уяві. Це стало б можливим щойно тоді, якщо б нам вдалося передати мову неевклідових систем термінологією Евклідової геометрії і в такий спосіб зберегти між ними повну аналогію. Уперше це вдалося зробити Бельтрамі, який у своїх дослідженнях зумів перевести численні елементи неевклідового простору в точно означені елементи Евклідового простору і навпаки.

Щоб зрозуміти, у чому полягає важливість значення цього принципу, слід проілюструвати його на прикладі представлення кулі (сферичної площини) на рівній площині. Це вдасться зробити у той спосіб, що кожній геодетичній лінії на кулі буде відповідати пряма на рівній площині, і ця відповідність буде однозначною, тобто, кожній точці на рівній площині відповідатиме лише одна

точно визначена точка на кулі, кожній лінії на рівній площині відповідатиме лише одна геодетична лінія на кулі. Ця відповідність між обома групами елементів повинна бути такою, щоб можна було легко встановити залежність між ними. Бельтрамі взявся за аналогічне представлення псевдосфери на рівній площині і на основі цього експерименту сформулював такі висновки: геодетичні лінії на псевдосфері та прямі лінії на рівній площині можна продовжити в нескінченність; через довільні дві точки псевдосфери можна провести лише одну геодетичну лінію; через одну точку псевдосфери можна провести цілий пучок ґеодетичних ліній, які не перетинатимуть даної геодетичної лінії. Тут бачимо, що геометрія на псевдосфері частково відповідає геометрії на рівній площині. Різниця полягає у тому, що в першому випадку Евклідовий постулат втрачає свою значущу властивість. Таким способом Бельтрамі уперше встановив, що всі формули і твердження неевклідової геометрії, яку тридцять років до того створили Боліай і Лобачевський, знаходять свою дійсну інтерпретацію на псевдосфері, що є площиною з константною негативною кривиною в Евклідовім просторі. Окрім цього Бельтрамі зробив ще один висновок. Якщо геометрію псевдосфери з будь-яких суперечностей представити на рівній площині, то тим самим маємо доказ того, що псевдосферична геометрія не містить у собі помилки. Тим самим було також доведено, що ця частина неевклідової геометрії є правильною. Бельтрамі дослідив лише площини та геометричні тіла у двомірному просторі. Подальші дослідження мали б привести його до вищих різноманітностей, до 3, 4, 5.. n – мірних просторів. Однак, оскільки Бельтрамі не поспішав братися за подальші праці, то його випередив інший математик Фелікс Кляйн, який побудував неевклідову геометрію на проективній основі.

Обсяг даної праці не дозволяє нам подати детального розгляду глибоких ідей Кляйна. Щоб представити його теорію в загальних рисах, слід насамперед обговорити деякі поняття, що лежать в основі проективної геометрії, головним елементом якої є точка. Завдання проективної геометрії полягає в означенні взаємного положення точок, для чого потрібно щонайменше чотири точки, які утворюють між собою т. зв. подвійне відношення λ. Коли нам дано три точки A, B, C і величину для λ, то ми можемо також визначити четверту точку D. Щоб встановити відстань між двома точками, потрібно побудувати за прикладом Кейлі проективне метричне визначення в просторі, яке приймає за основну площину довільну площину другого ступеня (значить

двомірні площини). „Щоби визначити відстань між двома точками, які сполучені прямою, що перетинає основну площину у двох інших точках, які утворюють із ще двома точками певне точно означене подвійне відношення λ, потрібно помножити логарифм цього подвійного відношення на довільну, але сталу константу C".[47] Таке узагальнене поняття відстані може вживатися також у неевклідовій геометрії і за його допомогою можемо ствердити, що всі геометричні системи перебувають між собою у тісному зв'язку. Бо залежно від характеру двомірної площини, або т. зв. основної площини, яку ми вживаємо для визначення відстані між двома точками, дістанемо різні геометрії, про які ми вже раніше згадували. „Ці потрійні геометрії стануть у майбутньому трьома окремими випадками загально-метричного визначення за Кейлі. Параболічну (звичайну) геометрію отримуємо, коли основна площина Кейлівського визначення міри переходить в уявний переріз конуса. Якщо за основну площину приймемо уявну двомірну площину, то дістанемо еліптичну геометрію. Гіперболічну геометрію отримаємо тоді, коли за основну площу візьмемо реальну, нерівну двомірну площину.[48] Таким чином, при проекційному визначенні міри на основі тієї самої загальної формули отримаємо твердження тієї чи іншої геометрії. Якщо ж між поодинокими геометричними системами існує такий зв'язок, що формули одної геометрії переходять у формули другої геометрії, то всі три системи мусять мати однакову вартість. Тому немає причини ставити одну геометрію вище за другу, бо параболічна, тобто Евклідова геометрія є так само як і інші геометрії лише одним із можливих випадків загальної геометрії або пангеометрії.

На основі того, що загальне проективне визначення міри в тривимірному просторі охоплювало гіперболічну, еліптичну і параболічну геометрію та справджувалося навіть тоді, коли було подано сталу міру кривини, можемо зробити висновок, що цю узгодженість між проективним визначенням міри за Кейлі та приняттям сталої кривини можна також поширити на просторові різноманітності вищого порядку. У такий спосіб ми отримали тверду основу для всіх метагеометричних спекуляцій, а також доказ того, що вони не призводять до абсурду. Бо якщо б в одній системі була помилка, то вона б також виявилася у інших

---

[47] Klein, Felix, „Die nichteuklidische Geometrie", in *Mathematische Annalen*, Bd. IV, ст. 574.

[48] *Там же*, ст. 577.

геометричних системах, а значить і в Евклідовій геометрії, що знову, як знаємо, є абсолютно неможливим.

Досліди Кляйна і Кейлі, які ми щойно коротко представили, мають чисто аналітичний характер. Бо при цій злуці неевклідової геометрії з Евклідовою системою за допомогою проективного визначення міри велику роль відіграють елементи, які не мають реального змісту (нескінченно далекі точки, уявний переріз конуса, уявні поверхні і т. ін.). Тому переведення одних просторових форм у інші, яке базується на цих елементах, може мати лише чисто аналітичний характер. Відтак, Кляйн чітко підкреслює, що в його працях йдеться не про неевклідові простори, а про неевклідові геометрії, тобто про нові системи формул.

Розглядаючи відношення Кляйна до філософського боку нашої проблеми, потрібно зазначити, що він заперечує аподиктичний характер нашої просторової наочності і вважає її продуктом дуже складних процесів, відповідного виховання і звички. Зрозуміло, що при постійному дослідженні неевклідової геометрії людський дух набирає здатності до чисто абстрактного мислення, а тим самим може швидше пізнати логічну рівновартість різних просторових форм. Однак, якщо абстрагуватися від наочності, то майже неможливо вирішити, чи існує якийсь внутрішній примус, що домагається лише однієї з цих можливих логічних форм простору, а всі інші відкидає. Тепер Кляйн подає також свій погляд на суть і характер геометричних аксіом. Він каже: „Висновки якого-небудь спостереження є важливими лише в межах певних границь докладності та за часткових умов. Якщо ми формулюємо аксіоми, то шукаємо твердження, які містять абсолютну точність і загальність. У цій 'ідеалізації' емпіричних даних міститься, на мою думку, властива сутність аксіом".

Тому можливі різні геометрії і всі вони мають однакове виправдання. Абсурдом є будь-яка спроба віднайти між ними „істинну". Тут посилаємося на слова Поенкаре, погляди якого придатні для взаємної орієнтації філософії та математики. Поенкаре вважає, що одну систему геометрії можна перевести у другу, якщо для цього мати відповідний словник: „Ми спробуємо укласти подібний словник, у якому за допомогою подвійного ряду

елементів, написаних у двох колонках, знаходитимуться відповідні терміни, які мають те саме значення".[49]

„Тепер візьмемо твердження Лобачевського і перекладемо їх за допомогою цього словника так само, як би ми німецький текст перекладали за допомогою німецько-французького словника. Таким способом отримаємо твердження звичайної геометрії".

„Метод такого зразка ніколи не приведе нас до суперечності, бо якщо б гіпотези Лобачевського справді собі суперечили, то те саме мало б статися з перекладами обидвох тверджень, які ми отримали на основі нашого словника. Проте ці переклади є твердженнями звичайної геометрії, яка не викликає сумніву та суперечностей".[50]

У тісному зв'язку з теорією Кейлі-Кляйна знаходиться т. зв. теорія трансформаційних груп, яка є аналітичною за своїм характером і дає нам можливість досліджувати просторові форми цілком загально. Поенкаре каже: „Предметом геометрії є дослідження окремої групи, але загальне поняття групи або можливість її утворення існує у нашому розумі задовго до того; воно накинуте нам не як форма нашої спроможності вражень, а як форма нашого пізнання".[51]

„Поміж можливими групами мусимо знайти ту, яка являє собою т. зв. нормальну міру, до якої зараховуємо явища природи".

„Досвід дає нам вказівки зробити цей вибір, але не накидає нам його насильно; він не дає нам пізнати, яка геометрія є істинна, а лиш, яка є найвигідніша".

„Хтось міг би зауважити, що, описуючи фантастичні світи, про які згадувалося вище, я не перестаю й надалі вживати мову звичайної геометрії".

„І дійсно, нам би непотрібно було її змінювати, якби ми перенеслися в ті світи. Але створіння, які там знаходяться, утворюють собі геометрію, відмінну від нашої, яка краще відповідає їх враженням".

---

[49] „Considérons un certain plan que j'appellerai fondamental et construisons une sorte de dictionnaire, en faisant correspondre chacun à chacun une double suite de termes écrits dans colonnes... і т. д."

[50] Poincaré, H., *La science et l'Hypothése*; ст. 56-58.

[51] „Ce qui est l'objet de la géométrie, c'est l'étude d'un 'groupe' particulier; mais le concept général de groupe préexiste dans notre esprit au moins en puissance. Il s'impose à nous, non comme forme de notre sensibilité, mais comme forme de notre entendement... і т. д."

„Щодо нас, то цілком певним є те, що ми серед тих самих вражень будемо вважати відповідним не змінювати наших звичок".[52]

Зрештою нам треба згадати книжку Рассела *Essay on the foundation of geometry*. Там знайдемо всі дослідження проблеми простору, зібрані в хронологічному порядку, досліди, які робилися не лише математиками, але й філософами. Теоретично-пізнавальну і метафізичну сторону цієї книжки слід розглянути ще у другій частині нашої праці; що стосується історичного представлення цих нових наук, то тут слід запропонувати докладну критику П. Штекеля,[53] яка з'явилася в *Архіві математики та фізики*.

Дотепер ми подали лише історичний перегляд метагеометричних спекуляцій, не замислюючись над їхнім логічним та систематичним зв'язком. Тому зараз слід провести синтез цілого розгляду та дослідити, до яких результатів призводять наведені щойно теорії і чи їх можна уважати аргументами емпіричного характеру у межах теорії пізнання. Теоретично-пізнавальне питання щодо джерела і вартости геометричних аксіом стало актуальним також у суперечці між раціоналізмом і емпіризмом, які витворили тут цілком протилежні погляди. Раціоналістична теорія виключає усяку участь зовнішнього досвіду у твореннi геометричних аксіом і зводить їх до даної нам *a priori* наочності простору. Тим часом емпіризм вчить, що наша просторова наочність та геометричні аксіоми не є апріорними елементами, а лише продуктом наших вражень, які залежать не лише від структури і чинності органів чуття, але й від властивостей об'єктивного світу. Відтак, наше питання знаходить, як бачимо, різні відповіді. Тепер залишається вирішити, хто правий у цій дискусії та чи можливий компроміс у такій суперечці. З цією метою звернемося спершу до емпіризму, оскільки ця теорія знаходить своє підтвердження у тих метагеометричних спекуляціях, які виникли на основі дослідження аксіоми про паралельні прямі.

Якщо йдеться про вірогідність геометрії, то, на думку представників теорії емпіризму, вона тут практично нічим не відрізняється від інших природничих наук. Ми вважаємо геометричні твердження абсолютно певними, але в дійсності наша віра в цю певність має лише умовний характер. Якщо

---

[52] *Там же*, ст. 91.

[53] Stäckel, P., *Archive für Mathematik und Physik*, III Reihe 4, стор. 140-148.

геометричні докази видаються нам більш ясними, зрозумілими та очевидними за інші закони природи, то причин цього явища слід шукати у тому, що ми вже добре знайомі з фактами досвіду, які утворюють їх зміст, а далі, що в дійсній наглядності простору не існує винятків. Та коли б нам лиш раз вдалося виявити невідповідність між аксіомами геометрії та дійсністю, то у цьому випадку поважно захиталася б наша віра в її абсолютну евідентність і ми опинилися б у тому самому положенні, що й інші природничі науки. Ми добре розуміємо, що геометрія, якщо йдеться про певність її висновків, значно перевищує всі інші науки, але ми не бачимо потреби надавати їй на основі цього якогось виїмкового становища.

Саме такою і є аргументація емпіризму, з якою ми не погоджуємося. Наразі хочемо наголосити на тому, що, беручи цілком загально, бачимо велику різницю у вірогідності геометрії і досвідних наук. У межах досвіду вистачає одного нового спостереження, щоб зробити безпідставною цілу низку гіпотез. Їх вартість змінюється день-у-день, від випадку до випадку. Цілком іншою є ситуація в геометрії, де досвід рахується з геометричними твердженнями та аксіомами.

Звичайно, у метагеометрії завжди шукається за переконуючим доказом емпіричного походження геометричних аксіом. Аксіом, на яких базується ціла система Евклідової геометрії, не можна довести, а відтак наше мислення не повинно обмежуватися ними. Саме тому було сказано, що окрім Евклідової геометрії можна утворити ще й інші геометрії, які своєю логічною вартістю не є гірші від першої. Іншими словами метагеометрія показує, що Евклідова система є тільки окремим випадком загальної геометрії, а наші геометричні аксіоми є тому саме такі, бо вони залежні від зовнішнього досвіду і виникали під впливом дійсного реального простору. Якби наша свідомість стояла під впливом псевдосферичного простору, тоді наші аксіоми набули б іншої форми. Вказуючи на можливість інших просторових відносин, оборонці метагеометрії наголошували на тому, що саме поняття простору можна підтягнути під поняття n-мірної розтяжної різноманітності. Евклідова геометрія має безумовну важливість у просторі з трьома вимірами і з кривиною рівною нулю. Без відповіді залишається лише питання, яким є простір нашої наглядності насправді. Бо окрім звичайної Евклідової геометрії можливі ще інші геометричні системи, які мають більше число вимірів, а також позитивну або негативну кривину. Ця остання обставина не є ще доказом того, що

геометрія є емпіричною наукою у звичайному розумінні цього слова, і що вона не відрізняється від других фізичних дисциплін своєю правдоподібністю.

Думка про можливість існування „різних просторів" є звичайним явищем у геометрії. Існують, однак, такі прибічники теорії простору, які вважають недоцільним вживати термін простір у цьому випадку. Бо, коли ми говоримо про можливість інших просторів, то дехто може думати, що ми маємо тут на увазі звичайний тривимірний простір, в якому відбулися певні зміни. Але такі зміни є немислимі, бо тим самим ми б заперечували усі ті ознаки, які характеризують Евклідовий простір. Тому, щоб усунути всілякі непорозуміння, слід говорити про можливість існування інших просторових відношень. Окрім цього існують ще й інші терміни для позначення цієї можливості, а саме розтяжність та різноманітність. З формального боку ці закиди потрібно визнати цілком виправданими. Очевидно для тих фахівців, які уявляють собі під „простором" лише „Евклідовий простір", повинні існувати інші терміни. Однак, з другого боку, якщо подумати, що більшість учених звикла говорити про сферичний і псевдосферичний простір, слід залишити стару термінологію хоча б для того, щоб зберегти лаконічність і ясність. Тут підходимо до найголовнішого моменту нашої проблеми. Ми говорили про можливість інших різновидних просторів. Але що саме ми під цим розуміємо? Чи, може, сама метагеометрія дає нам пояснення у цьому напрямі? На жаль у цьому питанні ще існує суцільна неясність. Під можливістю інших просторів одні розуміють те, що ми здатні лише подумати про інші просторові відношення, тоді як інші вважають можливим уявлення про них. Останній погляд висловлював, наприклад, Гельмгольц. Є ще навіть третя категорія людей, які переконані у тому, що простори, відмінні від нашого, дійсно існують поза межами нашого пізнання. Про цю останню можливість не варто говорити. Нам треба зосередитися на тому, чи можливо собі взагалі уявити відносини в неевклідовому просторі. На думку Гельмгольца, ми можемо собі уявити псевдосферичний простір тому, що наші геометричні форми легко перевести у конструкції псевдосферичної геометрії. Але цей переклад на мову звичайної геометрії дає нам лише можливість зрозуміти суть просторових реляцій, значить відносин, на псевдосфері. Зрозуміло, що навіть у цьому випадку не можна говорити про те, що ми можемо собі уявити псевдосферичний простір у звичайному розумінні того слова. На основі гіпотези Гельмгольца можна найвище зрозуміти

псевдосферичні просторові відносини і зробити це вдасться лише за допомогою аналогії, а не безпосередньо. Раціоналісти слушно підкреслюють той факт, що ми можемо собі уявити конструкції сферичної і псевдосферичної геометрії, але тільки як твори Евклідового простору. Інші ж просторові реляції виникають у нас як відмінні відносини у межах Евклідового простору. Отож, без нашого простору як неодмінної передумови, конкретне пояснення псевдосферичного простору є неможливе, і тому не маємо причини твердити, що ми можемо собі уявити сферичний чи псевдосферичний простір у звичайному розумінні цього слова.

Утім, метагеометрія цілковито вдовольняється лише тим, що допускає можливість інших просторових відносин, а значить доводить, що інші просторові реляції є можливі, або, що наші просторові відносини могли б бути іншими за ті, якими вони дійсно є. Коли ми говоримо про можливість інших просторів, то розуміємо під цим твердженням те, що кожний інший простір складається з тих самих елементів що й наш, але синтез цих елементів в одну цілість призводить до відмінних результатів. Так можемо легко допустити, що пряма в іншому просторі, наприклад, на поверхні псевдосфери, мала б інші прикмети, відмінні від прямої у нашій геометрії. В наших обставинах дві прямі, що перетинаються не замикають ніякого простору, однак ми можемо легко придумати інші обставини, наприклад, на поверхні кулі, де це дійсно має місце. Так само можна подумати, що поняття найкоротшої відстані в іншому просторі могло б радикально змінитися. Також, якщо розглянемо поняття тривимірної розтяжності з психологічного боку, то прийдемо до висновку, що це не єдино можливий випадок, або, іншими словами, що поняття трикратного виміру не є зв'язане з поняттям самого простору. Можна собі подумати простір, який відповідав би усім засадничим властивостям Евклідового простору, але який мав би більше трьох вимірів. Гейманс і Поенкаре встановили, що поняття виміру залежить від наших вражень дотику і руху. Вимір це можливість руху, однак, оскільки кількість рухів, яка є виразом певної реляції, є довільна, то так само довільним *in abstracto* мусить бути число вимірів. Дуже легко придумати собі такий простір, в якому положення точки визначається за допомогою не трьох, а 4, 5, 6 . . . n координат. Не бачимо ніякої телеологічної причини, щоби приписувати числу три більшої ваги і значення, ніж кожному числу, більшому від одиниці. Отже, тривимірність простору не є апріорною у тому розумінні, що при іншому числі вимірів всі постулати втрачають свою важність. Більшу кількість

вимірів можна допустити з таким самим правом як і можливість, що природа речей могла б бути іншою за ту, якою вона є насправді.

Пояснимо це на одному прикладі. Коли я кажу, що можу собі подумати, „що лід є теплий", то це твердження видається абсурдним з погляду здорового глузду. Ми вже звикли до того, що вода у твердому стані викликає у нас враження холоду. При цьому ми цілковито забуваємо, що те, що ми називаємо холодом і теплом насправді лише відносні поняття. Бо якщо б, наприклад, ми взяли за висхідну точку температуру замерзання ртуті (живого срібла) і ствердили, що все що лежить понад цією нульовою точкою є теплим, то тоді звичайно лід треба було б назвати також теплим. Відносність наших вражень підтверджує подібну можливість. Цей приклад вказує русло, в якому прямуватимуть наші подальші дослідження становища геометричних аксіом у системі людського знання.

Те, що ми сказали про виміри простору, можна також перенести на т. зв. кривину простору. Навіть якщо б ми надали нашому просторові якусь іншу кривину, відмінну від тої, яку він посідає насправді, то через те він не перестав би й надалі бути простором. Я не бачу нічого абсурдного в погляді, що сума кутів трикутника зменшується при збільшенні його поверхні і навпаки. Логічно, що ці нові простори є рівновартісні нашому „реальному" простору.

У такому випадку перед нами постає питання, чи дійсно наш простір є таким, яким ми його бачимо, маючи кривину рівну нулю і тільки три виміри. Ми вважаємо його Евклідовим простором, але, можливо, що ми помиляємося. Можливо, він є насправді сферичним або псевдосферичним? Якщо ми не маємо абсолютної впевненості у тому, чи наш простір має Евклідовий характер, то ще менше впевненості з'являється у нас, коли стверджуємо, що геометричні аксіоми є безумовно вірогідні і мають обов'язковий характер. Тоді вони є лише емпіричними істинами і потребують своєї перевірки. Думка, що кривину нашого простору можна пізнати тільки за допомогою досвіду призвела до дивного висновку. Деякі учені поставили під сумнів Евклідовий характер нашого простору і, вважаючи його невеличкою частиною кривого простору (з позитивною або негативною кривиною), намагалися дати відповідь на це запитання за допомогою точних обчислень суми кутів у трикутнику дуже великих розмірів. Сам Лобачевський вказав на цей метод, а Ґаус і Ріман поділяли його погляди. Ґаус досліджував трикутник вершинами якого на

Землі були три місцевості: Broken-Inselsberg-Hoher Hagen, тоді як Лобачевский узяв ще більші розміри і обчислював суму кутів трикутника, основною якого є вісь землі, а вершком – сонце. При таких обчисленнях звичайно з'являються труднощі. Перш за все знаємо, що індукційні заключення можуть мати в найкращому випадку лише велику правдоподібність, а не стовідсотковий доказ, який би вдовольняв не лише природознавця, але й також філософа. Окрім цього ці обрахунки мають також ще й з іншої причини дуже сумнівну вартість. Кіллінґ вказує на помилку у них, яку в логіці прийнято звичайно називати *petitio principii*. Якщо припустимо, що світло переноситься по прямих лініях, то в такім випадку сума кутів трикутника завжди мусить бути рівна 2 R (180°), незалежно від того, якими б були розміри цього трикутника. З того моменту, коли ми в основу наших обчислень кладемо поняття прямої лінії (а це робили саме Ґаус і Лобачевський), то тим самим приймаємо Евклідовий характер нашого простору, а в такім випадку сума кутів у трикутнику мусить бути рівна 180°. Якщо у деяких учених виявляються маленькі різниці і відхилення від цього числа, то це потрібно звести до звичних мінімальних похибок. Але абстрагуючись від того, що емпірично ми не можемо вирішити питання про дійсний характер нашого простору, слід зауважити, що сам сумнів, чи є наш простір Евклідовий, виявляється цілком виправданим. У цьому контексті слід відразу зауважити, що цей сумнів не є ідентичним з твердженням, що геометричні аксіоми є продуктом досвіду. Ці два питання потрібно як слід розділити, бо в протилежному випадку ціле міркування втрачає свою ясність. Коли скажемо, що „дві прямі не замикають ніякого простору", то це не означає, що таке твердження є важливим для простору взагалі, бо ми вживаємо його за умови, що він відноситься лише до Евклідового простору, маючи у ньому абсолютно конечний характер. Ми можемо також прийняти і навіть приймаємо можливість інших просторових реальностей, для яких мають значення цілком інші аксіоми але таке припущення не порушує віри у наші геометричні аксіоми для простору з Евклідовим характером. Вважаємо, що наші геометричні аксіоми є істинні та обов'язкові за умови, що наш простір є Евклідовим простором. Така примітка має знаходитися на початку кожного твору чи підручника з геометрії.

Представники емпіризму переконані, що вони мають сильну підтримку своєї теорії в історичному розвитку геометрії. Геометрія була спочатку тим, що означає це слово у грецькій

мові, а саме „приладом для відмірювання землі, поля, ґрунтів". Щойно з часом з цієї чисто практичної дисципліни утворилася наукова геометрія, яка своїм подальшим розвитком усе більше віддалювалася від міряння та ставала незалежною від досвіду.

„Але не думаймо, що їй легко було знайти чи прокласти цей королівський шлях; думаю, що вона ще довго (головно у єгиптян) робила свої перші кроки. Цей зворот потрібно приписати революції, яку викликала щаслива думка, що за допомогою експерименту можна знайти шлях, яким треба йти і з якого не можна сходити. Таким чином було зроблено перший крок на шляху, що мав вести геометрію раз і назавжди у нескінченні світи. Першому, хто продемонстрував рівносторонній трикутник (міг це бути Талес, чи хто інший), стало одразу зрозуміло, що він не повинен слідкувати за тим, що бачив у фігурі, ані навіть за самим поняттям цієї фігури, а має самостійно утворити її властивості відповідно до того, що він вложив у ту фігуру думками на основі понять a priori. Таким чином, якщо він хоче пізнати щось певне *a priori*, то не може додавати до речі нічого окрім того, що з неї конечно слідує, і що він сам відповідно до свого поняття в неї вложив".[54]

Тут слід відрізняти у першу чергу дві речі, а саме генетичну і логічну залежність геометрії від досвіду. Цього першого, а значить генетичного чи фактичного зв'язку не заперечують навіть ті математики, які поза тим завзято висловлюються проти логічної залежності. Ми хочемо підкреслити цю різницю та одночасно зазначити нашу позицію в цій справі, щоб на нас не впала підозра, що виникнення геометричних аксіом є для нас цілковито незалежним від усякого досвіду. Навпаки, ми твердо переконані, що тільки за допомогою досвіду можна отримати не лише математичні результати, але й геометричні твердження зокрема, оскільки вони б не могли повстати якось інакше навіть у своїй найабстрактнішій формі, бо саме досвід є безпосереднім поштовхом для творення геометричних конструкцій. Ці два вище згадані поняття генетичної і логічної залежності геометрії від досвіду потрібно чітко відмежувати, бо, якщо визнаємо генетичну залежність, то вже не можемо говорити про їх логічну залежність.

Для представників емпіричної теорії висновки геометрії є актом індукції. Однак, будучи продуктами впливу елективного

---

[54] Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Ausgabe der Berliner Akademie, Bd. III. Ст. 9.

світу, геометричні аксіоми повинні мати своїм джерелом також досвід. Один з видатних представників цієї школи Джон Стюарт Міль дотримується думки, що геометрія не має і не повинна мати аподиктичного характеру. Він переконаний, що геометрію та алгебру потрібно зараховувати до природознавчих наук. Міль рішуче заперечує якесь окреме упривілейоване становище геометрії в системі наук, а коли йдеться про походження геометричних аксіом, то він вважає, що вони повстали тим самим шляхом що і твердження фізики. „Під цим оглядом математика є в тому самому положенні, що й всі інші науки. У всіх майже науках існують деякі загальні твердження, які є строго істинні навіть тоді, коли більшість з них є тільки приблизно істинна. Так, у механиці перший закон руху (розпочатий рух триває далі, поки його не припинить або зменшить протилежна сила) є правдивий без застереження і без будь-якої помилки. Оборот землі відбувається за двадцять чотири години, які відповідають нашому часові і залишаються незмінними від перших докладних спостережень. Це індукції, які не потребують ніякої фантастики, щоб бути строго правдивими".[55]

Очевидний характер геометричних аксіом Міль висвітлює таким способом: „Не потрібно доводити те, що правди, які ми називаємо аксіомами, первісно дали нам в руки спостерігання, і що ми ніколи не дізналися б, що дві прямі не замикають простору, якби ми ніколи не бачили прямої. Вони (противники теорії Міля) мають визнати, що правдивість аксіоми 'дві прямі не можуть замикати простору' мала б свою певність з досвіду навіть тоді, коли б вона була незалежною від досвіду".

„Якась аксіома може вимагати або не вимагати підтвердження досвіду, вона знаходить його в кожній хвилині нашого життя, бо наше око не може спочити на двох прямих, що перетинаються, щоб не побачити, що вони саме з цього пункту чим раз тим більше розходяться".[56]

Геометричні аксіоми посідають у цьому розумінні характер фізичних істин. На думку Міля, ми приходимо до висновків, які знаходяться в геометричних аксіомах, дорогою довшого спостерігання за тілами, і вже той факт, що ми такі спостереження взагалі робимо, є достатнім доказом того, що аксіоми тільки видаються нам абсолютно необхідними.

---

[55] Mill, John Stuart, *System der inductiven und deduktiven Logik*, Bd. II, ст. 246.

[56] Той же, *там же*; том II, ст. 247-248.

Твердження Міля, „що аксіоми дали нам в руки спостереження", можна пояснювати насправді двояко. Його можна розуміти так, що аксіоми цілковито залежать від досвіду, або, що досвід є тільки безпосереднім мотивом для творення аксіом. З першим поглядом, який ставить геометричні істини у повну залежність від наших вражень, не можемо погодитися, але щодо другого розуміння, то тут не бачимо підстав для сумніву. У цьому випадку маємо справу з різницею генетичної і логічної залежності геометрії від досвіду, про яку ми вже раніше згадували. Ми не думаємо сперичатися з Мілем про те, що геометричні аксіоми взагалі, а вище згадана аксіома зокрема, повстали на основі досвіду. Ми погоджуємося, що твердження: „дві прямі, що перетинаються, не замикають ніякого простору" отримане способом найчастішого спостереження цієї прикмети прямих. Якби людина взагалі не мала нагоди бачити дійсні прямі, то вона б ніколи не прийшла до цього висновку.

Цю генетичну залежність геометрії від досвіду можемо собі уявити на такому прикладі: первісні люди бачили в природі та в повсякденному житті різноманітні круглі предмети. Одного разу вони бачили сонце, другого разу – повний місяць, третього разу – круглі дерева, пізніше – предмети власного виробу, які випадково мали круглу форму. Спочатку вони не задумувалися глибше над цією схожістю форми, однак з часом вони переконалися, що всі ті круглі предмети, які виступали перед їхніми очима, мають одну спільну прикмету – вони наближено подібні до певного ідеалу круглої форми, якої вони в дійсності не бачили, але яку вони могли зобразити у своїй фантазії. З моментом, коли в їхній уяві повстав образ ідеальної кривої лінії, кола, повністю зникає залежність від досвіду, і геометрія займає становище конструкції, вільної від реальної дійсності. Від цього моменту починається „незалежне життя геометрії". Незалежно від досвіду постає означення кола як кривої лінії, всі точки якої однаково віддалені від одного пункту, що називається центром. Тут уже не можемо говорити про залежність геометрії від досвіду, як цього хоче емпіризм, бо в т. зв. об'єктивному світі ми ніколи не знайдемо правдивого кола, яке б відповідало нашому означенню. Досвід або об'єктивна дійсність є лише поштовхом, провокуючим мотивом, для утворення ідеальних конструкцій, які саме тому повинні мати аподиктичний і абсолютно вірогідний характер, бо там не міститься нічого більшого за те, що ми в них самі вклали.

Тепер можемо собі уявити, яким шляхом відбувався подальший розвиток геометрії. Наші предки, які бачили різні

круглі предмети, дійшли дорогою ідеалізації цього сирого досвіднього матеріалу до поняття, а радше до конструкції кола, яку вони пізніше вбрали в логічну форму означення. Коло – це замкнена в собі крива лінія, кожна точка якої рівно віддалена від одного пункту, що називається центром (осередком) кола. Але з часом, добре роздумуючи над своїм означенням, і уявляючи собі ідеальне коло, вони прийшли до висновків, що вже знаходяться поза межами будь-якого досвіду. Ці висновки, які з певністю і необхідністю можемо вивести з означення або конструкції кола, звучать наступним чином: всі промені, а значить прямі, які сполучають один пункт обводу з осередком, повинні бути між собою рівні. Діаметр кола рівний подвійному променю; всі діаметри в колі є рівні між собою; в трикутнику, основою якого є діаметр кола, а вершина якого лежить на колі, кут при вершині дорівнює 90° і т. ін. Від самого означення кола, поданої нами вище, доходимо цілком незалежно від досвіду, можливо навіть без допомоги рисунку, до нових висновків, а комбінуючи їх між собою, і спираючися на головних аксіомах геометрії, можемо дати повну науку про коло, яка міститься в звичайному підручнику планіметрії. Ці висновки зроблені незалежно від досвіду, і цей останній має до них пристосовуватися. Коли наші предки, витворивши дорогою ідеалізації означення кола, прийшли до висновку, що всі промені кола мають бути однакові, то цей висновок застосовувався ними також на практиці, наближаючи, наприклад, колесо воза до ідеальної форми кола. Таким є генетичний зв'язок геометрії з досвідом, тобто з практикою буденного життя.

Тому можемо цілком спокійно погодитися з поглядом Міля, що зміст геометричних аксіом дав нам в руки спостереження реальних просторових відносин. Подібне твердження можна довести на основі історії геометрії. До таких тверджень, як „ціле є більше за його частин" або „сума двох сторін у трикутнику є завжди більшою від третьої сторони", або „дві прямі, які мають дві спільні точки, мусять накриватися", представники геометрії дійшли дорогою численних спостережень і спроб, які робилися на папері або на поверхні землі. Але трапляються випадки, де безпосереднє споглядання немислиме, бо ми не можемо виконати на папері відповідного рисунку, а щоб зробити це на землі нам не вистачає відповідного прикладу. Що в таких випадках дає аксіомам їх переконуючу силу? Якщо ми в такому положенні хочемо переконатися в правдивості аксіом, то маємо звернутися, на думку Міля, до зображень, які в стані витворити

наша фантазія. „Ми здатні,— каже він,— (щонайменше при деякій вправі) зробити собі уявні образи усіх можливих зіставлень ліній та кутів, які є так само дійсні як і ті, що могли б бути виконаними на папері; це робить такі образи відповідними предметами геометричних експериментів, які є не менш дійсними за свої першозразки. Геометричне пізнання базувалося б також на безпосередньому досвіді, якщо б ми робили експерименти (що в цьому випадку спирається на точному спостереженню) лише на тому, що називається нашими зображеннями, тобто на образному уявленні нашої свідомості, а не на зовнішніх предметах".[57]

Що можна сказати проти цієї теорії? Перш за все потрібно підкреслити те, що досі ніхто не навів доказу на повну згідність між нашими спогадами геометричних фігур та їх оригіналами або між творами нашої фантазії та дійсними просторовими реаліями. Тому для нас є незрозумілим твердження, що на основі нашої фантазії можемо утворювати геометричні норми, які завжди зобов'язували, зобов'язують і будуть зобов'язувати наш досвід. Саме споглядання дійсних просторових реалій або навіть досліджування чистих образів фантазії не може дати геометричним твердженням їх аподиктичної вартості. Для цього потрібно чогось більшого і це щось відділяє власне геометричне спостерігання від спостережень іншого роду. Наше твердження, що дві прямі, які виходять з однієї точки не можуть замикати простору, є аподиктично правдивим, але не тому, що ми вже частіше бачили цю прикмету прямих, а виключно тільки з тої причини, що ми при формулюванні нашого твердження вживаємо ідеальні елементи, які ми в дійсності взагалі не зустрічаємо.

Що самого лише споглядання не вистачає, щоб пояснити характер конечності, виходить уже з того, що в такому випадку геометричні конструкції мусіли би мати ці самі хиби і неточності, які неодмінно зустрічаються у результатах інших досвідних наук, які дійсно базуються на спостереженнях. Аподиктичність геометрії має своє джерело в чомусь іншому та є наслідком вище згаданої ідеалізації. Досвід не показує нам ні одного прикладу абсолютної прямої, абсолютної точки, тоді як аксіома, що „дві прямі не замикають простору", базується на понятті абсолютної прямої. І дійсно, якщо б ми у цій саме аксіомі під прямими не розуміли б абсолютно прямих ліній, то хто знає, чи вони, підносячись хоча б в одному напрямі, не були б здатні

[57] *Там же*, ст. 251.

замкнути якогось мінімального простору. Тому слід визнати, що в геометрії маємо справу з абсолютними прямими, абсолютними точками, абсолютними площинами, інакше кажучи, з абсолютними геометричними тілами, і саме ця обставина робить кожну емпіристичну теорію в межах геометрії недостатньою. Оборонці абсолютної конечності геометричних аксіом не сумніваються щодо значення спостереження в процесі творення геометричних аксіом, але вони відрізняються від емпіриків тим, що вважають сам досвід недостатнім для пояснення аподиктичності геометрії. Якби емпірики казали правду, то тоді геометричні конструкції мусіли б бути лише копіями взаємних відношень предметів, чим вони насправді не є. Ми цим питанням не будемо далі займатися, бо тут кожен дасть собі сам раду, якщо він лише знає, що математичні істини сильно відрізняються своєю вірогідністю від фізичних тез. Елемент конечності не вдасться вивести з самого споглядання, як би цього не хотілося представникам емпіризму. Ми тисячу разів можемо бачити, що сніг є білий, але це ще не означає, що він має бути таким за будь-яких обставин; тим часом нам не можна допустити, щоб зміст геометричних законів та істин зміг коли-небудь змінитися за тих самих обставин.

Тепер нам доведеться дослідити ще один бік теорії Міля, а саме твердження, що геометричні аксіоми є результатом індукції і з цієї причини нічим не відрізняються від фізичних істин. Тепер повстає питання, чи ми можемо сказати, що закони геометрії можна отримати шляхом індукції, і що вони є результатом спостереження тих чи інших просторових відносин? Якщо ми в будь-якому фізичному явищі бачимо певну прикмету або групу прикмет і згодом ці прикмети повторюються у тому самому зв'язку більшу кількість разів, то на основі цих спостережень можна зробити висновок, що ця прикмета чи група прикмет характеризує цілий клас однорідних явищ. Таким є зміст індуктивного заключення і подібним способом отримуємо загальні формули фізики. На думку емпіриків такий самий випадок можемо також мати у математиці. Однак, при встановленні зв'язку між цими двома дисциплінами ми, зазвичай, забуваємо різницю між тим, як ми знаходимо геометричні істини і як ми їх доводимо. У розвитку геометричних тез потрібно неодмінно відрізняти ці дві стадії. У першій стадії, якщо ми й доходимо до якогось загального твердження, то ми можемо вважати його результатом частого спостерігання, тобто емпіричною істиною. Але не думаймо, що таке твердження буде мати наукову вартість. Якщо б геометрія займалася тільки такими правдами, то

вона не була б наукою у повному розумінні цього слова. Таке твердження було б емпіричним узагальненням, яке окреслює відомі у просторі відносини, однак, його вірогідність мала б залишитись обмеженою. Для геометрії як науки не вистачає просто знайти якесь відношення в просторі, його потрібно ще довести. А геометричне доведення проводиться в геометрії інакшим способом, ніж у других науках. Якщо нам подано ряд кіл і в кожному з них вписаний кут, сторони якого базуються на кінцевих точках діаметра кола, то на основі розрахунків та спостережень можемо ствердити, що існує закон, на основі якого всі вписані у півколі кути, сторони яких спираються на діаметрі, є прямими кутами. Слід також зазначити, що правдивість цього загального правила ніяк не залежить від точності розрахунків чи від числа спостережень. Останні можуть бути лише поштовхом, щоб висунути таке твердження, а довести його можна згодом дедуктивним шляхом зі самої конструкції кола. Треба лише показати, що кути, вписані у півколі, не можуть бути при вище згаданих умовах ані меншими, ані більшими за 90°. Те, що ми довели в геометрії для одного індивідуального випадку, зберігає свою дійсність також для усіх інших випадків. Якщо ми довели якесь твердження для одного індивідуального трикутника, то воно вже відноситься до всіх інших можливих трикутників. Цей феномен можна пояснити лише тим, що предметом геометричних міркувань і розглядів у кожному індивідуальному випадку робимо лише ті прикмети, які характеризують цілу групу. Тому кожний має визнати, що є різниця між математичними і фізичними твердженнями, а тому не можемо сказати, що ми дійшли до перших і до других так само шляхом індукції.

У такий спосіб ми намагалися довести, що емпіризм розминається з правдою, якщо він хоче зрівняти геометричні істини з фізичними. Ми погоджуємося з Мілем у тому, що геометричні правила і аксіоми є спричинені лише досвідом, однак не підтримуємо його заяви про те, що вони мають емпіричний характер. Оскільки геометрія займається ідеальними елементами, вона рішуче відрізняється від інших досвідних наук.

Метагеометричні спекуляції, які були використані емпіристами для підтримки їх теорії, не залишилися без впливу на чисто філософські праці з обсягу теорії простору. Однак, цей вплив відбувався у цілком протилежному напрямі. Згідно з загальними тенденціями між фаховими філософами домінує раціоналістичний напрям, найвизначнішим представником якого є Кант. Ми бачили, що абсолютну певність та очевидність

геометричних тверджень не вдасться вивести з досвіду, а значить із спостережень та їх асоціативного пов'язування, і ця обставина примушує нас покинути становище емпіризму. Наш погляд міститься в словах Поенкаре, філософа і математика, який висловлюється у цьому пункті дослівно так: „В геометрії неможливо пов'язати з емпіризмом відповідного змісту".[58] Тому потрібно зайнятися іншою розв'язкою питання і узгляднити при цій нагоді насамперед теорію простору Канта.

Кантівська теорія простору належить до найсміливіших гіпотез в історії людського знання і сам автор справедливо порівнює її з теорією Коперника в астрономії. Те, що зробив Коперник у межах астрономії, а саме змінив ролі сонця і землі, зробив Кант у метафізиці. Просторовий характер речей, який ми там спостерігаємо, Кант переніс у свідомість суб'єкта і таким способом, як йому тоді здавалося, усунув назавжди труднощі цього питання.

Однак, продовжимо наше порівняння з Коперником. Чи теорія Коперника, що свого часу докорінно змінила усі погляди в астрономії, зберегла своє значення у тому самому вигляді, в якому її продумав свого часу сам автор? За Коперником прийшли такі вчені, як Кеплер, Галілей, Ньютон, ціла плеяда визначних астрономів, фізиків, математиків, дослідження яких доповнили геліоцентричну теорію, сформульовану Коперником доволі загально, й надали їй ширшу математичну й механічну основу. Сам революційний принцип данціґського філософа залишився правильним, але його детальне переведення мало хиби, породжені браком знання математичних та механічних законів. Аналогічною була справа з Кантом. Він зробив свого часу все, що лише можна було зробити. Він перший показав правильний шлях і дав нам відповідний метод, у чому полягає його головна заслуга. Але пізніше, після нього з'явилися праці Лобачевського, Боліая, Рімана, Кляйна, Бельтрамі і других, які також розглядали теорію простору з математичного боку і тим самим доповнили її у дуже важливій частині. У цьому контексті повстає питання, чи праці цих математиків залишилися без впливу на теорію Канта, чи, може, їй довелося змінити свої погляди у деяких пунктах? „Майбутня доля кантівської філософії залежить від її відношення до точних наук. Її безпосередній зв'язок з математикою та математичною фізикою надає їй змісту та значення. В 'чистій

---

[58] „Il est impossible de découvrir á l'empirisme géométrique un sens raisonable", *La Science et l'Hypothése*, ст. 100.

математиці' та в 'чистому природознавстві' містяться історичні мотиви її виникнення і від безпосереднього органічного зв'язку з цими дисциплінами залежить також її майбутнє. Система кантівської філософії не має готової та назавжди зафіксованої форми, її внутрішня структура і зовнішній вигляд повинні змінюватися відповідно до тих трансформацій, яким підлягають наукові погляди і поняття. Тут не існує твердих догм, очевидність яких можна б було довести кожного разу: серед трансформацій чи модифікацій залишається незміненим саме тільки завдання перевіряти та досліджувати наново основні наукові поняття і проводити таким чином критику власних інтелектуальних сил. З цієї точки зору кожна спроба логічного поглиблення та роз'яснення основ математики буде заздалегідь привертати увагу філософів незалежно від того, з якою метою та в якому напрямі робляться ці спроби. Метод дослідів впливає на їх науковий характер. Якщо головне питання буде сформульоване з повною ясністю і точністю, і якщо другорядні питання з сусідніх областей знання будуть досліджені з повною відповідальністю, то вже у самому способі дослідження міститеметься велика користь для науки незалежно від того, яким буде остаточний результат".[59]

Всі ці прикмети (зрозуміле формулювання питання, точність і вичерпність дослідження) без сумніву знаходимо у нових метагеометричних працях і ця обставина примушує нас розглянути їх відношення до теорії простору у Канта. Нам доведеться вирішити питання, чи мають ці математичні праці значення для проблеми простору у Канта і чи кантівська проблема простору буде змушена залишити свою позицію і „змінити деякі свої погляди", щоб не потрапити в суперечність з результатами метагеометричних спекуляцій? Для вирішення цієї проблеми нам потрібно пригадати головні риси кантівської теорії простору.

В трансцендентальній естетиці Кант формулює питання: „Що це таке простір і час? Чи це дійсні єства? Чи тільки признаки або відношення речей, але такі, що є пов'язані з тими речами навіть тоді, коли ми на них не дивилися? Чи може вони лише містяться у самій формі наглядности, а тим самим у суб'єктивній власності людського духу, без якої дані об'єкти не можна застосувати до будь-якої речі".[60]

---

[59] Cassirer, Ernst, „Kant und die moderne Mathematik", *Kantstudien*, XIII, ст. 1.

[60] *Kritik der reinen Vernunft*, ст. 52.

Тепер Кант знаходиться перед вибором: чи простір є власністю речей, яку вони посідають навіть тоді, коли ми на них не дивимося (у такому випадку геометричні аксіоми і твердження мали б емпіричне походження), чи просторовий характер наших зображень є лише наслідком питомності нашого духу, який потребує порядкуючого принципу, щоб мати змогу охоплювати речі у просторі. У цьому останньому випадку зображення простору не є чимось довільним, що залежить від нашого досвіду, а тільки конечною та апріорною формою нашої свідомості. Цей необхідний та апріорний характер поширюється також на геометричні твердження, які відносяться до конструкцій у просторі. Що першої можливості, а значить емпіричного походження просторового характеру речей, нам не вистачає, щоб пояснити всі явища феноменального світу, в цьому ми могли вже як слід переконатися. Кант усвідомлює цю складність емпіристичної теорії і тому обирає другу можливість.

Тепер переходимо до детального розгляду. В трансцендентальній естетиці знаходимо доказ твердження, що простір і час не є поняттями, виведеними з досвіду, а тільки апріорними формами нашої наочності для нашого світу чуттів. Отримання цього доказу спирається головно на три пункти, а саме:

а) простір не є поняттям, виведеним з досвіду на підставі абстракції з даних просторових відносин, а тільки передумовою, яка робить досвід щойно можливим, або іншими словами: без тієї властивості нашого духу, яка переміщує різноманітність вражень у порядку „побіч себе", просторові відносини не можуть існувати;
б) простір є конечним зображенням *a priori*, якого не може не існувати. Тому він є зображенням *a priori*, яке міститься в основі цілого зовнішнього досвіду; та
в) простір не є дискурсивним, а значить загальним поняттям, а лише чистою наглядністю.

Якби він був дійсно поняттям, отриманим через абстракцію, то тоді він мав би мати означений обсяг з більшим числом екземплярів. Тим часом ми не знаходимо багато просторів, а лише його частини, як обмеження одинокого та всеобіймаючого простору. З цього випливає, що одна наглядність a priori полягає в основі всіх понять простору. Тому геометричні твердження не можуть бути виведені із самих понять, а слідують з аподиктичною певністю з нашої наглядності. Аподиктичний

характер геометричних тверджень є результатом їхньої апріорності, хоча б вже з тої причини, що обидва поняття дуже тісно пов'язані у Канта. Аподиктична вірогідність залежить від того, що ми маємо в зображенні простору, на якому базуються всі геометричні твердження, лише чисту суб'єктивну форму, яка не має нічого спільного з об'єктивним світом. У ній немає нічого об'єктивно поданого, вона є порожньою формою без змісту. Але так як форма представляє собою щось незмінне, так само судження, змістом яких є власне ця форма, повинні мати також незмінний характер. Це відноситься насамперед до геометрії. Геометричні твердження і аксіоми визначаються власне своїм конечним характером, оскільки сама геометрія займається виключно формами нашої свідомості.

Отримавши певний огляд кантівської теорії простору, можемо також ближче розглянути цілу проблему і вирішити, яка теорія найкраще відповідає дійсності: чи емпіризм з його твердженнями, отриманими з досвіду, чи може апріоризм. Окрім цього намагатимемося визначити, яка з цих теорій більше підходить до нових метагеометричних спекуляцій.

Суперечку між цими напрямами можна звести до двох головних питань:

1) чи наш тривимірний та рівний Евклідовий простір є єдиною можливою формою наглядності *a priori*, чи, може, можливі також й інші простори (сферичний і псевдосферичний), які можна зробити предметом наших зображень? Якщо на основі проведеної дискусії приймемо першу можливість, то Кант залишається правим, у протилежному випадку мусимо погодитися з Гельмгольцем; та
2) друге запитання є лише результатом першого і відноситься до характеру геометричних тверджень та аксіом. Або вони є аподиктично істинними і не потребують підтвердження на основі досвіду, або вони емпірично істинні й у такому випадку вимагають перевірки досвідом.

Спочатку звернемося до першого питання і розглянемо цілу проблему насамперед з психологічного боку. Як насправді виглядає цей простір, що є предметом наших зображень і вражінь? Чи він є дійсно ідентичний з нашим геометричним простором, чи, може, вони відрізняються деякими властивостями? Характер Евклідового простору можна коротко описати наступними словами: він є нескінченна безконечність з

трьома вимірами, яка є ізотропна і гомогенна. Порівняймо тепер це означення з тими властивостями, які зустрічаємо у просторі, що є рамками для наших вражень та зображень.

Обмежимо наші досліди насамперед лише чуттям зору і тим самим звернемося до фізіологічного, зорового простору. Вже цілком загальний аналіз показує нам ті різниці, які існують між зоровим простором та геометричним простором. Перший з них є обмеженим у протиставленні до другого і замкнений в дуже вузьких границях, оскільки має лише два виміри і є площинним перерізом Евклідового простору. Цей чисто зоровий простір не є гомогенним, бо всі точки нашої сітчанки не є одновартісними щодо своєї сили. Жовтий пункт показує найбільшу силу зору і під тим оглядом не може бути сплутаний з якимось іншим пунктом на краю сітчанки. Що стосується третього виміру, тобто виміру глибини, то він є властиво продуктом асоціації зорових вражень з враженнями дотику і руху. Вже цей короткий огляд показує нам велику різницю, яка існує між простором наших зображень та простором Евклідової геометрії. У Канта бачимо змішування цих двох понять простору; нашою формою наглядності є фізіологічний зоровий простір, а не Евклідовий простір, який мав на увазі Кант. Якщо ми хочемо відповісти на перше запитання, то маємо сказати, що хочемо його бачити, однак те саме відбувається також і з третім виміром, бо наглядним для нас є лише простір наших зображень, який принципово відрізняється від Евклідового простору.

Процес, який мав би представляти розвиток нашого просторового поняття, а також виникнення геометричних аксіом, можна собі уявити наступним чином: з самого початку людина визначала різноманітні відношення у просторі звичайними рухами різних частин тіла, а для ближчого означення вона додавала короткі артикульовані звуки, щось на зразок слів „тут", „там", „де" і т. ін. Різнорідність цих просторових відносин була, однак, дуже обмежена. Це були перші психологічні дані, які базувалися, щоправда, на нашій наглядності простору, але водночас не були залежні від будь-яких геометричних аксіом. Щойно пізніше, коли людина почала точніше визначати ці поодинокі відношення у взаємному положенні речей, до цієї праці приступив також розум, загальні твердження, що мали вирішальний вплив на подальший розвиток геометрії. Ці твердження називаємо сьогодні аксіомами. Вони не базуються ні на нашій наглядності простору, ні на запозиченні з досвіду, а є лише продуктом нашої інтелектуальної праці: наш розум

вставляє їх у об'єктивний світ, і до них пристосовується також наш досвід. З того моменту, коли наш розум прийняв для визначення точки в просторі три перпендикулярні прямі як координатні осі і закріпив Евклідовий характер простору, то тоді вже не було можливості щось змінити і на цьому загальному ґрунті повстала сама від себе система Евклідової геометрії з усіма її подробицями. Але це не був єдино можливий випадок. З таким самим правом ми могли б ужити для визначення точки також більше вимірів або іншу міру кривини, бо наше мислення мало повну свободу щодо вибору геометричних аксіом. Фізіологічний простір наших зображень утворив таким чином лише загальні рамки, які пізніше виповнила наша творча фантазія, наше мислення, цілою низкою чітко сформульованих і точно означених тверджень і аксіом, на яких побудована наша геометрія.

Яким є тепер, після цієї зміни фронту, питання достовірності геометричних аксіом? У кожному випадку відповідь буде позитивна, хоча б з тої причини, що геометричні твердження є продуктом нашого мислення. Так само при подальшому опрацюванні цілої геометричної системи матимемо справу з елементами, які були утворені в дійсности нами самими. Таким чином наша свідомість сприймає всі геометричні конструкції з прикметами ідеалізації; у нашому математичному способі мислення маємо до діла з абсолютною прямою, з абсолютною точкою, з абсолютною площею, тобто тілами, які насправді не існують. Ми бачимо тут, що до цих ідеальних тіл, якими займається геометрія, ми не можемо дійти шляхом досвіду, бо нам важко їх собі уявити; вони можливі лише як означення, логоїди, а значить як продукти нашого мислення взагалі. Поняття точки, прямої, лінії чи площі або інших геометричних тіл, що складаються з цих елементів, мають виключно логічний характер. „Таким чином геометричні аксіоми не є ані синтетичними судженнями *a priori*, ані експериментальними фактами. Вони є законами, які спираються на загальній згоді; серед усіх можливих тверджень наш вибір керується експериментальними фактами, однак цей вибір є довільний, хоча обмежений однією конечністю, а саме прагненням уникати будь-яких суперечностей. В цей спосіб постулати можуть лишитися строго правдивими навіть тоді, коли б закони, що спираються на досвід, були б лише

приблизно правдивими. Іншими словами, геометричні аксіоми є лише перелицьованими означеннями".[61]

Тому що ми під час геометричних операцій не займаємося тим, що нам дає зовнішній світ, а лише тим, що ми самі собі творимо, геометричні аксіоми є виразом дійсних просторових відносин, а відтак повинні мати одночасно також аподиктичну вірогідність. Ми не можемо, наприклад, сказати, що паралельні прямі перетинаються в Евклідовому просторі за певних обставин, або що дві прямі, які виходять з одної точки, замикають собою простір. Від тоді, коли ми прийняли Евклідовий характер простору, маємо послідовно і конечно розвинути всі ті твердження, які утворюють систему Евклідової геометрії. В цьому розумінні вони є апріорні та мають аподиктичний характер. З цієї самої причини можемо говорити про відкриття нових правил чи конструкцій в геометрії, а не про винахід чи вигадування тих же, бо вони вже є і ми повинні до них дійти, якщо ми лиш раз прийняли тривимірність і плоский характер простору.

Якщо ми визнали апріорний характер геометричних аксіом, то тепер нам доведеться розглянути ту різницю, яка є між апріорністю, котру посідає поняття простору взагалі, та тою апріорністю, якою ми наділяємо геометричні аксіоми і судження про просторові відносини.

Взагалі поняття простору потрібно вважати апріорним у тому розумінні, що воно є загальною передумовою нашої свідомості та нашого пізнання. Аксіоми вважаємо тому апріорними, що вони є пізнанням, незалежним від досвіду. Вони складаються з елементів, витворених нами самими, і через те посідають характер конечності, а відтак ніякий експеримент не може їх довести або заперечити. Цю різницю обох видів апріорності мусимо дуже чітко підкреслити; ми зустрінемося з нею ще раз, коли нам доведеться відділити за Гельмгольцем і Рессельом аксіоми від простору. Однак, наше становище відрізняється від погляду Гельмгольца тим, що він вважає

---

[61] Пор. „Les axiomes géométriques ne sont donc ni des jugements synthétiques *a priori* ni des faits expérimentaux. Ce sont des *conventions*: notre choix parmi toutes les conventions possibles, est guidé par des faits expérimentaux; mais il reste libre et n'est limité que par la nécessité d'éviter toute contradiction. C'est ainsi que les postulats peuvent rester rigoureusement vrais quand même les lois experimentales qui ont déterminé leur adoption ne sont qu'approximatives. En d'autres termes, les axiomes de la géométrie ne sont que des définitions déguisées". H. Poincaré, *там же*, ст. 66—67.

апріорним „простір взагалі", але аксіоми називає емпіричними твердженнями. Хиби цієї останньої тези ми намагалися виявити вже раніше. Ми переконані, що простір та геометричні аксіоми є апріорні в тому розумінні, що їх не можна вивести з досвіду, але вони мають для нього головне значення. Це є один вид *a priori*.

Ми вже знаємо, що в просторі можна вигадати різні відношення, які є цілковито відмінні від наших. І це узагальнення простору дає нам можливість вирішити, які елементи, що є апріорні в найширшому розумінні, дадуться устійнити в тих різних просторових відносинах. Слід визнати, що є можливі інші просторові відносини, а тим самим й інші аксіоми. Зрозуміло, що якби ми прийняли сферичний або псевдосферичний характер простору, то тим самим виникли б інші геометричні аксіоми. У такому випадку цілком оправданим є питання, які елементи є спільні нашому просторові і всім іншим просторам. Навіть, якщо б просторові відношення були б в тому чи іншому випадку різні, то що вони мають спільного, коли ми одне і друге називаємо простором. Нам потрібно застановитися над тим, що в нашому просторі є такого, що зберігає свою важливість без зміни для інших просторів, і в якій формі це щось виступає у нашій свідомості. Якщо знайдемо ці спільні прикмети всіх просторів, то зможемо сказати, що вони є апріорними в ширшому розумінні цього слова. Це був би другий вид *a priori*.

До таких елементів, спільних всім просторам, належить порядок „побіч себе" або порядок „поза собою", тобто властивість, на основі якої може існувати більше число елементів поза собою, а рівночасно і побіч себе. Та сама властивість спричинює те, що поодинокі елементи вражень можна впорядкувати в один ряд, в якому є можливий поступ у двох протилежних напрямках. Ця прикмета є загальна, її можна віднайти в кожному просторі, навіть такому, для якого наші аксіоми не мають ніякого значення. Елементи псевдосферичного простору посідають цю властивість порядку „побіч себе" в такій самій мірі, як і елементи нашого простору. Цей порядок є прикметою, без якої простір просто немислимий. Якби ми її відкинули, то тоді простір перестав би бути простором, хоча з другого боку дуже легко можна собі подумати, що, приймаючи число вимірів більше як три, чи кривину відмінну від нуля, ми не зводимо до абсурду самого поняття простору. Тому, якщо хочемо відповісти на запитання про апріорність простору в найширшому розумінні цього слова, тобто дати відповідь на питання про ті апріорні елементи, які можемо прикласти до кожного довільного

простору, то тоді нам доведеться висунути насамперед поняття порядку „побіч себе" чи „поза собою", який для кожного простору є важливим *a priori*. Ми не можемо робити спостережень, розв'язувати завдань чи творити конструкцій у просторі, в якому цього порядку не існує як перша і основна його умова. Якщо візьмемо до уваги першу ліпшу геодетичну лінію в сферичному чи псевдосферичному просторі, то для неї, як би вона поза тим не відрізнялася від нашої прямої, буде характерним те, що всі її елементи виступають в порядку „побіч себе" і „поза собою". Саме тут маємо один випадок другого роду апріорности в найширшому розумінні цього слова.

На перший погляд нам би могло здатися дивним, що поняття a priori розкладається тут на два різні поняття. Що нам властиво дозволяє впроваджувати цього роду новинки у межі філософського мислення? Однак, якщо приглянемося ближче до історії найновішої філософії, то знайдемо там аналогічний випадок. Йонас Кон говорить у своїх Передумовах і цілях пізнання „про апріорність першого і другого порядку" й основою цього поділу є міркування, відмінні від наших, а тому вони ведуть до інших результатів. Одначе для нас це не є важливим, нам йшлося насамперед про те, щоб показати аналогічний приклад в історії і таким чином ствердити правильність наших висновків.

Але повернемося тепер до нашого психологічного розгляду. Тут слід ствердити, що вже у таких звичайних висловлюваннях буденного життя як „тут", „там", „де" і т. ін., висловлюваннях, що орієнтують нас у взаємному положенні предметів, міститься *implicite* наш порядок „побіч себе", бо він базується на дійсному просторі нашої наглядности, а значить на фізіологічному, зоровому просторі. До цих найзагальніших властивостей простору, що мають характер апріорности в найширшому розумінні цього слова, належать ще неперервність, однорідність і інші прикмети, над якими з технічних причин не можемо довше затримуватися.

Під таким кутом зору чітко виступає значення метагеометрії для теорії пізнання. Загально це значення пояснюється цілком хибно. Дотепер переважала думка, що метагеометрія стверджує емпіричний характер геометричних аксіом тим, що виказує можливість інших просторових відносин. Наш погляд на цю справу є цілком протилежним: висліди метагеометрії є насправді доказами для закріплення апріоризму. Ми погоджуємося з метагеометрією, що є можливі також інші просторові відносини. Але цей висновок не повинен призводити

до емпіризму; він вказує нам лише на те, що потрібно підшукати ті властивості простору, які ми маємо вважати апріорними в найширшому розумінні. Якщо ми переконалися у можливості існування інших просторів, то тоді мимоволі виринає потреба знайти ті прикмети, які є спільними та істотними для всіх без вийнятку просторів. Ми відповідаємо на це питання таким чином, що скреслюємо все те, що не належить до простору як такого, а характеризує тільки Евклідовий простір, тобто один випадок загального поняття. Цей метод дає нам до рук можливість віднайти такі найзагальніші признаки поняття простору, як порядок „побіч себе", неперервність, однорідність і т. ін. Якби ми відкинули ще й це, то тоді простір перестав би бути простором. Однак, якщо змінимо число вимірів на 4, 5, і т. ін. або подамо міру кривини відмінну від нуля, то тоді знову виникає простір, але іншого типу.

Як же тепер на основі одержаних результатів змодифікувати теорію простору Канта? Кант з повним правом уважав простір апріорною формою нашої наглядності; хиба полягає тільки в тому, що за форму наглядності він приймав Евклідовий простір. Наслідком цього фальшивого припущення було перенесення апріорного характеру, який посідають тільки найзагальніші, спільні прикмети всіх просторів, на геометричні аксіоми. Разом з Гельмгольцом слід зробити закид Кантові, що він не зумів відділити форми нашої наглядності від геометричних аксіом. Але Гельмгольц уважає геометричні аксіоми емпіричними твердженнями, для яких потрібно підтвердження досвіду; ми ж думаємо, що аксіоми є нічим іншим, як тільки означеннями, логоїдами, витвореними нашим інтелектом з нагоди чуттєвих вражень. Їх джерело не лежить ані в досвіді, ані в нашій наглядності a priori, а є продуктом нашого розсудку. Вони є теж a priori як такі, але в цьому обмеженому розумінні. Отож, від того моменту, коли приймаємо Евклідовий характер нашого простору, важливими з цілою аподиктичністю та певністю стають такі аксіоми як аксіома прямої лінії, аксіома паралельних, твердження про суму внутрішніх кутів в трикутнику і т. ін.

Кантову теорію простору потрібно змінити в наступних пунктах:

1) *a priori* в кантовому розумінні є лише ті найзагальніші прикмети простору, які однаково характеризують не лише Евклідові, але й неевклідові просторові відносини;

2) форма нашої наглядності простору не є ідентична з Евклідовим простором, а є тільки площинним вирізом з нього;
3) геометричні аксіоми мають обмежену апріорність, вони є важні аподиктично і конечно щойно тоді, коли ми визначили наперед характер дотичного простору; та
4) наша Евклідова геометрія не є конечною та єдино можливою системою, вона є лише найвигіднішою для нас серед всіх можливих геометрій; якби ми з самого початку прийняли інші аксіоми, то тоді б ми витворили також іншу систему геометрії.

„Але що ж нам слід думати про питання, чи є істинною Евклідова геометрія? Це питання не має змісту. З таким самим правом ми могли б спитати, чи метрична система є правдива, а старші системи мір є фальшиві; або, чи картезіанські координати є правдиві, а полярні координати ні. Одна геометрія не може бути правдивішою за іншу; вона може бути вигіднішою. Евклідова геометрія є найвигідніша і завжди такою залишиться:

Вона є найпростіша не лише через звичку нашого розуму або як наслідок якоїсь безпосередньої наглядності, а тільки тому, що є найпростіша в собі. Як багаточлен першого ступеня є простіший за багаточлен другого ступеня, так само формули рівної геометрії є простіші як формули сферичної геометрії і такими вони видаються математикові, який не знає їх геометричного значення, бо це значення він застосовує лише до сферичної геометрії (в Евклідовій геометрії);

Вона доволі добре відповідає властивостям твердих тіл, які сягають нашої свідомості за допомогою наших органів, наших очей, і з яких ми також робимо наші вимірювальні інструменти".[62]

Деякі вчені так звикли до нових геометричних систем і так докладно запізналися з їх внутрішньою структурою, що їх твердження не видаються зовсім дивними, а навпаки, мають для них ту саму очевидність, що й Евклідова система. Під цим оглядом спираємося також на Поенкаре, який виразно каже, що при відповідному засобі енергії ми були б в стані перевести явища феноменального світу у світ неевклідового простору. Може знайшлася б така людина, яка б після довголітньої праці змогла уявити собі навіть четвертий вимір. Але цей четвертий вимір був би такою самою ілюзією як і третій. Це можна дуже

[62] Poincaré, H, *Там же*, ст. 67.

легко продемонструвати на одному прикладі: всі наші термометри є влаштовані так, що їх нульова точка дорівнює температурі замерзаючої води або танучого льоду. Але з таким самим правом ми можемо сконструювати термометер, де нульовий пункт відповідав би температурі замерзаючої ртуті. Цей новий термометер буде так само правдивий, як і попередній, з тою лиш різницею, що вживання його буде спочатку видаватися нам дивним. Такий самий випадок маємо з термометрами різних систем (Reaumur'a, Celsius'a і Fahrenheit'a). Початківець повинен насамперед побороти певні технічні труднощі, поки йому вдасться з легкістю перераховувати з однієї системи у другу. Це доволі простий приклад, але він чітко показує сутність наших розслідів. Як геометрія Евкліда, так і геометрія Лобачевського чи Рімана є формальні системи, які можна розвинути з невеликого числа фундаментальних тверджень. Є твори, до яких можна з успіхом застосувати Евклідову геометрію; але можливі ще й інші твори, де треба вжити уявної геометрії. Хиби виступають щойно тоді, коли ми починаємо пристосовувати неевклідові формули до формулів Евкліда і навпаки.

Ми не можемо закидати Кантові того, що він не узгляднив цього боку проблеми простору. Його віщий зір бачив складність цілого питання, але йому не вистачало відповідного наукового матеріалу, щоб цю складність усунути. За часів Канта не було і не могло навіть бути бесіди про неевклідові геометрії в нашому розумінні; тодішній стан можна порівняти з пошуком потрібного шляху серед темряви. Однак, у своїй першій науковій праці *Про правдиву оцінку живих сил* Кант прийшов до дивовижного висновку, який нині нагадує нам метагеометричні спекуляції. „Потрійна вимірність має мабуть свій початок у тому, що субстанції існуючого світу так на себе діють, що сила цієї дії залишається у відношенні зворотнім як квадрат віддалей. Відповідно з цим думаю, що субстанції в існуючому світі, частиною якого ми є, мають такі основні сили, що діють у взаємній сполуці та у подвійному відношенні віддалей; по-друге, що цілість, яка таким способом повстає, має наслідком цього закону прикмету потрійного виміру; по-третє, що цей закон є довільний і що Бог міг вибрати інший, наприклад, закон відворотного потрійного відношення; по-четверте, думаю, що з іншого закону вийшла б також розтяжність з іншими прикметами і вимірами. Наука про всі ті можливі роди простору була б без-

перечно найвищою геометрією, яку міг би утворити довершений розум".[63]

Нас може дивувати лиш те, що Кант не продовжував цієї праці далі і цілком залишив її. Єдиною причиною може бути лиш те, що він не мав відповідних передумов, щоб довести розпочате діло до кінця. Тими засобами, які він мав під рукою, він зробив все, що тільки можна було зробити. Оцінюючи філософів нам слід дивитися не на результати, а головно на метод їхніх досліджень: „Якщо правда, що значення філософа треба визначати не на основі того, що творить зміст його науки, а головно на підставі його індивідуального способу ставлення проблеми, то тоді не може бути сумніву, що велич Канта не полягає, як думав Шопенгауер, у науці про феноменальність простору і часу, ані в науці про усвідомлену свободу волі; з цієї самої причини, не розглядаючи постійності таблиці категорій, ми не будемо бачити у виставленні цієї таблиці найвизначнішого досягнення великого мислителя, окрім цілої школи з доволі добрими прізвищами, окрім важливості, яку сам автор їй приписував. Кант оцінював своє власне значення здебільшого на основі результатів своїх дослідів, але він сам сказав також, що не має нічого надзвичайного у тому, щоб розуміти його поняття краще за нього самого, тому що він свого поняття не визначив достатньо чітко і через це іноді думав і говорив всупереч власним намірам. Я думаю, що всупереч намаганням самого Канта треба передусім взяти до уваги поступ, який його філософія зробила в історії наукового методу, бо сам метод Канта вважається нами його найбільшою і найтривалішою заслугою".[64]

---

[63] Kant, Immanuel, *Werke*, Berliner Ausgabe, Band I, ст. 261-262.

[64] Medicus, Fritz, „Kants transcendentale Aesthetik und die nichteuklidische Geometrie", *Kantstudien*, III, ст. 261-262.

Бібліографія

Barbarin, P., *La géométrie non éuclidienne*, Paris 1902.

Baumann, Johannes Julius, *Die Lehren von Zeit, Raum und Mathematik in der neueren Philosophie*, Berlin 1869.

Becher. K., *Abhandlungen aus dem Grenzgebiete der Mathematik und Philosophie*, Zürich 1870.

Ibid, „Die Grundlagen der Geometrie", *Zeitschrift für Mathematik und Physik*, Bd. XX. 7.

Beez, Rich, *Ueber euklidische und nichteuklidische Geometrie*, Flauen 1888.

Bolyai, J., *Science absolute de l'espace*, Budapest 1894.

Bolyai, W., „Theoria Parallelarum", in *Mathematische Annalen*, Bd. XLIX.

Bonnel, J., *Les atomes et les hypothéses dans la géométrie*, Lyon 1899.

Bonola, Roberto, *Die nichteuklidische Geometrie*, Leipzig 1908.

Boucher, Maurice, *Essai sur l'Hyperespace, le Temps, la Matière et l'Energie*, Paris 1903.

Calinon, J.-P., „Les espaces géométriques", *Revue philosophique*, Paris 1891.

Cantor, M., *Geschichte der Mathematik*, Leipzig 1899.

Cassirer, Ernst, *Das Erkenntnisproblem*, Berlin 1906, 1920.

Ibid, „Kant und die moderne Mathemathik", *Kantstudien*, Bd. XIII.

Césaro, Ernesto, *Forme poliedriche regolari e semi regolari in tutti gli spazi*, Milano 1885.

Cohn, Jonas, *Voraussetzungen und Ziele des Erkennens*, Leipzig 1908.

Ibid, *Geschichte des Unendlichkeitsproblems bei Kant*, Leipzig 1909.

Couturat, L., „La philosophie de Mathèmatique de Kant", *Revue de métaphysique et de morale*, 12.

Ibid, „Kant et Mathèmatique moderne", *Bulletin de la Société francaise de Philosophie*, IV. No. 5.

Dehn, M., „Die Legendreschen Sätze über die Winkelsumme im Dreieck", *Mathematische Annalen*, Bd. LIII.

Delboef, J. R. L., *Prolégomènes philosophiques de la géométrie*, Liege 1860.
Ibid, „L'ancienne et les nouvelles géométrie", *Revue philosophique*, 1894.
Donadt, A., *Das mathematische Raumproblem*. Dissertation. Leipzig 1881.
Dupore, P., *Les premiers principes de géométrie moderne*. O. O. u. Z. A.

Ehrenfels, Ch. von, „Zur Philosophie der Mathematik", *Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie*, Bd. XV.
Enriquez, F., „Prinzipien der Geometrie", *Enzyklopädie der mathematischen Wissenschaften*, III.
Erdmann, B., *Die Axiome der Geometrie*, Leipzig 1877.
Ibid, *Immanuel Kants „Kritik der reinen Vernunft" und Kants Kritizismus*, Leipzig 1878.

Franke, E., *Untersuchungen über den Raum und sein Verhältnis zu den Dingen*, Hirschberg 1885.
Frischauf, Johannes, *Elemente der absoluten Geometrie*, Leipzig 1876.

Geissler, K., *Die Grundsätze und das Wesen des Unendlichen in der Mathematik und Philosohie*, Leipzig1902.
Goldschmidt, E., *Kant und Helmholtz*, Hamburg 1898.

Hasenclever, J. P., „Zur Analysis der Raumvorstellung", *Philosophische Monatshefte von Schaarschmidt*, Bd. XIII.
Helmholtz, H. von, „Ueber die tatsächlichen Grundlagen der Geometrie", *Wissenschattliche Abhandlungen*, Bd. II.
Ibid, „Ueber die Tatsachen, die der Geometrie zu Grunde liegen", *Wissenschaftliche Abhandlungen*, Bd. II.
Ibid, „Ueber den Ursprung und die Bedeutung der geometrischen Axiome", *Vorträge und Reden*, Bd. II.
Ibid, *Die Tatsachen der Wahrnehmung*, Berlin Rektoratsrede, Berlin 1878.
Ibid, „Ueber den Ursprung und Sinn der geometrischen Sätze", *Wissenschaftliche Abhandlungen*, Bd. II.
Ibid, „Die neueren Fortschritte in der Theorie des Sehens", *Vorträge und Reden*, Bd. I.
Henry, Charles, *Le cercle chromatique. Le rapporteur esthétique,* Paris 1896.

Heymanns, Gerhard, „Zur Raumfrage", *Vierteljahreschrift für wissenschaftliche Philosophie*, Bd. XII.
Ibid, *Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens*, Leipzig 1905.

Jacobson, H., „Philosophische Untersuchungen zur Metageometrie", *Vierteljahreschrift für wissenschaftliche Philosophie*, Bd. VII.
Jouffret, P., *Tratté élémentaire de géométrie à 4 dimensions*, Paris 1892.
Ibid, *Mélanges de géométrie à 4 dimensions*, Paris 1896.

Karagiannides, A., *Die nichteuclidische Geometrie vom Altertum bis zur Gegenwart*, Berlin 1893.
Kiling, Wilhelm, *Einführung in die Grundlagen der Geometrie*, Paderborn. 1893.
Ibid, *Die nichteuklidischen Raumformen in analytischer Behandlung*, Leipzig. 1885.
Ibid, „Ueber zwei Raumformen von konstanter negativer Krümmung", *Borchardts Journal*, Bd. 86.
Kinkel, W., „Das Verhältnis von Philosophie und Mathematik nach Otto Liebmann", *Kantstudien*, Bd. XV.
Kirschmann, A., „Die Dimesionen des Raumes", *Philosopohische Studien. Festschrift für W. Wundt*, Leipzig 1909.
Klein, F., „Nichteuklidische Geometrie", *Mathematische Annalen*, IV.
Ibid, „Vergleichende Betrachtungen über neuere geometrische Forschungen", *Mathematische Annalen*, XLIII.
König, Ed., „Die Unterscheidung von reiner und angewandter Mathematik bei Kant", *Kantstudien*, III.
Krause, A., *Kant und Helmholtz über den Ursprung und die Bedeutung der Raumanschaung und der Geometrischen Axiome*, Leipzig 1878.
Krienelke, K. I. H., *Lamberts Philosophie der Mathematik*, Berlin 1884.

Laas, Ernst, *Idealismus und Positivismus*, Berlin 1874-84.
Lasswitz, K., *Die Lehre Kants von der Idealität des Raumes und der Zeit im Zusammenhange mit seiner Kritik des Erkennens allgemein verständlich dargestellt*, Berlin 1883.
Léchalas, Georges, *Etude sur l'Espace et le Temps*, Paris 1896.
Liebmann, Otto, *Zur Analysis der Wirklichkeit*, Strassburg 1880.
Ibid, „Ueber die Phänomenalität des Raumes", *Philosophische Monatshefte*, VII.

Ibid, *Lobatschefskijs imaginäre Geometrie*, Leipzig 1904.
Lie, Sophus, *Theorie der Transformationsgruppen*. Leipzig 1893.
Lindemann, K. L. F., *Vorlesungen über Geometrie*., Leipzig 1891.
Lobatschefskij, N., „Géométrie imaginaire", *Grelles Journal*, XVII. 1837.
Ibid, *Pangéométrie*, Kasan. 1865.
Ibid, *Geometrische Untersuchungen zur Theorie der Parallellinien*, Berlin 1887.
Ibid, *Zwei geometrische Abhandlungen übers. von Fr. Engel*, Leipzig 1898.

Maier, L., *Proklos über Petita und Axiomata bei Euclides*, Tübingen 1875.
Mangold, H., *Bilder aus der Entwicklung der reinen und angewandten Mathematik während des XIX J.*, Festrede, Aachen 1893.
Mansion, Paul, *Métagéometrie*, Paris 1892.
Ibid, „Gauss contra Kant sur la géométrie non euclidienne", *Mathesis*, 8. Suppl. III.
Ibid, „Eugène Beltrami", Mathesis I.
Marcus, Ernst, *Kants Revolutionsprinzip*, Herford 1902.
Medicus, Fritz, „Kants transcendentale Aesthetik und die nichteuklidische Geometrie", *Kantstudien*, Bd. III.
Meinecke, W., „Die Bedeutung der nichteuklidischen Geometrie in ihrem Verhältnis zu Kants Theorie der mathematischen Erkenntnis", *Kantstudien*, XI.
Menzel, P., „Das Verhältnis von Philosophie und Mathematik in Kants vorkritischer Periode", *Kantstudien*, XVI.
Milhaud, G., „La connaissance mathèmatique et l'idealisme transcendental", *Revue de metaphysique et de morale*, 12.

Nelson, P., „Bemerkungen über die nichteuklidische Geometrie und den Ursprung der mathematischen Gewissheit", *Abhandlungen der Friesschen Schule*, Heft 2.

Palagyi, Melchior, *Neue Theorie des Raumes und der Zeit*, Leipzig 1901.
Pasch, M., *Vorlesungen über neuere Geometrie*, Leipzig. 1882.
Petronievics, Branislav, *Metaphysik*, 2 Bde., Berlin 1884.
Pietzker, W. Fr. Chr., *Die Gestaltung des Raumes, kritische Untersuchungen über die Grundlagen der Geometrie*, Braunschweig 1890.
Poincaré, Henri, *Science et Méthode*, Paris 1920.

Ibid, *La Science et l'Hypothèse*, Paris 1920.
Ibid, *La valeur de la Science*, Paris 1920
Ibid, „L'espace et ses trois dimensions", *Revue de métaphysique et de morale*, XI Année. 1903.

Rauché, Eugène, *Traité de la géométrie*, Paris 1902.
Reinecke, W., „Die Grundlagen der Geometrie nach Kant", *Kantstudien*, Bd. VIII.
Richard, Claude, *Lecons sur les méthodes en géométrie moderne*, Paris 1894.
Riehl, A., *Der philosophische Kritizismus.*, Bd. II, Leipzig 1908.
Ibid, *Helmholtz in seinem Verhältnisse zu Kant*, Berlin 1906.
Ibid, „Der Raum als Gesichtsvorstellung", *Vierteljahreschrift für wissenschaftliche Philosophie*, Bd. I.
Riemann, B., „Ueber die Hypothesen, die der Geometrie zu Grunde liegen", *Abhdlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Bd. XIII.
Rosanes, R., *Ueber die neuesten Untersuchungen in Betreff unserer Anschauung vom Räume*, Breslau 1870.
Russel, Bertrand, *The Principles of Mathematics*, Cambridge 1903.
Ibid, *The analysis of mind*, London 1921.
Ibid, *The problems of philosophy*, London 1921.

Schmidt, A., *Zu Kants Lehre vom Raume*, Leipzig 1890.
Schmilz-Dumont, P., *Bedeutung der Pangeometrie*, Leipzig 1877.
Stäckel, P. und Engel, F., *Die Theorie der Parallellinien von Euklid bis auf Gauss*, Leipzig 1895.
Stäckel, P., „Zur Entdeckung der nichteuklidischen Geometrie durch J. Bolyai", *Ungarische Berichte*, XVII.
Ibid, „Aus Johann Bolyais Nachlass", *Ungarische Berichte*, XVIII.
Stäckel, P. und Kürschak, J., „Johann Bolyais Bemerkungen über Lobatschefskijs geometrische Untersuchungen zur Theorie der Parallellinien", *Ungarische Berichte*, XVIII.
Stringham, Ch., „Regular figures in n-dimensional space", *Journal ot Mathematics*, vol. III.

Tobias, Wilhelm, *Grenzen der Philosophie*, Berlin 1875.

Vahlen, Karl Theodor, *Abstrakte Geometrie*, Leipzig 1905.
Vaihinger, H., *Kommentar zur „Kritik der reinen Vernunft"*, Stuttgart 1881.

Veronese, Giuseppe, *Fondamenti di Geometria*, deutsch von Schepp, Leipzig 1894.
Volkekt, J., *Immanuel Kants Erkenntnistheorie*, Leipzig 1879.

Weissenborn, Th., „Ueber die neueren Ansichten vom Raum und von den geometrischen Axiomen", *Vierteljahreschrift für wissenschaftliche Philosophie*, II.

Григорій Савич Сковорода:
Замітки до історії української культури

В історії нашої боротьби за культурну незалежність можемо помітити дивне явище, а саме, якщо праця, розвиток на всіх інших ділянках знання швидко посувався вперед, то на полі філософії досьогодні майже нічого не зроблено.* Де ж шукати причин цього сумного стану? Якщо взяти до уваги історію людства, то побачимо, що філософія дозріває доволі пізно, будучи продуктом культурного розвитку, і проявляє свою діяльність в історичних часах щойно тоді, коли вже інші науки підготували їй відповідний терен.

Як кожен інший орган людського організму, наш розум потребує певного часу для свого повного розвитку, після чого він буде здатним до найвищих подвигів. Перед тим він служить насамперед щоденним потребам, збереженню життя одиниці та існуванню цілого людського роду, віддаючи їм на службу всі свої сили. Щойно тоді, коли зовнішнє життя забезпечене, коли найголовніші потреби і вимоги часу не вимагають використання усіх сил розуму, щойно тоді його сили можуть починати служити вищим цілям. Лише в часах забезпеченого державного існування, лише серед кращих та вигідніших умов життя, коли щонайменше деякі суспільні верстви можуть присвятити себе *dolce far niente*,** можуть знайти вільний час, щоб роздумувати над вічними загадками життя з вищої перспективи, саме тоді утворюється відповідний ґрунт для розвитку філософії. Тому початки філософського мислення знаходимо насамперед у тих багатих надморських йонських околицях, де завдяки надзвичайному розвиткові торгівлі, мореплавства і промислу утворилася необхідна передумова культурного розвитку, добробут, під опікою вільнодумних законів якого могла інтенсивно розвиватися людська думка, яка надала цілому життю набагато більшого духовного забарвлення.

* * *

---

* Праця „Г. С. Сковорода (Замітки до історії української культури)" появилася вперше у *Працях Українського Історично-Філологичного Товариства у Празі*, том 1, Прага 1926, ст. 29-37.

** *Солодке безділля*. Італійський вислів.

Цих усіх вище згаданих умов, які необхідні для будь-якого культурного розвитку та розвитку філософської думки взагалі, наш народ віками був цілковито позбавлений. Про власне державне життя шкода навіть говорити – ми його стратили в ранній молодості і не мали щастя вибороти знову. Будучи ітеґральною частиною чужих державних організмів, наш народ не зазнав спокою, бо через своє експоноване географічне положення знаходився у центрі катаклізмів, які потрясали його аж до самих основ. Окрім цього наш народ мав нещастя бути під владою тих народів, які постійно придушували найменший прояв культурного життя, будь-яку іскру вільної думки. Через свою довголітню неволю, наш нарід втратив усі свої вищі суспільні верстви, які є першочерговими носіями культурного розвитку. Міщанство і шляхта перейшли на сторону національного ворога або безслідно зникли. Цілий народ, зведений до однієї верстви бідного селянства, не міг створити умов для вигідного та безжурного життя, яке звільнює духовні сили від тяжкої щоденної праці для вищих цілей. Усе, що ми перед тим навели як необхідне *conditio sine qua non* для розвитку філософської думки, ми знаходимо у нас, але, кажучи термінологією математика, з негативним значком. Замість власного державного життя ми мали довголітню неволю, замість забезпеченого існування в чужому державному організмі – безперервні катастрофи, замість добробуту деяких суспільних верств – суцільні злидні селянської маси, єдиного представника цілого народу, замість певної свободи на культурному полі – безоглядний гніт чужих гнобителів. Зрозуміло, що серед таких обставин усі народні сили були спрямовані у цілком інакшому напрямі, а саме на боротьбу за життя одиниці та народу, а відтак на саму філософію не залишалося потрібної енергії.

* * *

Першим і, відверто кажучи, одиноким представником філософської думки в Україні, філософом не звичайного формату, а цілковито оригінальним мислителем, який несподівано з'явився з глибин народної стихії, був Григорій Савич Сковорода. У його особі та творчості відбиваються ті риси та особливості, які характеризують тогочасний український народ. Таке явище зрозуміле, бо кожний діяч є до певної міри дитиною

свого часу і того соціального оточення, в якому він виростав. Проблеми даної хвилі не є твором самих лише особистостей, а залежать у першу чергу від інтелектуальної зрілості цілого людського роду. Саме тому, іноді стається так, що розв'язку якогось назрілого питання знаходимо дуже часто у різних куточках землі, в людей, які цілком самостійно дійшли до однакових результатів. Так само вибір проблеми, якою займається та чи інша особистість, і сила, з якою вона прямує до її розв'язки, пояснюється не лише соціальними моментами, а також особистими умовами людини, які склалися внаслідок своєрідних природніх здібностей особи, котра, створюючи епоху є водночас продуктом тієї епохи, в якій вона живе. У цьому сенсі, Сковорода є дитиною свого часу.

Дуже часто доводиться чути думку, що Сковорода це український Сократ.

Безперечно, цей погляд цілком оправданий, бо і в житті, й у творчості Сковороди можна помітити великий вплив могутньої індивідуальності Сократа. Здебільшого, однак, чуємо лише про зовнішні ознаки цього впливу, а він, як нам здається, сягає набагато глибше, бо, якщо розглянути особу Сократа, можна знайти не одну особливість характеристики Сковороди. Справа не в тому, що Сократ і Сковорода мали багато спільних зовнішних ознак, оскільки не звертали увагу на матеріальні вигоди, а „український Сократ" мав якусь „силу", яка вела його з місця на місце, перестерігаючи від злого і намовляючи на добре, а головно у тому, що в обох мислителів моральний фактор переважає над чисто теоретичним думанням і вони є філософами без системи.

* * *

Якщо схочемо відтворити діяльність філософа Сократа як етичного реформатора та педагога свого суспільства і зафіксувати його індивідуальний внесок у загальну скарбницю знання, то зустрінемося з великою трудністю, яка полягає насамперед не у тому, що Сократ не залишив нам своєї літературної спадщини і ми дізнаємося про нього з творів інших авторів, а у тому, що Сократ не мав системи, яку б він завжди однаково проголошував. Його діалоги були породжені

актуальністю часу, а також настроями не лише самого філософа, але й його співрозмовників.

Сократ, як знаємо, нічого не писав. І тут кожен повинен запитати себе, чому інтелект такої величини, не залишив після себе письмових творів саме у ті часи, коли в тогочасних Афінах літературна продукція у формі прози чи поезії була на полі філософії надзвичайно велика. На це питання можна дати цілком просту відповідь: Сократ не мав що писати. Його мислення не знайшло свого зовнішнього виразу у якійсь готовій системі, яку б можна було зафіксувати письмово і передати наступним поколінням. Воно розвивалося насамперед на власних переживаннях, які знаходилися у безпосередньому зв'язку з практичним життям. Ми повинні уявити собі такий стан, коли філософ шукав предметів думання у власній діяльності, а філософська спекуляція повставала доволі повільно на основі цілком звичайної балачки на буденні теми. В тих часах, філософія ще не має готової сталої форми, вона не відмежовує себе китайським муром від мислення і буденного життя. Вештаючись вулицями свого міста, Сократ розпочинав розмови з робітниками, ремісниками, купцями у той спосіб, що ставив їм запитання до відповідей, які він пізніше точно розбирав, щоб виявити їхню недокладність, і лише пізніше, якщо цього дозволяла інтеліґентність слухача, переходив до загальних справ, до дефініції чи якогось принципу, який міг би нам роз'яснити цілу справу у цій або іншій формі. Це тип філософа-вчителя, який не зводив свого навчання до певних предметів, до певного числа учнів, що постійно користають з його натхненного слова. Він не потребував окремого помешкання, бо місцем його діяльності була вулиця, аґора, ціле місто, ціла батьківщина, а його слухачами – не вибрані особистості, а ціле суспільство. Сократ проголошув свої ідеї всюди і кожному, хто мав бажання його слухати. Така характеристика Сократа може служити первовзором діяльності Сковороди, який сильно нагадував грецького філософа не так теоретичними основами, як моральним напрямком своєї науки.

* * *

Хоча Сковорода й залишив після себе літературну спадщину, Курдинський цілком справедливо називав його

„філософом без системи", базуючи свої висновки насамперед на тому, що Сковорода не залишив після себе не лише чіткої філософської системи, але й жодного нового методу наукової праці.[1] Щоб мати поняття про Сковороду, досить прочитати лише один його твір. Всі інші твори Сковороди повторюють *mutatis mutandis* ті самі думки, недаючи нам нічого нового. Незвичайна просторість філософії Сковороди та неможливість підійти до неї зі звичайним масштабом критики, робить її тяжкою для викладу, а відтак у всіх давніших працях про Сковороду за винятком праці проф. Зеленогорського,[2] яка нам недоступна, зустрічаємо доволі поверхневе трактування справи. Подати думки Сковороди так, щоб його філософія мала вигляд системи, є абсолютно неможливо, бо власне цієї системи у Сковороди ніколи не було. Він був „народним мандрівним філософом",[3] як каже проф. Багалій, „філософом з народу",[4] як його називає пані Єфименко. Він був вчителем свого народу, полем діяльності якого були свята, базари, торги, цвинтарі, шляхи Лівобережної та Слобідської України, учителем, який не шукав своїх слухачів в колегіумах, а ніс слово правди і до мужицьких хат і до поміщицьких палат, якщо для цього траплялася нагода.

Наступну схожість обох філософів можемо виявити в етичному напрямі їхньої діяльності, яка проявлялася не лише словом, але й також і вчинками. Вони обидва мають великий вплив на оточення, серед якого живуть, вплив, який не спирається на виголошуваній ними правді, а на живому прикладі, який вони давали своєю особою та своєю діяльністю. Певна річ, що Сковорода не досягає величини Сократа, який, навертаючи людське думання від космологічної філософії природи до антропологічної етики, дав йому абсолютно новий напрям. Але при цьому порівнянні не можна забувати, що Сковорода – це перший український філософ, тоді як перед Сократом грецька філософія вже мала багато визначних представників.

---

[1] Кудринський, Ф., „Философъ безъ системы. Опытъ характеристики Грицька Сковороды", *Кіевская Старина*, 1898. Т. 60. Ч. 1, 2, 3.

[2] Зеленогорський, Т. А., "Философія Григорія Савича Сковороды, украинскаго философа XVIII-го ст.", *Вопросы Философіи і Психологіи*, 1894.

[3] *Український філософ Г. С. Сковорода*. Державне Видавництво України, Київ 1923.

[4] „Философъ изъ народа", *НедЪла*, 1894. Нр. I, ст. 7–30.

* * *

З огляду на те, що Сковорода не мав своєї системи і його філософія була лише поясненням, теоретичною інтерпретацією його життя, ми не можемо оцінювати його за допомогою звичайних критичних методів, а значить, виказуючи одночасно оригінальність його думки та вплив чужих авторів на неї. Якщо розпочнемо шукати чужих впливів у творах Сковороди, то знайдемо там майже цілу філософію: по-перше, Сенеку, Епікура, Плутарха, Філона, Платона, Арістотеля, стоїків та циренеїків, а значить майже цілу класичну філософію; по-друге, найвизначніших Отців Церкви Діонізія Ареопагіта, св. Максима Ісповідника, Августина, Орігена та Клементія Олександрійського. З найновішої філософії можемо віднайти вплив Спінози, Ляйбніца, а дехто стверджує навіть наявність безпосереднього зв'язку з Кантом. Це робить насамперед Орест Халявський (Т. П. Данилевський), який у своїй праці, надрукованій 1862 р. у петербурзькій *Основі*, розповідає про подорожі Сковороди в Італію, Польщу і навіть Прусію, посилаючись на відомості, які залишив один з перших біографів Сковороди Гессе де Кальве у шостій частині *Українського вісника* за 1817 р. На нашу думку, ці відомості є доволі неправдоподібними, бо сам Сковорода не мав достатніх коштів для того, щоб самостійно подорожувати Європою. Пригадаймо собі, наприклад, яким чином Сковорода їздив на Мадярщину, а саме з генералом Вишневським, будучи дяком з добрим голосом. Також важко припустити, що Сковорода за доволі короткий час міг переїхати майже цілу Європу тоді, коли не було залізниць і подорожі відбувалися на доволі примітивному рівні. Правдоподібним виглядає те, що Сковорода, будучи в Будапешті, переїхав в теперішню Братиславу, а згодом також у Відень, однак поширювати даний маршрут на південну і північну Європу є нереально.

Вплив західно-європейської філософії на творчість Сковороди можна пояснити його вихованням у Київській Духовній Академії. Чим тоді була Київська Академія насправді, нам сьогодні важко з точністю сказати, але на кожний випадок вона повинна була мати добрих професорів, якщо давала таке знання, яке бачимо у Сковороди. Можемо припустити, що уже в ті часи, коли навчався Сковорода, в Академії переважав вплив німецької філософії Вольфа, яка була вихідною точкою для філософської творчості Канта. Невиключено, що підручник метафізики

Баумґартена, одного з найголовніших представників вольфіянської школи, яким користувався Кант при своїх викладах, потрапив також до рук Сковороди, який добре володів німецькою мовою. Зрештою, справу чужого впливу на Сковороду можна залишити тут цілковито на боці, оскільки вона не є тут надзвичайно важлива. Сковорода не є філософом західноєвропейського масштабу (при чому ця міра не мусить бути єдино можливою), він є для нас насамперед тим життєвим типом, в якому наче у фокусі перехрещуються не лише всі давні і сучасні філософічні напрямки, але й також накреслені певні думки на майбутнє, це тип, в якому виступають викристалізовані, а може навіть виідеалізовані риси українського народу.

* * *

Ми спробуємо вказати на головні пункти світогляду Сковороди, попереджаючи, що його філософія не в тих убогих за змістом творах, які, як нам відомо, цілком випадково повстали та цілком випадково збереглися. Якщо схочемо шукати філософа Сковороду в його писаннях, то ми його ніколи не відшукаємо, бо його літературна спадщина настільки небагата кількістю і неоригінальна формою, що на її основі не можна признати Сковороду філософом у повному розумінні цього слова. Окрім цього, його головні думки розкидані різними творами без найменшого порядку, а відтак першочерговим завданням критика є повна систематизація цих думок.

Філософія Сковороди – це його життя, це він сам. Ця життєва філософія, яка своїм впливом важливіша за численні багатотомові твори деяких західно-європейських філософів, дуже часто міститься в двох, трьох твердженнях, які треба приймати на віру. Бо вони не обґрунтовані *more geometrico* і не спираються на логічних доказах чи аргументах.

Якщо Сковорода розрізняє у світі видимість та невидимість і для кращого зрозуміння взаємного відношення цих двох принципів подає приклад яблуні та тіні, то ця аналогія видається нам сьогодні дивною, але для нього самого вона мала виразне значення: видима матерія є тінню невидимої сущності і як тінь від яблуні не є яблунею, так само видимий світ не є дійсним світом.

У цьому розумінні філософія була для Сковороди головним завданням, найбільшою метою його життя. „Главная цЪль жизни человЪческой,— каже він,— глава дЪлъ человЪческыхъ есть духъ его, мысли, сердце. Всякъ имЪетъ цЪль въ жизни; но не всякъ главную цЪль, т. е. не всякъ занимается главою жизни. Иной занимается чревомъ жизни, т. е. всЪ дЪла свои направляет, чтобы дать жизнь чреву; иной очамъ, иной волосамъ, иной ногамъ и другимъ членамъ тЪла, иной же одеждамъ и прочимъ бездушнымъ вещамъ; философія или любомудріе устремляеть весь кругъ дЪлъ своихъ на тотъ конецъ, чтобъ дать жизнь духу нашему, благородство сердцу, свЪтлость мыслямъ, яко главЪ всего. Когда духъ въ человЪкЪ веселъ, мысли спокойны, сердце мирно, — то все свЪтло, счастливо, блаженно. Сіе есть философія".[5]

Бути філософом – означає зрозуміти нікчемність усяких земних дібр, а на їх місце поставити „щось" нове, невмируще, вічне і проголошувати це світові. Віднайти спокій серця, скріпити душу подихом вічності, напоїти розум знанням безконечної правди, от що значить для Сковороди жити філософом. І він так жив. Не орав, не сіяв як птиці Господні, а ціле своє життя шукав Правдивого Духового Чоловіка. Для кожного практичного філософа, а для Сковороди зокрема, головною проблемою була проблема щастя у його своєрідному розумінні: божественна радість, спокій духу, гармонія душі – ось остання мета філософського життя:

„Я почію на холмахъ Въчного
ОбрЪтши вЪтву блаженства".[6]

Життя його душі на горах Вічності – це його одинока мета і філософія.

Головні твори Сковороди *Наркиссъ, Разглаголъ о томъ, Узнай себе*, *Книга Асхань, о познаніи себя самого* і *Алфавитъ или букварь мира* вказують на те, що фундаментальною точкою думання Сковороди був глибокий антропологізм. Для Сковороди людина є ключем до вирішення всіх проблем, для роз'яснення всіх загадок буття. Тільки через пізнання самого себе, через докладний аналіз власного „я" можемо проникнути у найглибші

---

[5] Ковалинскій, М., *Житіе Григорія Сковороды*. Багалій, *Сборникъ*, ст. 30.

[6] „БесЪда, нареченная Двое", Багалій, *Сборникъ*, ст. 68.

тайни всесвіту. Цей антропологізм нашого філософа мав потрійний характер: онтологічний, теоретико-пізнавальний і морально-практичний.[7] Найважливішим був безперечно морально-практичний бік його діяльності, яка полягала в теоретично-пізнавальному обґрунтуванні моралі та її поширенні словом і вчинками.

* * *

Але ми повинні розглянути коротко ще й інші моменти, бо вони тісно пов'язані між собою. Отож, почнемо спочатку з онтологічного характеру філософії Сковороди. Згідно з ним людина є мікрокосмосом. Всесвіт або макрокосмос у метафізичному розумінні міститься в малому світі. За Ковалинським, Сковорода вірив, що все те, що міститься в малому світі знаходиться також у великому світі і навпаки, те що можливе у великому світі, можливе також у малому світі. „Я вѢрю и знаю, что все то, что существуетъ въ великомъ мірѢ, существуетъ и въ маломъ, и что возможно въ маломъ мірѢ, то возможно и въ великомъ, по соотвѢтствованію оныхъ и по единству всеисполненія исполняющаго духа".[8]

Але більше значення носить у Сковороди другий, тобто теоретико-пізнавальний момент. Людина – це мікрокосмос. У такому випадку вона не може пізнавати інакше, а тільки через себе саму. Все пізнання починається і закінчується самопізнанням. „Если хощемъ измѢрить небо, землю и моря, должны вопервыхъ измѢрить самихъ себе съ Павломъ собственною нашею мѢрою".[9] „Кто можетъ узнать планъ въ земныхъ и небесныхъ пространныхъ матеріалахъ, прилѢпившихся къ вѢчной своей симметріи, если его прежде не могъ усмотрѢть, въ ничтожной плоти своєй?"[10] Людина є маленьким світом, каже Сковорода в іншому місці, і її так само важко пізнати світній машині. Більше того, для Сковороди „истинный человѢкъ и Богъ есть тожде".[11] Таким чином

[7] Ернъ, В., *Г. С. Сковорода. Жизнь и ученіе*, Москва 1912, ст. 215.
[8] Ковалинскій, М., *Житіе Григорія Сковороды*. Багалій, *Сборникъ*, ст. 35.
[9] „Наркиссъ", Багалій, *Сборникъ*, ст. 12.
[10] *Там само*, ст. 13.
[11] *Там само*, ст. 17.

самопізнання є тут єдиним можливим методом для пізнання всесвіту, для пізнання Бога. „Кто себе знаетъ, тоть одинъ можеть запЪть: Господь пасетъ мя..."[12]

Але пізнання чи самопізнання це не самоціль і вона не має виключно теоретично-пізнавального значення, а насамперед морально-практичне. Істота людини не вичерпується лише інтелектуальною працею, а міститься насамперед в його серці та волі. Не буття для пізнання, а пізнання для буття. Все тут підпорядковується практичним цілям. „Сердце твое: есть голова внЪшностей твоихъ. А когда голова, то самъ ты еси твое сердце. Но если не приближишься и не сопряжешься сь тЪмъ, кой есть твоей головЪ головою, то останешься мертвою тЪнью и трупомъ".[13] Тому залиши ту тінь, залишаючи „физическія сказки беззубымъ младенцамъ".[14] Звідси походить критичне відношення Сковороди до будь-якого абстрактного знання, оскільки це знання не має значення для життя, бо воно безвартісне. Не життя для науки, а наука для життя і не звичайного, а справжнього, духового, яке має вічну вартість. Своїм девізом Сковорода вважав наступні рядки: „Я наукъ не хулю, и самое послЪднее ремесло хвалю; одно то хулы достойно, что, на ихъ надЪясь, пренебрегаемъ верховнЪйшую науку, до которой всякому вЪку, странЪ и статьи, полу и возрасту для того отъворена дверь, что щастіе всЪмь безъ выбора еств нужное, чего кромЪ ея ни о какой наукЪ сказать не можно".[15] А цією наукою, в якій рід людський „обучается сроднаго себЪ щастія" є „католическая, то есть всеродная наука". Під цією католицькою наукою Сковорода мав на увазі християнство в найширшому розумінні слова, яке необмежене ні простором, ні часом. „Языческіе кумирницы или капища суть тожъ храмы Христоваго ученія и школи: въ нихъ и на нихъ написано было премудрЪйшее и всеблаженнЪішее слово сіе, *nosce te ipsum*".[16] Правду, на його погляд, виявляє Бог не лише самим юдеям і християнам, але також і язичникам-поганам. Так само і мораль не є виключною монополією християнського світу, а знаходить своїх визначних представників також серед стародавніх народів. Тільки тепер можна зрозуміти, що язичник Платон є для Сковороди „боговидцем" найчистішої крови.

---

[12] *Там само*, ст. 17.
[13] *Там само*, ст. 13.
[14] „БесЪда, нареченна Двое", Багалій, *Сборникъ*, ст. 70.
[15] „Разговоръ дружескій о душевномъ мирЪ", Багалій, *Сборник*, стор. 94.
[16] *Там само*, стор. 94.

* * *

При цій нагоді слід коротко згадати про відношення Сковороди до Біблії. „Библію началъ читать около тридцати лЪтъ рожденія моего, но сія прекраснЪйшая для меня книга надъ всЪми моими полюбовницамн верхъ одержала, утоливъ мою долговременную алчбу и жажду хлЪбомъ и водою, еладчайшей меда і сота Божіей правды и истины, и чувствую особливую мою къ ней природу".[17] На Біблію Сковорода дивився як на поетичний твір, який криє під зовнішними, невідповідними формами та образними зображеннями зерна невмирущої правди. Він був справді свідомий того, скільки нісенітниці міститься в біблійних історіях, але це лиш тоді, коли ми ці оповідання будемо читати у буквальному розумінні. Але всі ті хиби біблійного письма, це море крові, яке розлилося за час історії цієї книги, не примусили Сковороду відкинути хоча б одне слово з Біблії. Для нього Біблія була аж до самої смерті найважливішим товаришем, зіркою, яка освітлювала своїм світлом дорогу до царства Божого: „Священное писаніе есть райская пища и врачество моихъ мыслей".[18] „Евангеліе твое есть зажженный фонарь, а ты въ немъ Самъ свЪтомъ".[19] „Священное Писаніе есть сладкая гусль Божія".[20] Ознайомлений з цілою богословською літературою, Сковорода посилався під час інтерпретації Біблії головно на Филона Юдейського, Апостола Петра і деяких Отців Церкви. Розглядаючи її доволі ґрунтовно, він намагається пояснити її зміст за допомогою відповідної символіки, яку сам для цього створив. Якщо підемо слідами Сковороди, то ціла Біблія набере для нас нового змісту. Раніше мертві для нас речі виявляють якесь дивне життя, ми починаємо розуміти таємний зв'язок між окремими епізодами, а речі, які були перед тим абсурдні та неясні, стають зрозумілі і все перетворюється на символи, які мають бути видимим знаком невидимого. Шкода, що тут не можемо детально зупинитися на цьому питанні, бо відношення

---

[17] *Там само*, стор. 111.
[18] „Наркиссъ", Багалій, *Сборникъ*, стор. 4.
[19] *Там само*, стор. 30.
[20] *Там само*, стор. 37.

Сковороди до Біблії є темою, яка заслуговує на окреме опрацювання.

* * *

Світ у розумінні Сковороди складається з двох принципів, двох натур, – видимої та невидимої. Тут помітно вплив Платона, який також розмежовує між двома елементами, а саме матерією та ідеями. У Сковороди видима натура це матерія в найширшому розумінні, а значить плоть, земля, тінь і т. ін. Ця матерія має лише перехідний, а не вічний характер, і знаходиться у постійній зміні, яка для нас залишається позбавленою будь-якої вартості. Сковорода просто не знаходить слів, щоб висловити її нікчемність. Вона є для нього „пята, хвостъ или тЪнъ",[21] а також „грязь, прахъ, желчь, смергь, пелынь, адъ".[22] Але на цьому перелік порівнянь не закінчується. Якби ми мали обмежитися лише цим одним елементом, то тоді людське пізнання, щастя і життя не мало б ніякої вартості. Тому кожна річ, якою б вона не була безвартісною на перший погляд, містить у собі щось інше, вказує на існування чогось, що живе у кожній речі, але не є нею. Це друге це „истина, красота, существо, планъ, мысль, духъ".[23] Таким чином кожна річ існує подвійно як плоть, тінь, матерія і невидима сутність. Один світ істнує поруч другого, як тінь поруч яблуні: тінь стелиться землею, а яблуня простягається вгору до сонця. Те невидиме, що криється за усіма речами, це другий невидимий, але існуючий світ, ім'я якому Бог. „Весь мыръ состоитъ изъ двоихъ натуръ: одна видимая, другая невидима. Видима называется тварь, а невидимая Богъ. Сія невидимая, натура или Богъ всю тварь проницаетъ и содержитъ, вездЪ и всегда былъ есть и будетъ".[24] Сила Бога розлита цілим всесвітом, кермує його процесами як „машинистова хитрость". „Не Богъ ли все содержитъ? Не самъ ли глава и все во всемъ? Не онъ ли истиною въ пустош истиннымъ и главнымъ основаніемъ въ ничтожномъ прахЪ нашемъ? И какъ сумнишся о точном, вЪчномъ и новомъ тЪлЪ? Не думаешь ли сыскать, что

[21] *Там само*, стор. 6.
[22] *Там само*, стор. 23.
[23] *Там само*, стор. 6.
[24] *Там само*, стор. 25.

ни есть такое, въ чемъ бы Богъ не правительствовалъ за голову и вмѣсто начала? Но можетъ ли что бытіе свое кромѣ его имѣть. Не онъ ли бытіемъ всему? Онъ въ деревѣ истиннымъ деревомъ, въ травѣ травою, въ музыкѣ музыкою, въ домѣ домомъ, въ тѣлѣ нашемъ перстномъ новымъ есть тѣломъ точностію или главою его. Онъ всячиною есть во всемъ, потому что истина есть Господня; Господь же Духъ и Богъ – все одно есть".[25] Таким чином, Бог як первісний елемент, правдива сущність, існує у всіх речах в однаковій мірі, але у різних зовнішних формах, які через свою нікчемність нічим не виказують цього високого принципу, який у них криється. Оскільки початок і кінець це одне ціле, то Бог є Вічністю, безпочатковий початок, безкінечний кінець, він є правдою, мудрістю, природою (*natura naturans* Спінози), а також любов'ю.

Як ціла природа розпадається на видиму матерію і невидиму сутність, так само і чоловік, як інтегральна частина цієї природи, мусить існувати одночасно в двох екземплярах, тобто як тлінне, видиме тіло і невидимий дух: „скотское тѣло и духовное тѣло".[26] „Есть, тѣло земляное и есть тѣло духовное, тайное, сокровенное, вѣчное".[27] Матеріальна людина є фальшива, це тьма, прах, сон, тлінь. „Духовный же ЧеловѢкъ есть свободъ. Въ высоту, въ глубину, въ широту лѢтаетъ безпредѢльно. Провидить отдаленное, призираетъ сокровенное, заглядаеть въ преждебывшее, проникаетъ въ будущее, шествуеть по лицу окіяна, входить дверемъ заключенымъ". За такою духовою людиною, за таким образом Божим тужив Сковорода і виглядав як власне спасіння. Кожна людина приходить на світ без цієї людини – Духа. Ми повинні її у собі витворити і це є друге, справжнє народження людини.

Сковорода зачіпає всі абстрактні ідеї лише у тій мірі, в якій це відноситься до головної мети його філософії, до його етичних поглядів. Сила його творчості не в теорії, а у практиці, відтак практичну філософію Сковороди слід завжди виносити на перше місце.

Найвищою ціллю та остаточною метою, до якої прямує кожна людина – це щастя. „Наше желаніе верховное въ томъ, чтобъ быть щастливыми".[28]

---

[25] *Там само*, стор. 11.
[26] *Там само*, стор. 15.
[27] *Там само*, стор. 21.
[28] „Разговоръ дружескій о душевномъ мирѢ", Багалій, *Сборник*, стор. 84.

„Премилосерднѣйшая мати наша натура и отецъ всякія успѣхи всякому безъ выбору дыханію открылъ путь къ щастію".[29] Також Сковорода є евдаймоністом, тільки його евдавмонія має в дечому відмінний характер. „А въ любезной моей книжечкѣ, которую всегда съ собою ношу, недавно начиталъ, что щастіе ни отъ наукъ, ни отъ чиновъ, ни отъ богатства, но единственно зависить оттуду, чтобъ охотно отдаться на волю Божію. Сіе одно можетъ вспокоить душу".[30]

„Ищемъ щастія по сторонамъ, по вѣкамъ, по статьямъ, а оное есть вездѣ и всегда съ нами; какъ рыба въ водѣ, такъ мы въ немъ, а оно около насъ ищеть самихъ насъ".[31] „И сіе то есть быть щастливымъ – узнать, найтить себе самаго".[32] „И сіе то есть быть щастливымъ, познать себе или свою природу, взяться за свою долю и пребывать съ частію себѣ сродною оть всеобщей должности".[33] Бути щасливим значить пізнати себе, свою природу, пізнати свою долю і відповідно до цього жити. Для Сковороди є дуже важливим робити те, що відповідає нашим здібностям і нашій охоті. Кожна праця стає легка і солодка, якщо вона властива організму. „Сродное нужное латвое есть тоже".[34] „О глубина премудрыя благости, сотворшія нужное не труднымъ а трудное не нужнымъ".[35] Невластиве заняття викликає незадоволення та вбиває охоту до життя. „Лучше быть натуральнымъ котомъ, нежъ если съ ослиною природою львомъ". Щоб бути щасливим слід уникати всього, що може нас звести на невідповідну дорогу. Тут Сковорода повертає назад до свого висхідного пункту. Наше щастя залежить від того, щоб робити речі властиві, а значить жити у відповідності з природою, тобто з Богом. „Чемъ кто согласнѣе съ Богомъ, тѣм мирнѣе и щастливѣе. Сіе то значить: жить по натурѣ".[36] Властиве, легке, потрібне, вічне, Боже – це імена однієї і тієї самої речі. Таким чином наше щастя залежить від серця, серце від спокою, спокій від звання, а звання від Бога. Тут кінець і далі не слід заходити. Бог є джерелом усякої втіхи і царству його не буде кінця.

---

[29] *Там само*, стор. 86.
[30] „Алфавитъ мира", Багалій, *Сборникъ*, стор. 115.
[31] „Разговоръ дружескій о душевномъ мирѣ", Багалій, *Сборник*, стор. 91.
[32] *Там само*, стор. 95.
[33] „Алфавитъ мира", Багалій, *Сборникъ*, стор. 117.
[34] „БесѢда нареченная Двое", Багалій, *Сборникъ*, стор. 73.
[35] *Там само*, стор. 74.
[36] „Алфавитъ мира", Багалій, *Сборникъ*, стор. 116.

* * *

Після такого короткого і систематичного представлення головних рис світогляду Сковороди хочемо повернутися до нашої основної тези, що Сковорода – це філософ без системи.

Сковорода не лише не має ніякої системи, але йому бракує також ще чогось а саме його мислення не виступає у формі готових понять та вироблених категорій, а має незафіксований вигляд, який дозволяє відчитувати різнородний зміст. Подібне явище зустрічаємо також у Сократа, однак цей філософ мав своїх попередників, софістів, які своєю діалектикою спричинилися до ясного і точного формулювання думок і понять. Окрім цього, Сократ виступав у цілком відмінному висвітленню у Платона, Ксенофонта, Арістотеля та Арістофана. Це явище повторюється у збільшеному вигляді також у Сковороди, творчість якого можна собі уявити по-різному, головно через брак у нього систематичного плану і готової філософської термінології. Таким чином, у одних критиків Сковорода є рішучим націоналістом, який, як каже Єфименко, гаряче любив свій рідний край, свою рідну Україну, і через це не міг жити в іншому місці. Такої ж думки дотримується також Лаврецький, який у своїй праці, надрукованій в *Правді* за 1894 р., вважає його теоретиком українського націоналізму. „Треба зауважити,- пише Лаврецький,- що наш український філософ проповідував ідею національності ще в ті часи, коли в західній Європі панувала ідея космополітизму, а ідея національності щойно виникала. Це можна пояснити тим, що в самій природі народу, з якого вийшов Сковорода, ідея національності є живою, але несвідомою, і тому саме Сковорода її висловив і підняв до теорії".[37] Інший дослідник творчості Сковороди, Яворський, назвав нашого філософа у своїй промові „Сковорода і громадянство": „предвісником міжнародности, що однаково гидився молодим імперіялізмом та откидав національний патріотизм, ще тоді, як вони ще іно зароджувалися".[38] На думку Яворського, Сковорода закріпив свій національний аполітизм, чи радше індеферентизм, утворенням окремого літературного діалекту з російської, української та

[37] Стор. 766.
[38] Державне видавництво Київ, 1923.

старослов'янської мови тільки тому, щоб його розуміли не тільки свої, але й чужі.[39]

* * *

У тому, що на тій самій основі філософської творчості Сковороди повстали відмінні погляди і думки, можемо переконатися, розглядаючи літературу про нього, яка повстала у XIX столітті і тепер. Так, Товкачевський у своїй книжці, яка на нашу думку надзвичайно вдало вловила дух і характер творчості Сковороди, називає Сковороду невмирущим типом людини, філософом-практиком, який не знає цього фарисейства, щоб проголошувати „світові" одні принципи, а дотримуватися цілковито протилежних.[40] „Одна річ – обороняти якийсь принцип, друга – переводити його в життя. Дозволено бути лібералом в теорії – і монархістом в практиці, проповідувати ціломудріє – а не вилазити з домів розпусти. Теорія сама по собі, а практика сама по собі. Так виглядає наше доґматизоване фарисейство".[41]

Природа, улюбленцем якої був Сковорода, зробила його не лише щирим до себе і до світу, але дала йому можливість займатися творчим неробством. „Мнози глаголють, что ли дЪлаетъ въ жизни Сковорода? Чемъ забавляется? Азъ же о ГосподЪ радую ся. Веселю ся о БозЪ СпасЪ моемъ [...] забава [...] есть корифа і верхъ и цвЪтъ, зерно человЪческія жизни".[42] Але цієї радості, цієї забави не знає загал. Всі люди однаково прямують до щастя, але не всі знають у чому воно полягає і тому не можуть його осягнути. Вони шукають його там, де не треба. У цьому полягає ціла трагедія людства, яке засуджене на муки Тантала. „І ніякого виходу з цього становища нема: так мусить бути; лише одиниці можуть молитися на горі, а міліарди бісnуються у той самий час під горою. Демократизм є бунтом проти цього закону природи, але природа дивним способом застраховує себе від будь-яких бунтів. Чим більше людина скоряється стражданням, тим ближчою є вона до раю, і навпаки –

---

[39] Стор. 67–68.
[40] Товкачевський, А., *Г. С. Сковорода*, Видавництво „Життя і Мистецтво", Київ 1913.
[41] *Там само*, стор. 22.
[42] *Там само*, стор. 26.

чим більше вона протестує проти закону природи, тим дальше віддаляється від неї Олімп. Інакше кажучи, чим більшими є успіхи демократизму, тим гострішою буде боротьба між здемократизованою чередою і одиницями. Окрім цього, наслідком демократизму завжди буде збільшення суми страждань. Прагнення потрапити на чарівний Олімп і ненависть до Олімпійців за те, що їм більше дано, ніколи не зникнуть у душі посередньої людини: об ці мури завжди розбиватиметься будь-який демократизм".[43]

* * *

Людська натура має ще одне почуття, на яке Сковорода звертав свою окрему увагу, а саме почуття подиву перед новими речами, які стають видимі людському зору. Це почуття є джерелом будь-якого пізнання та вищого духового життя, початком будь-якої релігії, джерелом філософії, а також краси. У XIX ст. відбулися радикальні зміни у цьому плані. Саме тоді розійшовся заклик до механізації будь-яких проявів життя, яке стало звичайною, але набагато складнішою машиною, яка більше не викликала великого здивування чи захоплення. Ганебний клич *nil admirari* вбиває лише душу, бо що ж залишиться людині, якщо з її душі витравити почуття подиву? Що ж дивного та великого залишиться в світі, перед чим можна б було схилити голову? Добре, що наука не може пояснити всіх тайн буття. Бо чим більше науковці заглиблюються у цю темряву, тим більше вони переконуються у тому, що число нерозв'язаних загадок зростає з кожним кроком. Тільки поверхневе знання, поширене на широкі маси, може задовільнитися фразами про всесильність науки. Справжня наука, як і все на світі, не зносить демократизму. „Демократична лише людська глупота. Її не можна приховати, бо вона є вульгарною за своєю природою. Глупота є, можливо, єдиною цінністю, яка не втрачає своєї властивості в руках натовпу, а, навпаки, збільшує її. Глупота одиниці збільшується, як відомо, відповідно до чисельності натовпу, в який вона потрапляє".[44]

---

[43] *Там само*, стор. 28.
[44] *Там само*, стор. 30–31.

Праця Товкачевського навіяна, як бачимо, антидемократичним духом і намагається зобразити Сковороду як приклад невмирущого типу людини, яка уособлює живий протест проти тогочасних і сучасних суспільних настроїв. Сковорода не дбав про свій матеріальний добробут, Тоді, коли цілий світ лише мріяв, щоб накопичити у своїх руках найбільші багатства, наш філософ залишався байдужим до збагачення, а тоді, коли було чути заклики до найбільшої інтенсивності та загальності праці, він з подивом дивився на творчий процес у світі, який був для тогочасних матеріалістів лише складною механікою. Сковорода мав свою релігію, вірив у Бога і займався Біблією тоді, коли ці речі видавалися освіченим колам, вихованим на французькій літературі, зайвим баластом.

Різким контрастом до поглядів Товкачевського про Сковороду є вже згадана праця добродія Яворського, яка освітлює постать та творчість нашого філософа під іншим кутом зору. Сковорода виступає тут як філософ боротьби пригнічених класів, боротьби, яка знайшла у його філософії своє найперше ідеологічне оформлення. Будь-які попередні спроби пояснити це дивне явище в історії українського культурного відродження можна назвати невдалими, бо тільки у підході марксизму можна знайти відповідь, хто такий Сковорода.

„Філософія Сковороди,- пише Яворський,- це не філософія одного класу, а обох, пригнічених в Україні класів, це філософія, яка частково спирається на матеріалістичному світогляді пригніченої української буржуазії (матеріалістичний пантеїзм), а також на сектанському утопізмі українського селянства, головно своїм етичним евдомонізмом та містичною формою викладення думок".[45]

Ті самі різниці у поглядах виступають, можливо, ще сильніше, якщо візьмемо до уваги чисто філософський бік творчості Сковороди. Яворськнй називає його раціоналістом *sui generis*, який проповідував матеріалістичний пантеїзм та монізм буття. Пані Безобразова натомість представляє Сковороду як найрізкішого дуаліста, дуалізм якого є одночасно спірітуалізмом.[46] Пані Єфименко бачить у Сковороди впливи пантеїзму Спінози,[47] а проф. Зеленогорський зводить його творчість навпаки до впливів стародавньої філософії, а саме

---

[45] Яворський, стор. 58.
[46] *Archiv für Geschichte der Philosophie*. Bd. XXVI, 1. Abt.
[47] Єфименко, *Южная Русь*, том II.

Платона, Арістотеля, Епікура та стоїків.[48] Проф. Сумцов уважає його містиком,[49] а Ерн запевняє, що Сковорода – вірний послідовник „восточно-христіанського логизма".[50]

* * *

Розглядаючи усі ті діаметрально протилежні погляди на особу і філософську творчість Григорія Савича Сковороди, можемо поставити запитання, як же усе-таки пояснити цю розбіжність критики. В історії людства трапляються універсальні генії, які широтою та повнотою своїх думок дають можливість згуртуватися окремим групам і напрямкам довкола їх думок, однак Сковорода таким універсалістом не був і це потрібно собі щиро та відверто сказати. Аналогічне зізнання знаходимо в його самооцінці, яку можна пояснити тим, що у Сковороди, як ми вже неодноразово зауважували, не було ніякої системи філософських поглядів. Протилежності в оцінці різних філософів є лише доказом нашого засадничого твердження, яким ми порівнювали Сковороду з Сократом.

* * *

На закінчення я хотів би також дещо сказати про метод подальшої праці над творчістю Сковороди. Мені здається, що з історичного боку вже дещо зроблено у цьому плані. Цікаво було б, наприклад, дослідити також ще й науковий стан Духовної Академії у Києві, щоб таким чином точно перевірити, що Сковорода міг з неї винести. Психологічна сторінка творчості Сковороди цілковито не розроблена. Так, лише Ерн намагається дати психологічний аналіз Сковороди, який містить у собі розгляд

---

[48] *Вопросы философіи и психологіи*, 1894–1895.

[49] *Кіевская Старина*, 1886.

[50] Ернъ, В., *Г. С. Сковорода. Жизнь и ученіе*, Москва 1912. Восточно-христіанскій логизмъ есть не только общая стихія философствованія Сковороды, но въ тоже время общая умопостигаемая стихія его жизненного характера, лежащаго въ основъ феноменологіи его жизни, объясняющаго какъ частные факты его біографіи, такъ й общій духовный обликъ. „Прологъ на небъ", стр. 38.

однієї риси характеру цього філософа, а саме дослідження його глибокого песимізму. Слід зауважити, що психологія творчості Сковороди вимагає свого різнобічного вивчення. Життя Сковороди є огорнене низкою загадкових моментів, а його літературна творчість і соціальні погляди дають нам багатий матеріал для цікавих психологічних досліджень. Звичайно, що при цьому ми не можемо обмежитися самою психологією, а повинні взяти собі на допомогу всі суміжні дисципліни, які доповнюють та перевіряють її результати. До останніх належить, наприклад, психоаналіз, який виник у межах психіатрії, але є тісно пов'язаний також з психологією. Прихильники психоаналітичного методу використовують свої здобутки не лише у медицині, а поширюють його також на дослідження творів літератури, аналізуючи маркантні історичні постаті тощо. Цей шлях непростий і вимагає багато терпіння. Тут слід звертати увагу на дрібнички і кожен, на перший погляд неважливий факт повинен розглядатися під мікроскопом, за допомогою якого отримуємо збільшений „переборщений" відрізок дійсності. Щоб повернути розміри до нормальної величини, цей образ потрібно зменшити внаслідок чого матимемо звичайну людину з її душевними функціями. Як це все розуміти, ми спробуємо пояснити на прикладі сну (марення) Сковороди, де відбивається його критика суспільних відносин.

„Опівночі, 24 падолиста 1758 р., я бачив в селі Каврай у сні ріжні пристрасти (схильности) людського життя, на ріжних місцях. В однім місци бачив я царські палати, музику, танці, де любячіся то співали, то дивилися у зеркала, то бігали із кімнати в кімнату, здіймали маски, сідали на богаті ліжка і т. д. Звідтам повела мене сила між простий нарід, де те саме діялось, однак в иншім порядку і на инший лад. Люди ішли вулицями зі склянками в руках, співаючи, веселячись, як звичайно, це в простому народі буває; любовні сцени відбувалися і тут, однак у відповідний паняттям народу спосіб. Тут поставились в один ряд мужчини, а в другий жінки, а пізнійше розглядано, хто хороший, хто кому подібний, і хто другому повинен бути парою. Дальше відвідав я і заїздні доми (готелі), де бачив я коні, упряж, сіно, розрахунки, спори і другі річи. Наконець *сила* ввела мене в храм великий і прекрасний: тут так неначе в день ‚Сошествія Духа Сьвятого', я служив літурґію з діяконом і пам'ятаю добре, що грімким голосом читав я слова ‚яко Сьвят єси Боже наш' і дальше до кінця. Під час того співав хор протяжно ‚Сьвятий Боже'. Я сам однак кланяючись з діяконом до землі перед престолом, мав у нутрі,

незвичайно-приємне чувство вдоволення, котрого описати не можу. Однак і це місце було осквернене людськими налогами. Любов гроша виступав і тут у формі збирання складок. Від м'ясних обідів, які відбувалися в сусідних поруч храму кімнатах, до котрих численні двері вели від вівтаря, чути було під час літургії запах аж до самої святої трапези. Тут бачив я ось який страшний образ. Як деяким недоставало звичайного мяса звірят і птах, то вони держали на вогни вбитого чоловіка, убраного в чорне плаття, що мав голі ноги і убогі сандали, пекли коліна, литки а відрізуючи і відкушуючи кусники мяса з капаючим товщем їли та робили це неначе якісь служителі. Я не могучи знести смороду і страшного в своїй дикости образу відвернув очі і вийшов. Цей сон застрашив мене але і до певного степеня зробив на мене приємне вражіння". Переказ цього сну залишив нам найкращий товариш Сковороди Ковалинський, який почув його від самого автора і надавав йому великого значення. Ми хочемо дещо довше зупинитися на цьому оповіданні та детально його проаналізувати.

Сон як психічний феномен належить до найважчих проблем психології. Сучасні психологи і лікарі-психіатри намагаються встановити спільними зусиллями фізіологічні умови виникнення сну, а також виявити джерела походження тих елементів, які ми бачимо в сні. Кожний сон характерний насамперед відсутністю будь-якого порядку; окремі частини, які між собою органічно не пов'язані, з'єднуються і творять щось нове, чого ми в дійсності не зустрічаємо. Власне цей брак порядку можна звести до браку контролю над дійсністю.

Елементи, які виступають під час сну, можна поділити на дві категорії: частини дійсного життя (того, що ми справді пережили) та думки, зображення, яких ми хочемо позбутися і забуваємо про них у дійсності за допомогою нашої сили волі. Вони, однак, не пропадають безслідно і виринають знову у нашій свідомості за сприятливих фізіологічних умов, а значить у формі сну.

Отож, як можна розглядати сон Сковороди у цьому контексті? Без сумніву, що Сковорода бачив і часто роздумував над різними формами тих самих явищ різних суспільних верств. Цілком очевидно, що симпатії Сковороди були на стороні простого народу, і що спосіб любовного життя і статевого добору у мужиків, які представлені у наведеному сні, відповідав реформаторським змаганням цього філософа-моралісту. Внутрішнє вдоволення під час служіння літурії і читанні в церкві Апостола

слід віднести до його юнацьких часів, оскільки зрілий Сковорода відносився до таких речей більш індеферентно. Його критика монашого життя і його справедливі закиди на адресу монахів знаходять вираження у третій частині сну, коли він знаходиться у великому та пишному храмі. Утім, це лише короткі фрагменти дійсного життя, т. зв. *residua* того, що автор сам пережив або передумав.

До другої категорії негативних елементів у цьому сні належить насамперед любовне життя, яке ввижається Сковороді у різних суспільних верствах. Важко припустити, що Сковорода, основою існування якого була чистота душі і тіла, в дійсності роздумував так часто над формами любовних відносин у різних людей. Навпаки, слід припустити, що він цього питання абсолютно не торкався і взагалі намагався викреслити зі своєї свідомості. Однак, його сила волі була безсильна у сні, де усунутий елемент повертався з подвійною силою. Цілком незрозумілим залишається для нас те місце, де згадані служителі-людоїди. Однак, якщо керуватися найновішими дослідженнями у галузі психоаналізу, то можна ствердити існування цілої системи символів, які зустрічаються у сні для вираження тих думок, що приховуються в найглибших закутках нашої підсвідомості. У цьому словнику символів знаходимо пояснення цього місця. Канібалізм, людоїдство це образне представлення любовного життя, це те саме явище, яке Сковорода бачить у сні в різних місцях: в панських палатах, в простих людей, в заїздних домах. Це явище можна встановити також поза мурами монастирів, в найближчому сусідстві трапези Господньої. Однак від цієї думки жахається ціле єство Сковороди, який, можливо, боявся відверто зробити цей закид могутньому на той час духовенству, а тому обрав собі відповідний символ для констатації цього факту. Здається, що сам Сковорода саме так і розумів цей сон, бо в протилежному випадку незрозумілою була б його замітка, що цей сон його втішив, але й водночас настрашив. Це й аналіз можна б було провести докладніше, розглядаючи всі подробиці. Однак, це завело б нас за далеко. Нам залежало насамперед на тому, щоб практично на одному прикладі показати, як підходити до Сковороди з психологічного боку. Втім, тут не вистачає самої лише психології, бо в житті Сковороди безперечно знайдеться багато патологічних елементів, які потрібно розглядати за допомогою психопатології. Його відношення до Ковалинського, страх перед жінками та сімейним життям вказують на те, що не все тут ішло нормальним

шляхом. Також той факт, що Сковорода, який критично дивився на цілу обрядову систему, приймав без будь-яких застережень цілу Біблію, не має свого психологічного пояснення і ця проблема вимагає від нас відповідної розв'язки. І не треба жахатися перед такими речами і думати, що таким способом понижуємо вартість людини, оскільки звичайний перебіг психічних явищ можливий лише на теорії, а на практиці він змішаний з хворими проявами людської душі, які набувають у геніальних особистостей перебільшеної форми. Тут втрачається та лінія, яка відмежовує хворе від здорового, а межа між *Genie* та *Irrsinn* робиться взагалі проблематичною.

Це і є шлях, який може нас привести до повного розуміння Сковороди.

Бібліографія

Багалій, Дмитро, „Философъ изъ народа", *НедЪла*, 1898, ч. I, ст. 7–30.
Той же, *Сборник*, Київ 1912.

Зеленогорський, Т. А., „Философія Григорія Савича Сковороды, украинскаго философа XVIII-го ст. ", *Вопросы Философіи і Психологіи*, 1894.

Ернъ, В., *Г. С. Сковорода. Жизнь и ученіе*, Москва 1912, ст. 215.

Ковалинський, М., *Житіе Григорія Сковороды*.
Кудринський, Ф., „Философъ безъ системы. Опытъ характеристики Грицька Сковороды", *Кіевская Старина*, 1898, т. 60, ч. 1, 2, 3.

Товкачевський, А., *Г. С. Сковорода*, Видавництво „Життя і Мистецтво", Київ 1913.

Український філософ Г. С. Сковорода. Державне Видавництво України, Київ 1923.

Філософські основи світогляду Масарика

Держава в розумінні Платона є установою, яка має на меті плекати у свідомості своїх громадян мораль і знання.* Оскільки справжнє знання та науково обґрунтовану мораль посідають лише філософи, то вони повинні стояти на чолі кожної держави, щоб нею керувати. Утім, така рекомендація Платона лишилася історичною пам'яткою в межах його реформаторського плану, бо абстрактно-ідеальний характер цілої системи Платона не давав можливості перейти від теорії до практики. Ця ідея та її автор залишилися незрозумілими для античного світу, а також для свідомості тих часів, що органічно повстали на його основі. Тому, тодішні держави не очолювали філософи-теоретики, а насамперед практики, які були безпосередньо пов'язані з дійсністю завойовників та полководців з німбом Цезарів і Наполеонів, а також політиків і дипломатів зі славою Макіавеллі.

Щойно в найновіших часах бачимо деякі зміни: політичними рухами та державними організмами починають керувати люди, які не виростали з дитинства у цьому ремеслі та не займалися політикою професійно, а більше з необхідності, відчуваючи потребу відповідного моменту. На верхах новоповсталих і давніх республік ми маємо нагоду бачити професорів, людей науки, а значить філософів у розумінні Платона, які виконують свої обов'язки не гірше від колишніх і визнаних історією голів держав або фахових політиків.

Найзначнішою появою того типу, справжнім батьком свого народу, індивідуальність якого не була винесена на це відповідальне місце якимись випадковими обставинами, а цілком заслужено його займає саме тому, що того вимагає добро нації, є без сумніву президент Чесько-Словацької республіки Томаш Масарик.

Професор-педагог визначної сили, що приковував до себе своїх учнів та з'єднував у собі їхню любов, учений європейського формату з потрібним для цієї цілі науковим апаратом, філософ

---

* Реферат на святі на честь Президента Масарика у Празі, 7 березня 1925 р. Перше видання: *Науковий збірник Українського Університету в Празі присвячений панові президентові...Т. Г. Масарикові*, Прага 1925. Також як окремий випуск: *Філософічні основи світогляду Масарика: (реферат на святі в честь президента Масарика дня 7./3.1925*, Прага 1925, 10 стор.

знаний не лише своїм, але й чужим науковим світом, творець чеської філософії, реформатор спільного життя свого народу, політик, який прямо крокував до наміченої мети, воїн, що виключно з почуття обов'язку скитався по всіх можливих фронтах, будівничий-архітект, що не лише виробив план для майбутньої Чеської держави, але й припильнував виконання цього плану до найменшої деталі, герой, що все своє особисте щастя і власний душевний спокій поставив на одну карту щастя і долі Батьківщини, а, покидаючи Прагу залишив свою родину, все особисто найдорожче, на ласку і неласку ворога, – це лише короткі й далеко неповні риси, якими можна окреслити образ президента Масарика.

Наше завдання не полягає у тому, щоб детально розглядати ту чи іншу сторону такої широкої і водночас гармонійної діяльності Масарика. Нас цікавить насамперед та основа, на якій виросла і з якої черпала свої сили ця велична індивідуальність в історії слов'янства і людства. Відповідь на це складне питання щодо головних підстав світогляду і життя Масарика знаходимо в його *České otázce*: *„Nemá-li život lidí myslících býti řetězem jednotlivých episod – a takového života člověk jen poněkud myslivější a opravdovější prostě nesnese – musí všecka práce myšlenková i praktická založena býti na jistém a pevném základě filosofickém. Buď si základ ten jakýkoli, ale každý, kdo skutečně myslí, jej má, míti jej musí“*.[1]

Основою життя інтелектуально дозрілої одиниці є її філософія, тобто змагання, звернене в тому напрямі, щоб зібрати усе, що відбувається в нашій свідомості в один суцільний, досконалий і повний образ дійсності, який був би в силі вдовольнити не лише вимоги нашого розуму, але й потреби нашого серця. В межах цієї філософії знаходиться питання про значення життя взагалі, про підставу та причину існування нас самих, про ціль життя одиниці та цілого людського роду. На цілий комплекс цих питань людина повинна знайти вдовольняючу відповідь, бо саме тоді її життя не буде послідовністю епізодів і саме тоді вона знатиме, що робити, до чого прямувати і чим тішитися.

Упродовж цілої історії людства ці питання знаходили різні відповіді. Початок нової доби, тобто т. зв. новітня історія людства, позначена сильною ворожнечею між Церквою (релігією) та розумом (філософією). Боротьба велася нерівними силами, бо на

---

[1] Друге видання, Прага 1910, стор. 9.

стороні авторитету церкви виступали традиція, цілий державний апарат, сотні тисячі віруючих, а на боці розуму та філософії знаходилися лише поодинокі ідеалісти. Після довгого змагання цих двох сил, змагання, яке вимагало від чисельно слабшого противника великих жертв та самопосвяти, перемогли розум та інтелект. Експонентами боротьби між розумом, що прокинувся з дотеперішнього сну, і авторитетом у будь-якій формі життя, були у XVII ст. Бекон і Декарт, філософи, які, маючи вирозуміння для нових ідей, взялися за їхнє поширення за допомогою сили геніальної думки. Спільною рисою для цих двох філософів є віра в абсолютну силу розуму. Методи їхньої праці та шляхи, якими вони йшли далі, були відмінні один від одного. Спільною для обох була лише висхідна точка і розум широко розправив крила, щоб обійняти та зраціоналізувати усі ділянки людського життя. Але з часом стала також неминучою й криза розуму. Після цілої низки визначних мислителів філософія дає науці великого Канта та його послідовників, які намагаються покінчити зі скептицизмом і песимізмом. Природознавчі науки, поширюючи щораз глибше і дальше свої дослідження, доходять до славного XIX ст., в якому прозвучав кінцевий акорд *ignoramus et ignorabimus*.

Саме тут, в таких мінорних настроях, що охопили людство з кінцем XIX ст., слід шукати висхідної точки філософії Масарика. Він прийшов насамперед до переконання, що людина не лише раціональна істота (*animal rationale*), головна діяльність якої не завершується на розумових функціях, але й також вольова й чуттєва, на що спирається мораль та релігія. В конкретній логіці Масарика можна прочитати наступну думку: „Інтелект є більшою мірою підпорядкований почуттям і устремлінням, ніж почуття і устремління розумові".[2] „Людина може також керуватися розумом, але робить вона це нечасто і лише у маловажних справах".[3] „Загалом неможливо заперечити те, що розум служить різним сліпим силам, почуванням та устремлінням, наші бажання звичайно є генератором думок, однак життя одиниці і народів визначається більшою мірою почуттями та ідеалами".[4] „Наука – це велика сила людини, але вона переконує її також у власному безсиллі. Мало є того, що ми знаємо, а більше того, чого ми не знаємо. В багатьох речах ми помиляємося, а іноді й узагалі не

[2] *Там же*, стор. 7.
[3] *Там же*, стор. 8.
[4] *Там же*, стор. 8.

можемо нічого пізнати".[5] *„Je ten rozum náš jako svítilnička světlušky; skromné světélko bez tepla osvětluje místečko, na které světluška si byla usedla, – že tam sedla, svítilnička nezpusobila"*.[6]

Як бачимо, Масарик доволі скептично висловлюється про роль і значення інтелекту. Самого розуму не вистачає і людина керується у своєму прогресі не лише раціональними, але й ірраціональними моментами. Навіть наука не може нас задовільнити, бо дає нам лише уривки, фрагменти дійсності; око вченого може охопити лише невеликий простір, який зменшується з кожною новою спробою поглиблення наших досліджень. Тим часом наше серце, наші почуття, наша воля, вимагають повноти; їм не достатньо того, коли ми від молекул переходимо до атомів, від атомів до електронів, від електронів до іонів. Вони навіть тоді прагнуть знати, що йде далі, а відтак у нашому образі дійсності залишається порожнє місце.

Тільки релігія дає, на думку Масарика, повний погляд на світ. *„Náboženství podává určité rozřešení záhad všech i nejtěžších, věda o řešení toho se pokouší"*. Релігія заповнює ті порожні місця, які залишає наука. Зрозуміло, що робить це не офіційна релігія, легалізована однією з існуючих Церков, бо кожна Церква потонула сьогодні в догмах, які не дозволяють критики і подальшого розвитку. Тому, сучасну людину не заспокоює ані церковна віра, ані церковна наука, ані запатентована Церквою мораль. Відчуваючи потребу самої релігії, нам слід шукати нових шляхів. Масарик виразно підкреслює, що релігія це не застаріла річ, якої сучасна людина не потребує, а навпаки *„společnost bez víry, bez věření není možná"*; „релігія та віра є для нас повітрям для дихання"; „Wir brauchen Religion, wir brauchen Religiosität".[7] Ця віра має бути, однак, такою, що чоловік не вірить нікому іншому, а лише собі самому, а значить тому, що проявляється у ньому з чуттям і надією. Така віра є найвищим об'єктивізмом, потрібним кожній нормальній людині.[8]

Ця нова віра має відповідати передусім характеру нової доби, вона повинна відповідати новим науковим та соціальним поглядам. Вона має бути центральною точкою нашого думання, чуття і діяння, яке робить з нашого життя устремління до вищих

---

[5] *Там же*, стор. 9.
[6] *Там же*, стор. 8.
[7] *Selbstmord als soziale Erscheinung der modernen Zivilisation*, Прага 1881, стор. 233.
[8] *Otázka sociální*, Прага 1889, стор. 564.

цілей та дає можливість прямувати спільними силами до одної мети, вселюдської гармонії. Ціла теоретична й практична філософія Масарика полягає у прямуванні до правдивої релігії. „V boji o náboženství" він каже на стор. 26: *„Náboženství je řešení problému věčnosti; nikoliv jen řešení teoretické, nýbrž zároveň praktické, neboť problém věčnosti musí člověkem býti žít. Člověk nemůže jen o smyslu svého života přemýšlet, ten život musí býti žit. Náboženství je životem sub specie aeternitatis – je uvědoměním našeho poměru ke světu, je uvědoměním smyslu života, je opravdovosti. Náboženství je centrální a vůdčí duchovní sílou životní, je úsilím o život nový, o nové a vyšší životní hodnoty".*

Будучи сучасною людиною, Масарик не хоче й не може категорично заперечувати сили інтелекту, бо для нього також і „знання є сила". Але само змагання, як ми бачили, не може заспокоїти живої душі і тому окрім розуму він виділяє також другий рівновартісний фактор, релігію. За допомогою цих двох факторів Масарик утворює свій погляд на світ, погляд, який не є ні строго науковий, бо самого знання не вистачає, ні чисто теологічний, бо з нього усунено все те, що противиться науці. Це наукове пізнання є доповнене тими релігійними елементами, які мають значення для даної одиниці і у випадку Масарика доповнені вірою в одного особистого Бога і вірою в існування безсмертної душі.

На тлі цього науково-релігійного світогляду повстали також певні непорозуміння. Сучасники Масарика ставили собі мимоволі питання, як чоловік такого типу, людина наскрізь сучасна, могла захоплюватися релігією та визнавати віру в існування особистого Бога і безсмертної душі. А Масарик робив це щиро і відверто, проголошуючи світові у своїх американських лекціях дослівно наступне: *„Držím se názoru, že to, čemu se říká bůh, co se zove věčná síla a podobně, je osobní. Řekne se: jak muže moderní člověk věřit v boha? Já nevěřím slepě, pro mě je učeni o bohu vědeckou hypotézou, a proto můj bůh je jiný, než bůh teologie".*

Деякі біографи стараються виправдати цю схильність нашого філософа до релігійності впливом оточення, серед якого він виростав. Знаємо, що родичі, сім'я, можуть залишити в характері молодої людин такі сильні сліди, що вони залишаються їй на ціле життя. Можливо, що маємо й у Масарика цей випадок, а саме, що причиною його віри є дуже щире відношення до матері, строгої католички. Тоді це були б лише підсвідомі імпульси, які безперечно діють дуже сильно. Але маємо визнати, що Масарик як філософ та чоловік науки, окрім свого нахилу до

релігійності, який ми тут зводимо до сімейних впливів, мав би сам перед собою виправдати своє становище у цій справі. Цю наукову гіпотезу він мав би інтерпретувати так, щоб не виникало ніякої суперечності з його науковими поглядами.

Мені здається, що розв'язання цієї проблеми можна знайти саме у близькому відношенні Масарика до точних наук. Власне у релігійності філософа та його вірі в особистого Бога проявляється його модернізм і його обзнайомленість з результатами фахових дисциплін. Його модернізм полягає у тому, що він висловлює свої переконання, абсолютно незважаючи на пануючі настрої, і що єдиною метою його діяльності є правда. Щодо фахових дисциплін, то знаємо на основі власного досвіду, що куди лиш не глянемо всюди переконуємося у тому, що дійсність ставить перед нами щораз більше загадок, кількість яких зростає відповідно до того, як інтенсивно ми намагаємося дослідити її таємниці. Незважаючи на найбільші успіхи на полі теорії та практики, ми ніколи не знайдемо такої світової формули для науки і техніки, яка б містила всі таємниці природи. Але ми робимо з цього чесноту і потішаємося прекрасними словами Лессінґа, що людині не потрібне знання повної правди і вистачає лише самого прямування до неї. Одначе фактом залишається, що наш інтелект далеко не такий всемогутній, як декому могло б здаватися, і що наші здобутки дуже мізерні попри будь-які зусилля з нашого боку. Фахові дисципліни дають нам неповні фрагменти, вирізки дійсності і ті без докладного всестороннього освітлення. Що криється поза тими фрагментами, цього ніхто не може збагнути. Такий стан не може задовільнити не лише розум, але й почування і волю. Вони прагнуть повного, ясного образу, зложеного не з елементів розуму, а з продуктів фантазії. І справді, для заспокоєння цих внутрішних потреб, фантазія творить гіпотези, які мають доповнити фрагментарний образ дійсності, переданий нам розумом.

Ясніше ми можемо це зрозуміти на одному прикладі. Коли ми бачимо перед собою малюнок краєвиду, то перед нашими очима знаходяться поодинокі, нечисленні дерева, які знайшли розміщення на даній картині: кілька кущів, трохи зелені, невеликий шматок неба; однак, у нашій уяві ми бачимо справжній краєвид у природі таким, яким його бачив художник під час виникнення малюнку. Естетична насолода творами мистецтва – це нове творіння. Ми бачимо перед очима нашої фантазії не кілька мізерних кущів чи дерев, а цілий ліс, бачимо зелень і квіти

великого лугу, а над нами безкрайню блакить неба. Ми майже відчуваємо запах квітів і дихаємо свіжим весняним повітрям. Цей фрагмент дійсності, представлений малярем відповідним художнім способом, стає для нас підставою, щоб перенестися на крилах фантазії у цей куток світу, де знаходився художник у момент творення.

Аналогічним способом постають т. зв. наукові гіпотези, ціль яких базується на тому, щоб виповнити творами фантазії цілу прірву в системі наук. Одначе ці гіпотези не можуть бути довільними. Вони повинні дотримуватися у своєму характері загального стилю конкретної дійсності. При утворенні цих гіпотез ми не можемо вживати законів, які б суперечили тим законам, які є важливі для дійсного світу. Саме такий „науковий" характер повинні мати гіпотези, якщо вони хочуть викликати у нас віру.

Утворення таких гіпотез не є конечністю. Воно дійсно зв'язане з творчою фантазією мистця, якому недостатньо самих фрагментів. Але безперечно є люди, які такої потреби не відчувають і здивовано запитують, навіщо хтось утворив гіпотези та ще й у них вірить. Для таких людей ці гіпотези не сконструйовані. Масарик відчуває цю потребу, його „harmonicky vyvinutý člověk potřebuje vědu, umění, literaturu, filosofii, politiku, mravnost a náboženství", а значить людина, яка гармонійно розвиває усі свої сили, утворює гіпотези подібні на картини мистця, з якими пов'язана віра.

Справжнє життя в розумінні Масарика це в першу чергу життя моральне, яке зобов'язує не лише одиниці, але також народ і ціле людство. При цьому треба взяти до уваги, що мораль не є ідентична з релігією, бо вона можлива у відношенні людей між собою, тоді як релігія має своє джерело у відношенні людини до всесвіту, до Бога. Основою моралі повинна бути не наука, а релігія, бо мораль не є продуктом розуму, а почуттів. Минули ті часи, коли вирішальний голос у всіх справах мав розум. Представником цієї епохи раціоналізму та моралі, що базувалася на розумі, був Кант. Чистий розум дає чоловікові категоричний імператив для розмежування між етичним добром та етичним злом. Сьогодні розум втратив свою позицію. Але й самих почуттів недостатньо, бо вони є дуже часто сліпими і вимагають керівництва розумом. Тому й релігія як основа моралі не сміє бути в колізії, у ворожнечі з розумом, а навпаки має співіснувати з ним у повній гармонії.

Розглянувши у такий спосіб формальну сторону проблеми, Масарик приступає до детальнішого розгляду етичного ідеалу.

Ідеал моралі, який він утворив, вибираючи найкращі риси з усіх сучасних етичних систем, завершується на принципі християнства: „люби ближнього, як себе самого", при чому під цим абстрактним поняттям „ближнього" потрібно конкретно розуміти батька, матір, сестру, брата, жінку, дітей, одним словом рідню, дальше народ, а в кінці людство. Ця любов мусить бути позитивна і активна. Декому здається, що він любить свій народ тому, що ненавидить його ворогів. Але цього замало. Це не справжня любов, бо остання не вимагає від нас ненависті, а позитивної праці і то праці дрібної, щоденної, а не геройських подвигів, для яких сьогодні не має місця. Людство, народ, рідня, партія, товариші не вимагають і не потребують від нас жертв чи мучеництва, а тільки звичайної, тяжкої та щоденної праці. Праця не є нашим ідеалом, не є останньою метою, вона є засобом. Праця є тим, чого ніхто радо не хоче робити. „Працювати значить послідовно відпирати зло скрізь та насамперед у його зародку. Це не означає бути радикальним, а лише витривалим". (*Ideály humanitní*")

Масарикова філософія моралі, в основу якої покладено принцип любові, є теоретичним обґрунтуванням ідеалу гуманності, того ідеалу, до якого повинен прямувати весь культурний розвиток людства.

Бо лиш тоді зникне все зло та всі нещастя, які виникають через конфлікт інтересів різних людей або людських колективів, коли методом для полагодження такого роду конфліктів не буде фізична сила, а насамперед любов, взаємне довір'я, справедливість, а також розуміння не лише власних, але й чужих потреб.

Масарик називає свою філософію реалізмом і формулює для нього в своїй праці *České otázce* наступні правила: *„Poznávej vždy a všude věci a jepch jádro. Není vývoj věcí prvou důležitostí pro ducha, ale věci samé, a rozumí se, že k podstatě jejich přináleží i vývoj; ale poznání a pozornost nesmi utkvívat na historické změně. Převládání historismu může i na karakter člověka mít vliv neblahý – neurčitost a nerozhodnost v potřebách životních, člověk ztrácí se v představě toku a změny ustavičné"* (стор. 132). Він домагається пізнання речей, якими вони є насправді, і противиться переціновуванню історії. Історизм може мати настільки шкідливий вплив на нас, що ми цілковито застрягнемо в минулому і втратимо розуміння та сенс для сучасного. Тим часом минуле у порівнянні з дійсністю не є цінністю самою для себе, а має лише фіктивну, умовну вартість. Для закріплення цього погляду

Масарик цитує славні слова Гавлічка-Боровського, звернені проти Колларового історизму: *„Mně aspoň jest nyní jeden živý a čiperný slovanský hošík, z kterého něco může býti, milejší, než všecky staroslovanské bůžky, co se jich kde vykopalo a vykopá, ulilo, a ještě ulije“.* Якщо йдеться про фіксування вартості минулого, то воно є тільки досвідним матеріалом, який має нас навчити, що робити в теперішний момент, щоб дійти до наміченої мети в майбутньому. Цього не хотіли зрозуміти чеські патріоти та сучасники Масарика, які жили лише споминами про минуле, а на дійсність, на сучасність не звертали ніякої уваги. Домагання політичної незалежності вони базували не на теперішньому стані чеського народу, на його культурі, національній свідомості, господарському стані, та соціальній диференціації, а значить на позитивному праві, а лише на історичному факті, що чеський народ був незалежний і має цілий ряд національних героїв та історичних пам'ятків. Масарик називає такий підхід національним аристократизмом у фальшивому розумінні, подібним до аристократизму деяких кіл, що рекламують для себе ширші права тільки тому, що в них зберігаються старі родинні документи, і що їх діди та прадіди були графами, принцами, а не простими громадянами держави. Віра в державне право, загарантоване давньою незалежністю або актами влади, всі ті пам'ятки славної минувшини можуть мати значення реліквій, що дають матеріал нашій фантазії, але на конструкцію практичного, конкретного життя великого впливу не мають. *„Netajím si skuteonosti a zkušenosti, že potřeby nynějšího života a platné nyní právo positivní o požadavcích politických rozhoduje více, než právo, které platilo před několika sty léty“.*[9] Ці слова Масарика страшенно дратували чеське громадянство, що звикло думати категоріями історичного романтизму.

Тому Масарик працює для сучасності, для того покоління, що зростало на його очах, він намагається показати своєму народові новий шлях, який серед даних обставин, при існуючій політичній констеляції мав би його привести до омріяної цілі. Масарик творить філософію малого народу, при чому його ідеалом не є Zižka, войовник, представник фізичної сили, ані Komenský, людина науки, а Chelcický, який поєднує собою одне й інше і зв'язує відвагу і науку в одну гармонійну цілість. *„Chelčický je lepší vzor češství – jasný, důsledný, neohrožený myslitel a*

[9] *Там же*, стор. 14.

pracovník, a přece nepřítel násilí, Žižka a Komenský v jedné duši".[10] Масарик дуже добре розумів, що такий малий народ як чехи, оточений зі всіх сторін ворогами, не досягне успіху, якщо спиратиметься тільки на силу. Провідною ціллю його політичних змагань мають бути інші фактори, а саме справжня ідея гуманності, туга за рівноправністю, свободою та справедливістю. Модерна політика, а головно політика малого народу, повинна базуватися на моралі, праві і справедливості, а це означає справжній демократизм. За допомогою цієї програми, Масарик намагається піднести свій народ до такого ідеалу гуманності, щоб він не лише міг бути таким самим у всіх ділянках сучасного життя, але й навіть випереджав усі інші культурні нації.

Як бачимо, філософська творчість Масарика не охоплює проблем загального характеру, не розглядає основ та меж людського знання, не ставить космогонічних і метафізичних конструкцій, будучи при цьому незамкненою та незакріпленою у певних сталих логічних формах. Утім, незважаючи на це, вона велична своїм впливом на суспільство, визначна своїми результатами. Її вага та значення полягають насамперед в особі її автора, а вже потім у її безпосередньому відношенні до реального життя та його потреб.

При оцінці якоїсь філософії не слід забувати однієї дуже важливої обставини, а саме того факту, ким і як вона була проголошена. Об'єктивна вартість та оригінальність ідей залишаються завжди ті самі, але їх значення для життя, для людства починаються саме тоді, коли ці думки переходять в маси, викликуючи фермент в громадськості. Тому, дуже часто для поширення філософської системи важливішим є те, хто її проголошує, ніж самі думки, які в ній містяться. Авторитет великої індивідуальності дуже часто вирішує там, де розумових аргументів уже не вистачає, де до слова приходить не інтелект, а почуття.

І тут Масарик являє собою незрівнянний тип. Сталість і гармонія характеру, сила волі, невичерпна енергія у втіленні своїх думок в життя, надзвичайна відвага рішуче виступити проти переважаючих сил ворога та послідовність – усі ці особисті прикмети підносили цього філософа і неабияк збільшували вплив та значення його філософії. Окрім цього, всі праці Масарика характерні тим, що їх предметом дослідження є теми, які виростали з потреб дня і перебували у центрі загального

[10] *Česká otázka*, Прага 1895, стор. 185.

зацікавлення. Його перші твори є ще продуктом індивідуальної вдачі філософа, який вже змалку цікавився питанням релігії, а до самогубства як соціального явища ставився з великою увагою. Але вже подальші твори *Česká otázka*, *Naše nynější krise* (1885), *Otázka sociální* (1899) та інші присвячені темам, якими він займався не лише з чисто особистих мотивів, тільки тому, що відчував конечність чіткого формулювання того чи іншого питання, а також потребу у точній відповіді на нього. Самозаховуючі змагання кожного народу повинні мати певну інтелектуальну основу та ясно сформульований вигляд; нам потрібно добре знати, чого домагатися від одиниці, а чого від спільноти, тобто від нації. Ми повинні мати ясний погляд на народне життя, а також вирозуміння хвилевих змагань і тенденцій; розуміння відношення власного народу до інших народів і до людства взагалі, щоб на цій основі могти аргументувати в обороні власних прав перед трибуналом людства.

Масарик філософував у тому напрямку, в якому його підштовхувало саме життя. Він відверто каже: *„Že jsem nikdy nenapsal řádky, když jsem k tomu neměl silných podnětů životních“.* Тут, власне, у цьому безпосередньому відношенні до життя та його необхідних потреб полягає вага та сила Масарика-філософа; не в системі та її проблемах, а в її значенню для життя та конкретної дійсності.

Вага індивідуальності, що власним життям закріплює проголошені ідеї, безпосередній зв'язок з актуальними потребами часу, це моменти, що роблять з Масарика наскрізь слов'янського мислителя. В європейській, а головно німецькій філософії, дуже часто зустрічаємося з явищем, що між життям автора і його наукою немає безпосереднього зв'язку. У її найголовнішого представника Канта бачимо страшну прогалину між теорією і практикою, суперечність між формою критичної системи і життєвою формою її автора. Ми бачимо, що одночасно з тим, як філософська система Канта поступала щораз далі у напрямку до загальності, досконалості та об'єктивної конечності й захоплювала чим раз ширше поле людського знання, особа філософа схилялася у сфері приватного життя до звичайної партикулярності, обмеження, страшної педантичності, яка мала певні ознаки анормальності. Аналогічне явище бачимо в іншого представника німецької філософії – Артура Шопенгауера. Принцип співчуття, який міститься у центрі його вчення, залишився актуальним в межах його системи, натомість практика, його відношення до найближчого оточення, дають нам

образ, який з тим шляхетним принципом не має нічого спільного. Цей останній приклад є, можливо, занадто різким, але він є побільшеним зображенням того факту, що спекуляція йде одним шляхом, а дійсне життя – іншим. Можливо, саме тому ця чиста спекуляція у своїй абстрактності й відірваності від життя має більше сили для розгону, який не стримують ніякі дійсні перешкоди.

У слов'янському світі філософія базується на житті і навпаки. Тому духове життя широких слов'янських мас має більше філософський характер. Наприклад, народна творчість має багато філософських елементів, тоді як лише нечисленні одиниці піднімаються понад цим загальним рівнем і утворюють індивідуальні концепції. Утім, навіть ці останні цілковито не поривають з традицією, а черпають свою силу головно з того ґрунту, з тієї маси, з якої вони безпосередньо виросли. Візьмімо для ілюстрації приклад українського філософа Сковороди, який не дав нам ніякої системи, і філософія якого була поясненням, теоретичною інтерпретацією його життя. Філософія Сковороди – це його життя, це він сам. Ця життєва і небагата у своїй теоретичній частині філософія є набагато важливішою своїм впливом на сучасні покоління, ніж багатотомні твори деяких західноєвропейських філософів. Те саме можемо *mutatis mutandis* сказати й про Масарика. Його філософія – це його життя, це він сам.

Чеський народ мав щастя, що у вирішальний момент, коли для всіх поневолених народів прийшов час сповнення їхніх ідеалів, до влади у Чехії прийшов власне Масарик. Дехто міг би сказати, що тут немає ніякого дива чи щастя, що сама епоха настільки дозріла, що в той час і серед цього оточення повинна була з'явитися така людина, щоб відіграти саме ту роль, яку Масарик дійсно відіграв. Проблеми даної хвилі не є лише твором одиниць, а залежать також від інтелектуальної зрілості даної нації чи цілого людства і дуже часто розв'язання якогось назрілого питання знаходимо одночасно в різних куточках землі. Усе це правильно, однак, з другого боку ми не смімо забувати, що вибір проблем, якими захоплюється людина, і головно сила, з якою вона прямує до їх розв'язання, не можна пояснити самими лише соціальними моментами, бо вони залежать також від особистих умов, які розвинулися завдяки своєрідності природних здібностей окремої одиниці. У нашому випадку приходимо до аналогічного висноку, бо вже сама опозиція, яка повстала проти Масарика на празькому ґрунті, вказує на те, що він не був

продуктом часу та оточення, а тому його працю і її результати потрібно звести не до соціальних, а до індивідуальних моментів. Відтак той факт, що Масарик діє між чеським народом, чехи можуть уважати своїм щастям, щастям, якого не мали ані українці, ані поляки, ані росіяни, ані будь-який інший слов'янський народ.

Утім, роль, яку Масарик мав відіграти для чехів, вже завершена. Розроблений ним план є виконаний, будівля стоїть на твердих основах, а її зміцнення перейшло до рук молодого покоління, яке перейняло духову спадщину Масарика та буде її щораз то більше й глибше поширювати серед народу. Але роль Масарика не завершилася для інших слов'янських народів, які бажають і можуть за допомогою його ідей дійти до тієї мети, до якої дійшов чеський нарід під його проводом.

Масарик витворив філософію „малого народу", а таким малим народом є також і ми – не простором від Сяну по Кавказ і не чисельністю сорока мільйонного населення, а тим, що творить зміст, душу, кожної нації, а саме її духовими скарбами. І якщо ми не хочемо залишитися у цьому становищі малої нації з культурного та духового боку, то маємо прийняти цілу програму Масарика та дотримуватися її в житті з послідовністю самого автора, бо лише тоді можемо стати справді великою нацією, що хоче й заслуговує повної самостійності. *„Každý nesamostatný národ, je-lí jen poněkud uvědomělý, bude se a musí se domáhat své samostatnosti. To se rozumí samosebou a pokud se nás týká, není na světě toho argumentu a není té moci, která by nás dovedla udržet v nesamostatnosti, budeme-li v pravdě uvědomělí. Otázka může tedy jen býti, jakými prostředky domáhati se své samostatnosti".*[11]

Кожний народ прямує до незалежності і не має сили на світі, яка б могла його стримати на цьому шляху, якщо тільки у нього є свідомість і духовий базис незалежності. Це є річ зрозуміла, а тому головне питання відноситься лише до засобів, які мають нас привести до цієї мети. Вони носять, за Масариком, інтелектуально-етичний характер: висока народна освіта, організація сил на всіх ділянках людського знання, щоб народ тримався внутрішньою силою, поступ та вільнодумність, що мають проявлятися у свободі думання, справжньому демократизмі та соціальному русі, а ще мораль, на яку кожен народ повинен спиратися у боротьбі зі своїми ворогами.

---

[11] *Naší nynější krisi*, Прага 1899, стор. 81.

Не думаймо, що ця програма застаріла, що її написано за інших умов та для інших людей. Ця програма має для нас ще й сьогодні ту саму силу і живучість, бо наш загальний культурний, економічний та соціальний стан не вищий від того, який був тоді у чехів, для яких укладено цю програму. Працюймо для піднесення народньої освіти, яка вимагає від нас такого безмежного вкладу енергії, яким є український степ, організовуймо наші сили у всіх ділянках знання, щоб дати нашому народові культурну силу, крокуймо з поступом, проявляймо вільну думку та відносімся щиро навіть до тих, які не є однакових з нами поглядів, працюймо на соціальному полі, але так, щоб усі суспільні верстви розвивалися гармонійно, незалежно, а не коштом одна одної. Окрім цього, не спираймося виключно на фізичну перемогу над ворогом, а імпонуймо йому своєю внутрішньою силою, нашою мораллю, яка є найважливішою у боротьбі за незалежність. Ця програма є завжди жива, завжди актуальна, вона не вичерпується ніколи, бо тих, що виконують її як слід, вона ставить перед щораз новими завданнями.

Викинені тяжкою долею поза межі батьківщини, ми вже роками живемо в найближчому оточенні сьогоднішнього Ювіляра, де бачимо на кожному кроці сліди його діяльности, де перед нашими очима багатий урожай з його посіву. Тому, користаймо з цієї нагоди, черпаймо з глибокої криниці його думок, запозичаймо собі його ідеї, щоби перенести їх у рідні сторони, пересадити на рідну ниву та діждатися тих самих овочів, які вони принесли чеському народу. А якщо нам це вдасться, якщо ідеї цього великого слов'янського мислителя так само поширимо на Україні, як вони зараз поширені серед чеського громадянства, то тим самим поставимо йому пам'ятник, гідний його особи, бо придбаємо сотні тисяч нових вірних для невидимої Масарикової церкви.

Бібліографія

Tomasz G. Masaryk, *Selbstmord als soziale Erscheinung der modernen Zivilisation*, Прага 1881.
-, *Naše nynější krise,*1885.
-, *Česká otázka*, Прага 1895.
-, *Ideály humanitní*, Прага 1895.
-, *Otázka sociální*, Прага 1899.
-, *Naší nynější krisi*, Прага 1899

Загальна естетика

1. Методологічне обґрунтування естетики

а. Що таке естетика?

Якщо хочемо відповісти на питання, що таке естетика, то в першу чергу слід докладно визначити предмет, яким вона займається. Формулювання такого питання в межах природознавчих наук не створює ніяких труднощів; хімія чи фізика, зоологія чи ботаніка, кожна з них має свій точно визначений предмет, стосовно якого немає ніяких сумнівів. Інакше виглядає справа, якщо візьмемо філософію і схочемо дати задовільну відповідь на це питання. Тут можемо коротко сказати, що предметом етики є добро, предметом логіки – правда, а предметом естетики – краса, але ці відповіді є надто загальними і вимагають докладного пояснення.

Приймаючи тим часом це коротке визначення естетики, треба звернути увагу на те, що світ краси не лежить поза нами, а є в нас самих. Людина без відповідної філософської підготовки може думати, що естетичні почуття мають своє джерело в предметах поза нами, які викликають в нас ці почуття. Краса є таким чином інтеґральною частиною природи, яка відповідно на нас впливає.

Тим часом вже поверховий розгляд переконує нас, що джерела естетичних переживань не треба шукати виключно поза нами, але перш за все в нас самих. Поставимо людину байдужу до естетики, нездатну до естетичних переживань перед твором мистецтва, то вона відповідно до своєї освіти зможе сказати нам, з якого матеріалу цей твір зроблений, які його форми, чи дотри-

---

• „Загальна естетика" – це курс в основу якого лягли лекції, що Іван Мірчук читав в Українській студії пластичного мистецтва у Празі. Цей курс зберігається в одному єдиному оригінальному цикльостильному примірнику з 1926 р. в Слов'янській бібліотеці при Національній бібліотеці Чеської Республіки у Празі та побачив світ уперше у вигляді окремого видання під заголовком *Естетика*, за редакцією та з передмовою Миколи Шафовала, Мюнхен 2003, 108 стор. Друге видання: Іван Мірчук, *Вступ до філософії*, за редакцією та з передмовою Миколи Шафовала, Мюнхен 2006.

мані закони техніки, але з естетичного боку цей твір не справить на неї ніякого враження. У відношенні цієї людини до твору мистецтва немає абсолютно нічого, до чого можна було б прикласти термін „естетичний". Цілком інакше буде ставитися до того самого твору мистецтва людина, яку б цікавили лінії пластичної форми, гра барв чи симфонія звукових вражень. В обох випадках зовнішній предмет залишається тим самим, однак ефект не є однаковим, тому що психічні, внутрішні переживання в одному і в другому випадку є цілковито відмінними. Краса існує тому, що хтось на неї дивиться, її переживає, нею захоплюється. Найкращі симфонії залишилися б тільки комбінацією різних родів руху повітряних хвиль, якби не було людської свідомості, яка ці механічні процеси перетворює у психічні переживання. Це один з аргументів на доказ того, що предмет естетики лежить не в межах об'єктивної дійсності, а у свідомості, в душі людини, яка ним захоплюється.

Однак поглянемо також на другу сторону медалі. Твір мистецтва є не тільки витвором рук, але в першу чергу душевної праці мистця. Ці душевні переживання, які породжують твір мистецтва, є також предметом естетики, як і різні плани та проекти, які щойно з'явилися, але не були здійснені; як твори фантазії кожної пересічної людини, що в багатьох випадках можуть містити в собі естетичні елементи.

Тим самим я не хочу сказати, що зовнішній предмет взагалі не має значення для естетики. Він залишається завжди і всюди передумовою та основою естетичного впливу, але не більше. Приписувати естетичні прикмети предметам поза нами є абсолютно безпідставним. Елементи краси, естетичні елементи виступають лише у свідомості окремої людини, суб'єкта, що перебуває під впливом зовнішнього предмету. Це не виключає можливості розглядати прикмети, які повинен посідати предмет, щоб викликати певну оцінку у суб'єкта, на якого естетика справляє певне враження. Отже, естетичне враження, як і кожне інше враження є продуктом взаємовідношення між суб'єктом і об'єктом.

Для кращого розуміння пригляньмося ближче, як виглядає це твердження в межах зорових вражень. Якщо світло (фізика), або хвильовий рух етеру сягне нашого ока, то від цього ми ще не будемо вражені. Для враження потрібно, щоб око, значить наш зоровий орган, відповідно відреагував на цей рух етеру, на цей чисто механічний процес. Отож зорове враження залежить не лише від предмету, від якого воно поступає, чи який відбиває (рефлектує) світло, але також від функції ока. На цьому принципі ґрун-

тується теорія специфічної чуттєвої енергії, за якою наш кожний змисловий орган (око, вухо, язик і т. ін.) відповідно реагує на зовнішні подразнення. Не зважаючи на те, яка енергія буде подразнювати око, воно завжди відповідає на ці подразнення однаково, тобто дає враження світла. Таким чином переконуємось, що враження взагалі, а тим більше естетичні враження є продуктом чинності, активності нашої свідомості, отже є продуктом нашої душі.

Розглянемо тепер це питання з погляду теорії пізнання. Що властиво являє собою цей зовнішній предмет з точки зору ґносеології? Дивлячись очима критичної філософії знаємо, що кожному зовнішньому предмету характерні такі властивості, як місце в просторі, місце в часі, фарба, вага і т. ін. Властивості, які не мають об'єктивного значення, існують тільки в нашій свідомості, яка подразнена чимось невідомим. Вона також повинна проявляти свою чинність саме так, а не інакше. Зовнішній предмет – це тільки явище т. зв. „речі в собі", яка нам невідома; властивості цього зовнішнього предмету – це форми активності нашої свідомості, яка переймає невідому нам „річ у собі" у формах, які відповідають її власній конструкції. Простір і час – це форми нашої чуттєвості. Будь-які чуттєві враження повинні виступати в нашій свідомості в просторі і в часі. Ці враження повинні виявляти саме такі, а не інакші властивості, якості, не тому, що такими є речі поза нами, а тому, що ми маємо саме такі, а не інакші органи чуття, які при подразненні, не можуть реагувати по-іншому, як лише відповідно до своєї внутрішньої будови. З цього бачимо, що не лише поверховий розгляд, а також глибший теоретично-пізнавальний аналіз переносить чуттєві враження, а тим самим і базовані на них естетичні переживання та елементи з поля об'єктивної дійсності, із зовнішних предметів, на поле психічних явищ суб'єктивної дійсності.

Те, що естетичні переживання є продуктом чинності нашої свідомості, можемо переконатися на основі наступного прикладу. Коли дивитися на якусь картину, наприклад пейзаж, то естетичне враження не полягає у відображенні різно забарвлених плям, форм і ліній у нашій сітківці. Одночасно з цим процесом, який має більш пасивний характер, треба проявити нашу активність, а саме деякі частини потрібно з'єднувати, інші розділювати, дещо підкреслити, на інше не звертати уваги, одним словом, ми повинні бачити в цій картині не поодинокі елементи, що відповідають чуттєвим враженням, а цілі предмети, різні речі з їх частинами та властивостями. Ця функція з'єднювання та відокремлювання,

підкреслювання та відмежовування повинна перенестися тепер на поодинокі предмети; ми їх групуємо, встановлюємо між цими групами певне відношення, впорядковуємо їх за певним принципом, коротко кажучи, виконуємо цілий ряд психічних функцій з тією метою, щоб з тої нездиференційованої різноманітності поодиноких чуттєвих вражень могла витворитися цілісність естетичного враження. Все те, що тут сказано про картину чи інший твір мистецтва, відноситься в однаковій мірі до процесів в природі, яким під силу викликати в нас естетичне захоплення. У цій роботі повинна проявитися діяльність нашої душі порядкуючи, з'єднуючи, класифікуючи її поодинокі частини. Тому естетичні переживання слід зарахувати до світу психічних явищ, не тільки через їхню матерію, але, як бачимо, також через їхню форму.

Деякі автори намагаються пояснювати естетичні елементи за допомогою метафізичних конструкцій, виводячи, наприклад, поняття краси з поняття абсолюту. Не зважаючи на те, чи будемо бачити природу абсолюту в розумі, у волі, чи приписуватимемо абсолютові всі функції людської душі, а також емоціональні елементи, з яких схочемо виводити поняття краси – всі ці спроби не виглядатимуть успішними. Хоч я сам є переконаний прихильник метафізики, гіпотези якої можуть мати навіть практичне значення, та все ж таки думаю, що не було б доцільним починати працю з естетики від метафізичних міркувань; це не принесло би ніякої користі, а тільки б зумовило зайву витрату часу. Окрім цього, естетику з огляду на її психологічний характер потрібно вважати емпіричною дисципліною, доступ до якої приходить тільки з досвідом. Щойно в кінці, коли говоритимемо про мету естетики в майбутньому, можемо і будемо користуватися метафізичними гіпотезами, але на разі не бачимо найменшої потреби залучати ще й метафізику в сферу нашої діяльності.

З дотеперішнього розгляду помітно, що предмет естетики має психологічний характер. Метафізичні міркування залишаємо на разі цілком осторонь, навіть пізніше, якщо будемо ними займатися, то тільки дуже коротко. Тут так само неабияк обмежуємо розгляди, присвячені об'єктивній дійсності, тому що джерелом естетичних переживань є наша душа. Тут може ще дехто зробити докір, що все-таки майстер не малює і не різьбить безпосередньо в людській душі, а тільки творить конкретні предмети, які знаходять дорогу до нашої душі. Ці конкретні предмети існують незалежно від психічного життя людини; трагедії Софокла чи скульптури Праксителя були творами мистецтва весь час, і навіть тоді,

коли були сховані від людських очей, існуючи, так би мовити, тільки теоретично. Це цілком правильно, але і цей докір можна пояснити з психологічної точки зору. Венера Мілоська, чи інша скульптура не є естетичною сама по собі, а служить передумовою естетичного переживання: у свій твір мистець не вкладає безпосередньо ніяких естетичних вражень, ані переживань, але знаючи добре техніку, старається відповідними засобами витворити з мертвої матерії таке, що б викликало в душі вразливої людини той самий стан, що був в його душі в момент творення. Виразніше і ясніше цей факт виступає, якщо перейдемо від пластичного мистецтва до інших його видів. Коли маємо під рукою партитуру „Героїчної симфонії" Бетговена, або текст Гамлета, чи новели Стефаника, то ці рядки, записані на сторінках паперу, або повітряні хвилі, спричинені різними інструментами, не мають в собі нічого естетичного; естетичні фактори виступають щойно тоді, коли ці мертві значки чи фізичні явища почнуть діяти в душі вразливої людини, яка захоплюється і переживає цю симфонію звуків чи симфонію слів.

Користуючись цією нагодою ми повинні відповісти ще на одне питання, а саме яким є відношення естетики до різних родів мистецтва? Відповідь на це запитання є взагальному негативна. Питання техніки безпосередньо не належить до предмету естетики. Бо в техніці йдеться не про естетичні цілі та засоби, а тільки про те, яким шляхом найлегше і найвигідніше можна досягнути певного результату. Нікому навіть не спаде на думку займатися в межах естетики такими речами, як вироблення моделі з глини, гіпсу чи з каменю, або як треба накладати фарби, щоб отримати цей або інший ефект. Так само невідповідною була би вимога, щоб в естетиці навчали гри на фортепіано або на скрипці чи іншому інструменті. З другого боку ми не заперечуємо факту, що естетичні враження залежать у великій мірі від якості техніки, а це тому, що ми використовуємо техніку в залежності від матеріалу, який також має вплив на естетичні переживання. Фігура, вирізьблена з каменю, чи вирізана з дерева, чи вилита з бронзи, дає три різні естетичні враження. Відповідно змінюється наше враження залежно від того, чи фарби на картині переходять одна в одну, чи творять маркантні площі, відмежовані від себе чіткими штрихами. Тому можна сказати, що технічне оброблення мертвої матерії враховується в естетиці, але тільки до тієї міри, від якої залежать естетичні цінності. Одначе цей факт не має впливу на основний характер естетики, який надалі залишається психологічним. Тіль-

ки з психологічної точки зору естетика звертає увагу на технічне опрацювання матеріалу.

Психологічний характер естетичних досліджень міститься також в історії цієї дисципліни. Він виступає доволі виразно у Канта та у Гербарта. Післякантіанська філософія на чолі з Геґелем не заперечує цього погляду, тільки переносить його в сферу метафізичних міркувань. В сучасній літературі прийнято вважати, що естетичні елементи виступають тільки в межах нашої свідомості і що з цієї причини естетичні дослідження треба проводити на психологічній основі. Але на цьому завдання естетики не закінчується, бо в такому випадку треба було би її вважати частиною психології, а не окремою філософською дисципліною. В дійсності це не так. Попри те, що психологічний спосіб розгляду є безпосередньою та основною формою всякої можливої естетики, то окрім цього ми не повинні забувати, що естетика має також певну мету, до якої вона сама мусить прямувати, а також провадити усіх тих, які не лише вивчають естетику, але також нею живуть. Якщо йдеться про її дескриптивний характер, то вона дуже близько стоїть до психології, але окрім вивчення дійсного конкретного матеріалу, завдання естетики полягає у встановленні нових законів і норм.

Естетика є наукою нормативною і цим двоїстим характером вона виходить поза межі психології. Про дескриптивний та нормативний характер естетики нам доведеться ще говорити докладніше. Ця коротка примітка на початку хай буде заспокоєнням для тих людей, які бояться того, щоб естетика таким чином не втратила своєї незалежності та не стала частиною загальної психології.

Приймаючи коротке визначення естетики, як вихідний пункт, предметом якої є краса, ми представили в цьому розділі основу і характер естетичних досліджень, залишаючи цілковито осторонь подання детальної дефініції естетики тому, що це завдання надзвичайно важке і формулювання предмету естетики у формі чіткого визначення тільки б обмежувало нашу свободу дій на майбутнє.

б. Чи можлива естетика як наука?

Другим важливим питанням, яке нам потрібно з'ясувати на початку, якщо хочемо займатися якоюсь дисципліною, є питання,

чи ця дисципліна має строго науковий характер, чи її можна віднести до системи знання. А головно в естетиці маємо ще свої окремі причини зайнятися цим питанням.

Естетика – це наука, або, скажімо краще, дисципліна, (щоб вже заздалегідь не вирішувати її наукового характеру), яка займається насамперед нашими почуттями, тобто психічними елементами дуже нетривкого характеру. Наші естетичні почуття, а також базовані на них судження є такими нетривкими, індивідуальними та мінливими, що в межах естетики можемо говорити про закони, норми або цінності, які зацікавили б не лише окремих людей, але також до певної міри і загал. Навіть відношення інтелігентної людини до твору мистецтва залежить від багатьох моментів: різних моральних чи релігійних пересудів, політичних, соціальних поглядів, миттєвих настроїв, почуттів симпатії до творця-мистця чи цілого мистецького напрямку і так далі, так що на перший погляд важко віднайти загальні елементи та на їх основі творити обов'язкові норми. Ми переконуємось, що в межах цієї різноманітності естетичних почуттів і суджень можливі тільки психологічні дослідження, що оцінка мистецького твору залежить як від індивідуальної вдачі, так і від епохи, народу, культури та різних інших моментів. Але сама психологія задовільняється утвердженням та впорядкуванням цієї різноманітності і ні в якому разі не буде займатися оцінюванням, неначе б одні судження були важливіші від других, бо оцінка можлива тільки на основі загальних принципів, про які в межах естетичних переживань годі говорити. Мінливість естетичних поглядів, естетичного смаку вдасться порівняти хіба-що внаслідок багатьох нюансів в межах чуттів нюху та смаку, які не підлягають ніяким науковим законам.

Таким є головний аргумент противників естетики, як науки, до яких як не дивно приєднуються представники творчого мистецтва, тобто люди, які зі свого боку повинні підтримати змагання філософів, дати їхній діяльності наукову основу. Але при глибшому розгляді можемо віднайти природні причини цього дивного, на перший погляд, явища. Саме те, що творить зміст творчості мистця, ускладнює йому водночас розуміння об'єктивної оцінки методів, мети та досягнень естетики.

Мистець творить несвідомо; його творчість не грунтується на логічних, строго наукових доказах або навіть гіпотезах, дотриманих в стилі точних наук – вона є продуктом інтуїції, миттєвих настроїв та внутрішніх переживань, незалежних від волі. В момент творення, мистець відчуває тільки те, що він дає щось нове,

щось органічно ціле. На відміну від наукового працівника він не аналізує, не доводить, не вишукує в конкретній дійсності загальних рис, щоби з них творити поняття – основу наукового мислення. У мистця не стоять на першому місці думки, інтелектуальний елемент, залежний від волі, а почуття, емоційний елемент, що не хоче визнавати над собою ніякої вищої влади. Сам акт творення і те, що він творить, є для мистця чимось нерозривним, цілим, незрозумілим, спонтанним, особистим, природнім, що не може стерпіти аналізуючої, розділюючої, розумової, підкореної волі, неособистої та неприродньої праці, на якій грунтується вся наука. Тому не дивно, що мистець, неправильно розуміючи завдання естетики, бореться проти таких експериментів, які власне розглядають душу мистця неначе під мікроскопом, розкриваючи таким чином її найглибші таємниці перед негідними очима профанів та вбиваючи всі прикмети та риси індивідуальності, які дорогі кожному мистцеві. Тому з боку представників творчого мистецтва підноситься рішучий голос спротиву проти всяких законів і норм, до яких могла би дійти чи дійсно доходить естетика на основі критичного розгляду умов мистецької творчості та мистецького переживання. Мистець є свобідним, вільним, і ніхто не має права диктувати йому приписів, обмежувати його творчої індивідуальності штучними законами. Це цілком правильно і нікому не спаде на думку ставити під сумнів твердження, що першим і головним правилом мистця є його повна свобода.

Одначе тут мусимо поставити собі питання, хто такий мистець і кого можемо назвати цим словом. Ми самі знаємо з практики, що в мистецтві працює багато людей, які, засвоївши технічні знання, виступають у ролі мистців, хоч в дійсності не мають на те найменшого права. У відповідь на ці вище поставлені питання, а саме „хто такий мистець“ і „що таке мистецтво“ буде до певної міри зазначений вже зміст і значення естетики, як нормативної науки. Мистецтво в загальному – це своєрідна людська діяльність, яка завжди має точно визначену мету. Можемо сказати, що мистецтво – це навмисно задумане творення краси. У всякому разі у словах „мистець“, „мистецтво“ закладене свого роду моральне зобов'язання, а саме, що кожний, хто хоче виступати від їх імені, мусить мати на увазі, що все те, що він творить, тобто зміст, а також і засоби, яких він вживає, повинні прямувати виключно до одної мети – до краси. Завданням естетики є загальне утвердження змісту та значення краси, при чому головне питання відноситиметься до того, що саме так називається і які його характерні риси.

Очевидно, що тут не йдеться про естетику того чи іншого автора, а лише про естетику в загальному значенні слова, до якої доходимо на основі наукових розвідок. В тому випадку, коли ми викреслимо все, що має індивідуальне забарвлення автора даної системи естетики, коли дотримуватимемось строгої об'єктивності та науковості, дістанемо в результаті правила і норми, які однак не будуть вже тими чужими елементами, зовнішніми факторами, яким повинна підпорядкуватися душа мистця. Ці закони і норми в нашому розумінні є тільки способом, формою, в якій саме проявляється творча природа мистця. Вони знаходяться не поза ним, а лише в нім самім, дуже часто цілком несвідомо – і тому завданням естетики є усвідомлення тих законів, правил, норм, яких несвідомо дотримується сам мистець. В такому випадку ці норми не будуть чужим елементом, який обмежує індивідуальну творчість мистця, вони будуть лише теоретичним обгрунтуванням, усвідомленням внутрішньої природи творця. Тоді вартість даного мистця зростає, бо все, що він творить, не є результатом несвідомої або напівсвідомої інтуїції, а продуктом розуміння свого значення.

Візьмімо аналогічний приклад з обсягу іншої філософської дисципліни. В житті можемо дотримуватись моральних принципів, на підставі виховання, традиції чи своєрідного інстинкту, не знаючи нічого про етику та її закони. Однак вчинки людини стають повновартісними щойно тоді, коли вона робить їх свідомо, з глибоким переконанням того, що такої поведінки вимагають від неї соціальні умови і найвища мета, до якої має прямувати все людство – людське щастя. Так само і в естетиці. Те знання, яке вона нам дає, підносить не лише вартість творчого акту, але водночас може бути для мистця порадою у тих випадках, коли на основі самих почуттів він не може вирішити, яким шляхом йому треба іти.

Отже розглянувши таким способом відношення естетики до мистецтва та його представників, повернімося до першого аргументу, який стосується противників естетики, а саме питання про зміну естетичних почуттів і суджень, які ніби виступають проти наукового характеру цієї дисципліни. Тут треба пригадати один факт, який є дуже важливим для розв'язання цієї проблеми, а саме те, що дійсно можна сперечатися та переконувати один одного в межах естетичних тем. Ми ж самі добре знаємо, що між представниками поодиноких напрямків мистецтва ведуться дуже довгі дискусії й полеміки, що одна сторона старається переконати другу про вартість та правильність власних поглядів, і що в решті-решт не завжди, але в деяких випадках є навіть можливе поро-

зуміння. Це все було би немислимим, якби в межах естетичного смаку були такі самі відмінності та індивідуальні відхилення, як в межах звичайного смаку або в межах нюху. Кант, спираючись на цей факт, допускає „антиномію смаку", а саме твердження, „що про смак (естетичний) неможлива дискусія", але одночасно і протилежне твердження, „що про смак можна сперечатися", а коли так, то існує певна закономірність, на яку можна посилатися при цій дискусії.

Для кращого розуміння цієї різниці у поглядах в галузі естетики, треба підпорядкувати її якомусь вищому, загальному принципу, тому не можемо думати, що ця різноманітність зводиться виключно до випадкових моментів. Таким принципом, який до певної міри зможе пояснити і дати об'єктивну оцінку цій зміні естетичних понять, ідеалів та поглядів, є поняття розвитку. Все, що діється, не є спричинене тільки випадковими, сторонніми моментами, а займає відповідне, точно визначене місце у тому великому процесі, яким є розвиток людства. Якщо з цієї точки зору дивитимемося на цю різноманітність явищ, то вона буде виступати тепер обов'язковою передумовою одного великого процесу, окремі періоди якого будуть зрозумілі як поодинокі його ступені, як цілісність, як реалізація якогось внутрішнього плану, втілення в органічне життя якоїсь великої ідеї. Таким чином ніщо не є випадковим, все має своє точно визначене місце і свою призначену роль у великій акції світового процесу. Мистецтво греків, римлян, голандців, німців має в історії культурного розвитку людства своє місце; кожен народ виконує підсвідомо те, що йому призначено, а його мистецтво є тільки здійсненням тих внутрішніх здібностей, які притаманні цьому народові.

Цей принцип розвитку, який закладений в основу всієї мистецької творчості людського роду, вимагає формулювання ще одного принципу, а саме – телеологічного, тобто визначення мети, ідеалу, до якого спрямований цей розвиток. Всі моменти між собою суперечні, нам незрозумілі, епохи повного занепаду, часи неправильних, на нашу думку, поглядів є в такому випадку східцями, які ведуть щораз вище, щораз ближче до ідеалу. Так, як в музиці, десонанси служать для того, щоб не зупиняти, а приспішити розвиток музичної концепції композитора, так само в цьому процесі творчості людства епохи занепаду є тільки перервами, щоб в наступному періоді швидше прискорити цілий процес і тим більше наблизити його до ідеалу. Очевидно, що до самого ідеалу ми ніколи не дійдемо з тієї причини, що ідеал в абсолютному значенні – це поняття граничне, тобто поняття, яке ми обдумуючи тво-

римо так, щоб ми не були в силі його досягти. Тому можемо сказати, що наша доба наблизилася до цього ідеалу більшою мірою, ніж попередні епохи, але одночасно ми повинні бути свідомими того, що ідеали, які виникають в різні часи, не мають абсолютної вартості, а є тільки однобічним виявленням найвищого для нас недосяжного ідеалу.

Відповідно до того, як порозуміння історичних епох з їх різноманітністю в естетиці стає можливим з точки зору еволюціонізму та телеологізму, можна також легко пояснити на цьому ґрунті різниці в поглядах різних народів. Різні естетичні ідеали, які виступають одночасно у різних народів або суспільних колах, які відповідно до своїх здібностей виконують призначене їм завдання, належать також до одного і того самого поняття. Те, що в українців так добре розвинулася народна музика, а у німців – епічна творчість, вказує тільки на різні ролі, які ці народи мають відіграти в історичному процесі, але одночасно всі ці прояви всенародної творчості в різних країнах та у різних народів є вартими одне одного і тільки взаємно себе доповняють.

Дотепер ми розглядали відмінності в естетичних поглядах, які виникають або між різними історичними періодами або одночасно в різних народів чи соціальних колах. Ще залишаються індивідуальні відмінності людей, які можна пояснити вже тим, що ці люди належать до різних епох, різних народів чи соціальних груп. Але тут треба врахувати ще один момент. Те, що усі нації мають свої природні здібності, розвинені більше або менше, стосується також і особистостей зокрема. Факт, що не можна знайти двох однакових людей, базується саме на природних здібностях. Окрім цього індивідуальні здібності підлягають різним впливам. Правильного виховання в естетиці взагалі не має. Школа не думає про те, щоб окрім загальних знань дати молодій людині ще деякі основні питання з естетики та навіть ті люди, які повинні творити мистецтво, беруться до цієї справи і таким чином перетворюються на ремісників, забуваючи цілковито теоретичну підготовку з обсягу естетики. Коли можна говорити про естетичне виховання широких кіл, то хіба тільки в неґативному розумінні. Ці фактори, які могли б до певної міри виховувати естетичний смак в громадянства, як, наприклад, театри, преса і т. ін. з причин чисто матеріального, фінансового характеру втрачають майже цілковито свій обов'язок, та йдучи по лінії найменшого опору пристосовуються до людства, замість того, щоб його виховувати. Якщо точніше подивитися, то побачимо, що людина взагалі не має здібностей в цьому напрямі, або якщо їх має, то ці здібності не

розвинуті відповідним вихованням, а скеровані на фальшивий шлях. Ці люди не хочуть визнавати ні норм, ні законів естетики, навіть самої потреби в такій дисципліні взагалі. Так само, як багато людей не хоче визнавати права на існування філософії, тому що в них не має відповідних умов для відчуття потреби філософії. І тоді, коли таке відношення повної байдужості стосується філософії, то що ж казати про естетику, яка не тільки є філософською дисципліною і тим самим засуджена на ту саму долю, але з вищенаведених причин є ще в гіршому становищі, ніж інші філософські дисципліни.

Таку саму зміну поглядів бачимо в естетиці там, де вони є дуже сильними і часто справляють на нас враження, що і тут неможливо встановлювати якісь закони та норми. Насправді існують такі закони в найзагальніших рисах, тільки вони набирають іншої форми, іншого вигляду залежно від епохи, від культурного рівня та багатьох інших моментів, з якими вони органічно пов'язані. Це легко зрозуміти, якщо поодинокі явища не розглядати окремо, а тільки як частини великого процесу, великого розвитку, скерованого нами до ідеалу, щоправда, для нас недосяжного. Естетичні погляди та закони, не зважаючи на те, де і коли вони виступають, мають відносну вартість моменту. Абсолютної естетики немає і не може бути, бо ні один представник цієї дисципліни не є в силі дати норм, вартість яких сягала би в часову і просторову безконечність, ці погляди та норми відносяться звичайно до його найближчого оточення і до того часу, в якому він живе. Чим геніальніша концепція, чим величніша, імпозантніша індивідуальність автора, тим ширший дальший його вплив як в просторі так і в часі. Він виходить далеко поза межі своєї батьківщини, сягає далеко в ті часи, коли вже його самого немає між живими.

Отже однією з причин, яка породжує розбіжність естетичних поглядів, є брак природних здібностей та відповідного виховання. Людина, яка має вирішальний голос щодо важливості естетичних норм, повинна бути зрілою. Коли ця головна передумова не є виконана, коли ця людина з огляду на свою естетичну зрілість не є повновартісною, то очевидно не можемо звертати уваги на її судження. Бо тільки на підставі почуттів і суджень таких людей, які мають не лише природні здібності, але також і правильне виховання, можемо встановлювати норми та ідеали, які нам потрібні. Цього обмеження естетики, яке стосується певної групи людей, до певного історичного періоду не треба посувати надто далеко. Ці наші естетичні міркування не мають виключно миттєвого характеру, а криють у собі також деякий елемент

вічності. Це можемо сказати з того, що людська природа не змінюється в своїй суті, що наші спостереження, зображення, почуття, думки і побажання – тобто головні психічні функції залишаються в основі ті самі. І тому маємо право сказати, що естетичні переживання культурної людини залишаються такими і надалі. Звичайно старовинні греки та римляни мали безперечно дещо інші погляди на суть комізму, ніж сучасні європейські народи. Але якщо не звертати уваги на деталі, а тільки дотримуватися найзагальніших основ, то наші погляди залишаться надовше актуальними, коли вони будуть незалежними від часу, народу, соціальних умов і т. ін. Для прикладу скажу, що твердження „естетичні дослідження мають психологічний характер" або „елементи естетики зустрічаємо тільки в наших психічних явищах" є важливими, незалежними від культурного рівня, від історичного періоду тому, що це основне питання залежить тільки від людської природи, яка в основному залишається однаковою.

Якщо ми ставимо такі високі вимоги до людей, з якими повинна рахуватися естетика, то якими умовами повинна задовольнитися людина, яка хоче займатися цією дисципліною? Можливо наші вимоги є занадто високими і не знайдуть в дійсності жодного представника?

Той, хто хоче запропонувати нову систему естетики, той в першу чергу повинен мати великий життєвий досвід; той, хто знає тільки свої власні переживання і не розуміє психічне життя другої людини, той не зможе зрозуміти мистецьких поривів, внутрішніх імпульсів, індивідуальних концепцій, що не виходять з його власного внутрішнього розвитку. Або хто, наприклад, ставиться до якої-небудь релігії з презирством, а на віруючу людину дивиться як на відмінну від себе *homo sapiens*, той показує тільки свою обмеженість, свою нездатність зрозуміти таке важливе явище, як релігія. Така людина не зможе зрозуміти таких мистців, як Фесоле або Перуджіно, таких письменників, як Достоєвський, таких композиторів, як Ваґнер. Щоб досягнути успіху в естетиці, треба вміти пристосовуватися до смаку мистців. Не можна замикатися у вузьких колах певного напрямку тої чи іншої школи. Представник естетики повинен бути людиною з високою інтелектуальною культурою, який без упереджень, без вироблених наперед понять, зацікавлений в цій справі, старається зрозуміти кожну творчу душу, якщо вона дійсно є поруч. При цьому можна помітити дивне явище, що творчі люди, які одночасно займаються теоретичними питаннями естетики, не є такими об'єктивними, як ті, що стоять осторонь від мистецької творчості і займаються

тільки критичною роботою. Це можна пояснити хіба-що тим, що їх власні переживання в творчій галузі стоять на перешкоді розуміння інших особистостей. А для наукової праці в межах естетики вимагається також об'єктивність, яка є передумовою всяких наукових дослідів.

в. Емпіричний характер естетики

Вже в першому розділі, коли ми говорили про відношення естетики до метафізики, я мав нагоду коротко висловити свій погляд щодо розміщення естетичних та метафізичних елементів. Естетика, яка охоплює явища психічного характеру, повинна мати тим самим таку емпіричну основу, як психологія. Сьогодні цілком зрозуміло, що естетика повинна починати свою роботу на емпіричній основі, так що властиво нема змісту довше над цим затримуватися. Інакше виглядало це в минулому столітті, коли і сама психологія мала спекулятивний характер, а метафізика відігравала таку важливу роль, що треба було застерігатися проти її зазіхань на естетику. Але сьогодні, коли метафізикою цілковито знехтувано, не розуміючи її справжньої вартості, якась окрема полеміка проти метафізики робила би враження боротьби з вітряками і була б тільки зайвою втратою часу.

Психологія має сьогодні цілковито емпіричний характер, тому й естетика повинна дотримуватися тих самих принципів, тих самих способів наукової праці. Як знаємо, у психології існують два методи, а саме інтроспективний і експериментальний. Ці методи можна коротко пояснити ось як. Кожна людина може помічати психічні явища тільки у своїй власній свідомості. Тільки те, що діється у моїй власній душі, є мені безпосередньо доступним. Процеси, які відбуваються в душах інших людей, є мені невідомі. Я можу, щоправда, судити про психічний стан іншої особи, але тільки на підставі аналогії, тільки тому, що знаю, що діялося б в моїй свідомості, якби я опинився в такому самому становищі. Деякі висновки про стан іншої особи можемо робити з її слів або рухів тіла, але рухи є лише допоміжними засобами, і цього не достатньо, бо ані мова, ані жести не відображають нам безпосереднього стану душі, який пояснюється на основі аналогії нашою мовою і нашими рухами. Тому єдиними елементами, доступними для наших розглядів є виключно наші психічні переживання, а єдиним способом здійснення цих досліджень є саме

спостереження або інтроспекція. Інтроспективний метод є тому вигідний, бо явища, які розглядаємо використовуючи його, є дані нам безпосередньо. Зовнішний світ ми спостерігаємо за допомогою органів чуття, але якщо їх не вистачає, тоді використовуємо різне приладдя. Наслідки цього спостереження залежать від швидкості наших чуттів і від точності вжитого приладдя. Внутрішній світ лежить перед очима нашої душі, він даний нам безпосередньо без допомоги чуттів та приладів. Що в ньому відбувається, про це знаємо одразу і дуже точно.

Естетичні переживання – це тільки частина психічних явищ взагалі, тому і для естетики головним методом праці буде спостереження або інтроспекція. Тільки ті естетичні явища, які людина сама переживає, бачить, відчуває, творить – є їй безпосередньо доступними. Про естетичні переживання інших осіб, навіть якщо би вони належали до її найближчого оточення, вона може висловитися лише на основі власного естетичного досвіду. І навіть розглядаючи твори мистецтва, конкретні реалізації психічних явищ, вона буде в силі тільки тоді заглянути в душу їх автора, якщо ці твори мистецтва викличуть у її душі аналогічний стан. Естетичні переживання важче досліджувати, ніж будь-які інші психічні явища і тому, щоби з естетичного боку зрозуміти психіку другої особи, треба мати у власній душі відповідний резонатор, який полягає у власному естетичному досвіді. Інакше не можна зрозуміти естетичних переживань інших осіб, які проявляються в їхніх словах або жестах, чи в творах мистецтва. Тому першою потребою, яка виникає в кожного працівника в галузі естетики, є багатий внутрішній досвід. Бо лише тоді він зможе повністю зрозуміти смак, погляди, ідеї не лише інших людей, а також інших народів, чи минулих історичних періодів, тільки тоді зможе звільнити себе від індивідуальних моментів і дійти до загальних висновків. Якщо не має цього резонатора, цієї головної передумови в його душі, йому загрожує небезпека однобічності, обмеженості, а також втрата загальних перспектив.

Повертаючись до психології, треба ствердити, що інтроспективний метод має також різні відхилення (вади). До недоліків цього методу належить в першу чергу те, що коли явища зовнішнього світу тривають вже довший час, а в деяких випадках ми можемо створити їх штучно, то психічні процеси відбуваються швидко, а що найважливіше – втрачають свій первісний характер в момент, коли ми на них звертаємо увагу, коли робимо їх предметом нашого спостереження. Наприклад, гнів або якийсь інший сильний афект цілковито змінюється або щезає в той момент, ко-

ли починаємо спостерігати; бо в момент самого гніву ми не здатні до спостереження, а якщо вже спостерігаємо, то він тоді відсутній. Найбільший недолік цього методу випливає з його змісту. Тому що він інтроспективний, він є й індивідуальний. Коли я зауважив якесь явище у моїй свідомості, то я не впевнений, чи це моя специфічна прикмета, чи загальна властивість людської душі. Тільки тоді можна використати індивідуальні результати, самоспостереження для загальної психології, якщо ці явища повторюються частіше і якщо вони підтверджуються спостереженнями інших людей. Тому доповненням самоспостереження є спостереження інших людей, які доходять до наших рук у формі наукових досліджень, автобіографій, особистих споминів, листування і т. ін. Все це є багатим джерелом матеріалів, з яких порівняльний та інтроспективний метод черпають свої відомості для перевірки власних досліджень.

Ці зауваги щодо психології можемо цілковито перенести на естетику. Особистий естетичний досвід дослідника повинен бути доповнений і виправлений висловлюваннями інших осіб щодо їх естетичних переживань. Ці висловлювання можуть бути зроблені *ad hoc*, для цілей взаємного порозуміння, для спільної праці, або можуть бути випадковими, спонтанними виявленнями внутрішніх почуттів, наприклад, захоплення твором мистецтва. Щоденний досвід, повсякденне життя дають нам багато прикладів виявлення чужих переживань в один або в другий спосіб. Науковий реферат, дискусії, критичні зауваги, статті з одного боку, театри, концерти, вистави з другого дають нам нагоду для виявлення та обговорення індивідуальних відмінностей по відношенню до естетичного смаку та естетичних переживань. Для вченого, який хоче подати систему загальної естетики, відкривається тут широке і вдячне поле для того, щоб свої власні погляди, сформовані на підставі інтроспекції, доповнити і виправити чужими спостереженнями може не такими делікатними та точними, як його власні, але зате в своїй різноманітності більш об'єктивними. Важливими є також зауваження тих людей, які не лише своєю мистецькою освітою значно перевищують загальний рівень, але також вміють вірно та ясно передати другим те, що відчувають і думають. Бо це не є легко – своїм внутрішнім переживанням надати відповідної зовнішньої форми. Самої мови тут не вистачає, вона не може передати докладно того, що діється в душі, а є лише символом і то дуже неясним для внутрішніх процесів. Ми самі дуже добре знаємо, що слово, вжите різними людьми має часто різне значення залежно від інтелектуальної зрілості цих

людей чи вживання в різних комбінаціях. Все це треба брати до уваги при розгляді дослідження чи висловлення інших людей, а також не можна забувати, що таких людей є небагато, які вміють висловити свої переживання в однозначний та загально зрозумілий спосіб. При використанні чужого матеріалу треба бути дуже обережним ще з ось яких причин. Ми не маємо ані найменшої гарантії, що висловлювання інших людей, передані нам точно та зрозуміло, є дійсно продуктом об'єктивного спостереження власного „я", чи підсумком миттєвих настроїв або особистих уподобань, чи врешті твором фантазії, в дійсність якої сам автор свято вірить. Отже до використання такого матеріалу потрібно відноситися з надзвичайною обережністю, щоб речей чисто випадкового характеру не узагальнювати даремно, при чому треба собі відверто сказати, що надзвичайно важко відділити тут зерно від полови.

Другим не менше важливим методом наукової праці в межах психології, є експеримент. Він використовується в психології в таких самих випадках і умовах, що і в природознавстві. Умови, в яких виникає психічне явище, яке потрібно досліджувати, творяться навмисно та планово, і то так, що ці умови можна змінювати кількісно (квантитативно) і якісно (квалітативно). Для одного психологічного експерименту потрібно звичайно двох осіб, а саме дослідника (експериментатора) і спостерігача (обсерватора). Дослідник створює умови та змінює їх після застосування, не кажучи нічого спостерігачеві, який на основі самоспостереження подає до протоколу свої переживання словами або умовними знаками. Щоб дійти вірних висновків, потрібно вправного спостерігача та великої кількості досліджень. Так виглядає в загальних рисах експериментальний метод, який дав початок т. зв. експериментальній психології. Засновник експериментального методу Ґустав Теодор Фехнер старається пристосувати його також в межах естетики, а один з найвизначніших представників експериментальної психології Вільгельм Вундт подає в третьому томі своєї фізіологічної психології цілий ряд невеликих, але цінних праць з естетики, в яких саме застосований цей принцип.

Як в психології, так і в естетиці були дискусії, щоб дисципліну заснувати виключно на експерименті і тільки за тими дослідженнями, спираючись на цей принцип, визначати її науковий характер. В дійсності це виглядає наступним чином. Головним джерелом всіх психологічних, а тим самим і естетичних досліджень залишається самоспостереження або інтроспекція. Експеримент, досвід не в силі повністю замінити цього головного джерела, але

він може дуже добре поповнювати, перевіряти наслідки інтроспективних досліджень, надавати їм точної зовнішньої форми. Першого принципу він не може замінити вже з тої причини, що експериментальний метод грунтується на самоспостереженні спостерігача (обсерватора). Тільки при використанні цих обох методів наукових досліджень, як в психології, так і естетиці, є запорука вірних та точних результатів, які би мали не лише індивідуальне але також загальне значення.

Дотепер ми подали методи спільні для психології і естетики; одначе естетика використовує окрім інтроспекції та експерименту ще третій спосіб наукової праці, а саме твори мистецтва. Ці величні маніфестації, виявлення мистецької творчості, в яких почуття, настрої, думки, отже психічні елементи переходять з чисто суб'єктивної сфери у сферу об'єктивної дійсності. Тим, чим є слова, речення для логіки, тим твори мистецтва є для естетики. Як без слів, без мови не можна собі уявити логіки, хоч в грунті речі чисто теоретично логіка є закономірністю мислення, яка не має нічого спільного з мовою, а використовує її тільки для висвітлення думок (німі думають також логічно), так само неможливою була б естетика без творів мистецтва, без проявів, маніфестацій мистецької творчості, хоча теоретично треба сказати, що естетичні переживання є психічними явищами, які не мають безпосереднього відношення до конкретної дійсності. Твори мистецтва є втіленням психічних моментів в естетиці. Ми повинні завжди виходити з твору мистецтва, якщо хочемо дійти до розуміння естетичних переживань в душі мистця.

Розбираючи, аналізуючи твір мистця, ми ставимо собі питання, чому властиво цей твір називаємо мистецьким і що його таким робить? Ми питаємо далі про історичні моменти, які поглиблюють розуміння даного твору. На ці останні питання можна дати різні відповіді залежно від того, на що звертати увагу. Можна вказати на мецената, який замовив твір, на взірці, якими користувався мистець, на школу, з якої він вийшов, на імпульси, враження, які він відбирав підчас творення, зрештою на умови, в яких він розвивався. Але це є, так би мовити, зовнішні моменти, які сприяли виникненню твору і які, звичайно, творять предмет історії мистецтва. Але окрім цього ми повинні враховувати внутрішню сторону цілого творчого процесу. Цей твір є насправді еманацією душі митця, продуктом його артистичних сил, його мистецьких почуттів. Ці почуття є такими самими, які має людина, яка розглядає даний твір, ним захоплюється, його переживає. З повним правом можна сказати, що розглядання й переживання твору

мистецтва – це нове творення. Почуття у глядача повинні бути тими самими, як почуття мистця під час написання цього твору. Розуміти мистецький твір – це ніщо інше, як розуміти процес його виникнення в душі мистця, розуміти внутрішні умови, яким твір завдячує своїм існуванням і на кінець розуміти закономірність, яка складає ці умови. В цьому полягає також завдання естетики, яка таким чином доповнює історію мистецтва, залучаючи її до певної міри в сферу власних інтересів.

Емпіричний характер естетики виявляється також у використанні того конкретного матеріалу, який нам дає сама природа. Очевидно, вона не має для естетики такого всестороннього значення, як твори мистецтва. Але природа дає нам мотиви, які мистець відповідно перетворює; вона дає нам настрої, що полегшують сам творчий процес; вона дуже часто дає поштовх до праці, а також й інші цінності, які використовує людина для себе вже від найдавніших часів.

Як бачимо, емпіричну основу, на якій базується естетика, складає:

1) матеріал, який дослідник черпає із власного внутрішнього досвіду;
2) відомості, які дають йому інші особи із своїх переживань;
3) продукти творчості мистецької фантазії;
4) естетичні елементи явищ і процесів в природі.

Тут дехто може зауважити, що естетика повинна брати до уваги деякі групи фізіологічних даних, які надаються для естетичних досліджень. Але фізіологія, наскільки її можна використати для естетичних цілей, міститься вже в психології і знаходить своє застосування там, де вживаємо психологічних методів. Вона є тільки допоміжною дисципліною усіх психологічних, а також естетичних досліджень. Ми не маємо найменшої причини переоцінювати її значення та обмежувати всю психологію тільки фізіологією. Якщо б ми в межах фізіології дійшли до значно більшої досконалості, ніж це нам вдалося зробити дотепер, то навіть найдокладніше знання фізіологічних процесів в нервовій системі не замінить нам того, що черпаємо безпосередньо із розгляду наших внутрішних переживань. Тому і для естетики фізіологія має тільки обмежене значення. Якщо естетика займається чуттями зору і слуху, то, очевидно, собі на допомогу вона бере ті відомості, які дає фізіологія органів ока і вуха. Але

навіть найдокладніше знання цих органів не дасть нам ніяких вказівок про естетичне значення фарб, їх комбінації, або тони, акорди, дисонанси і т. ін. Ми не можемо також цілковито нехтувати фізіологією, бо вона дає нам розуміння органічної основи наших психічних переживань, але на цьому закінчується її завдання. Розуміння самих душевних процесів, а в цьому полягає суть психології і естетики, можуть дати нам тільки ті методи, які були описані вище.

На закінчення цього розділу треба сказати декілька слів про значення метафізики для естетики. З огляду на емпіричний характер естетичних досліджень ми залишили цілковито осторонь будь-які метафізичні міркування. Але я переконаний, що метафізика може бути для естетики також корисною, так само як є вона, наприклад, для етики в питаннях загального змісту, тим більше, що метафізика своїм характером дуже близько підходить до естетики. Метафізика – це наука в звичайному розумінні того слова; її гіпотези – це конструкції творчої фантазії філософа, який використовує елементи наукових досліджень, як матеріал для творення цих гіпотез, а окрім того дотримується ще загального наукового стилю. Метафізична творчість – це щось посереднє між мистецькою творчістю і строго науковою роботою. Окрім цього моменту є ще інші причини, які не дозволяють нам залишити метафізику цілковито осторонь. Деякі питання, які виникають мимоволі з поступом естетичних розслідів, можуть знайти задовільну відповідь тільки за допомогою метафізичних гіпотез. Наприклад питання, чи і наскільки світ естетичних цінностей залежить від природи людини та від природи світу, або питання, чи і наскільки такі естетичні категорії, як краса, величність, трагізм належать до світової телеології – можуть знайти повне розв'язання тільки тоді, коли до допомоги візьмемо метафізичні міркування. Тому, хоч це було би невірно відразу виходити із метафізики як головного джерела, залишаючи емпіричну основу осторонь, але з другого боку не можемо забувати, що для завершення естетичних досліджень нам обов'язково потрібна фізика.

г. Нормативний характер естетики

Оскільки естетика аналізує, пояснює, описує явища нашого психічного життя в однаковій мірі, як і психологія, тому вона є описуючою, пояснюючою або дескриптивною дисципліною з емпі-

ричним характером на відміну від тих дисциплін, головним завданням яких є встановлювати цінності, закони, норми, ідеали, тобто на противагу від нормативних дисциплін, таких, як етика, логіка і інші. Цей поділ на дескриптивні та нормативні науки, в загальному є ясним і зрозумілим і має тільки теоретичну та педагогічну вартість: в дійсності, його не вдається так строго провести, як це робимо в теорії, з тієї причини, що кожна нормативна наука є до певної міри дескриптивною і навпаки. Саме в межах естетики цей поділ, ця протилежність між нормативним та дескриптивним характером втрачає своє строге значення тому, що тут і один, і другий характер естетики виступають однаковою мірою. Припустимо, що я знаю умови для створення почуття краси, я знаю, чому саме ці, а не інші фактори потрібні для викликання цього почуття, скажімо мені відома ця закономірність, яка в одному випадку помагає, а в другому шкодить, тому я знаю, що треба робити, а чого уникати, для того, щоб в нас виникло це почуття краси. Розуміння теперішнього стану є одночасно законом для подальших дій в майбутньому.

Проти цього подвійного характеру естетики, як дескриптивної науки з одного боку, і нормативної з другого, постала поважна опозиція, яка, підкреслюючи спільність естетики з психологією, а тим самим і з природознавчими науками прагне цілковито заперечити її нормативний характер.

Представником цього напрямку у Франції є вже віддавна І. Тен, для якого естетика це не наука про цінності та ідеали, а дисципліна про твердження та пояснення фактів. До мистця і мистецького твору він використовує психологічний підхід, який і мистця, і його твір вважає продуктом його оточуючої духовної температури. Дуже популярним провідником цих ідей є датський вчений Ґеорґ Брандес, який застосовує головно в літературній творчості психологічний метод. В Німеччині у цьому напрямі працював Вільгельм Шерер, який хоче бачити естетику дескриптивною наукою.

Противники естетичних норм стверджують, що завдання естетики обмежується представленням конкретної дійсності, тобто описом та аналізом причинного зв'язку, який можемо запримітити між явищами в душі мистця і переживаннями глядача. Для чого тут виходити поза ці і так доволі широкі межі наукової праці та творити на підставі описаного матеріалу закони і правила, які мали би зобов'язувати всіх?

Причиною, що штовхає дослідників на шлях чистого емпіризму, є приклад природознавства, яке своїм надзвичайно швид-

ким розвитком в XIX ст. та великими успіхами в роботі захоплює своїм знанням вчених з інших галузей і надає їхній праці дослідницького характеру. Тим часом навіть в природознавстві можемо виразно бачити навколо себе використання нормативних і дескриптивних елементів не тільки в повній згоді, але й з великою користю для цілості. Візьмімо для прикладу гігієну. Дослідженням та поясненням шкідливого впливу алкоголю та інших наркотиків на розвиток людського організму, головно в молодому віці, займається гігієна, яка намагається стримати цілі суспільні верстви від вживання алкоголю, або іншими словами це наука для ствердження дійсного причинного зв'язку між двома соціальними явищами, яка вимагає встановлення законів, норм. Ще більш виразним це явище виступає у філософських дисциплінах. Аналогічно філософія моралі може сподіватися, що через дослідження та з'ясування причинового зв'язку між мораллю і людським щастям, їй вдасться впливати на влаштування людського життя згідно з її законом. Те саме явище, тільки може в більшій мірі, бачимо в межах естетики, яка абсолютно не може зректися нормативного характеру.

Згідно з моїм поглядом, естетика цілковито втратила б своє значення, якщо б її завдання обмежилося тільки описуванням психічних явищ. Естетика повинна здійснювати психологічні аналізи за умови, що існують цінності та цілі людської природи, яким треба підпорядкувати цю аналізуючу чинність. Якщо естетика не мала би на увазі певних цінностей та ідеалів, які заслуговують оцінки, то тоді вона мусіла би відноситися до дешевих та безвартісних творів якогось „геніального але недооціненого майстра", так само як і до справжніх мистецьких творів, величних маніфестацій людського духу. Одні і другі є продуктами духовного клімату та заслуговують в однаковій мірі на те, щоб бути предметом психологічного аналізу. Для психолога інколи цікавіше розглядати той випадок, коли він глибоко переконав звичайну людину у її внутрішній вартості та силі. Для психолога геніальна індивідуальність, божевільний чи ідіот в однаковій мірі є предметом наукової праці, але не для естетики, яка б цілковито загубилася в хаосі об'єктів, якщо б вона мала досліджувати все, що розуміємо під мистецтвом. Бо і нікчемний богомаз, який підмальовує фотографії та продає „свої праці" в нічних ресторанах вже п'яній публіці, називає себе скромно представником пластичного мистецтва. Чи і таким мистецтвом має займатися естетика? Якщо вона була б тільки психологічною дисципліною – то так, але, на щастя, вона має свої цінності, які дозволяють їй відділити вар-

тісне від безвартісного та займатися тільки тим, що до них належить.

Але також з іншого боку бачимо незадоволення проти нормативної естетики. Як ми вже вище згадали, всі мистці вважають приписи та правила обмеженнями їх індивідуальної свободи. Головно в новітніх часах з розвитком модерного мистецтва можна зауважити переоцінення індивідуальної вартості. Загально поширеним є погляд, що кожна мистецька творчість, якщо вона тільки нова та оригінальна, має повне право виступати перед світом зі своїми творами. Очевидно, що при такому розумінні завдань мистецтва, всяке встановлювання норм вважається тільки обмеженням мистецької індивідуальності. Аргументом проти нормативної естетики є також погляд, що ніякі об'єктивні норми, а тільки суб'єктивне судження людини треба вважати вирішальним моментом для оцінки естетичної вартості предмету. В естетиці не маємо можливості чи права встановлювати закони, які мали би значення для когось іншого чи для загалу. Така розбіжність поглядів у визначенні завдання та характеру даної дисципліни, повна анархія сил серед головних її представників не може принести користі, а, навпаки, з часом може довести її до занепаду.

Те, що такі погляди виникли саме в колах мистців та вчених, можемо частково завдячувати давній естетиці, яка свої закони вважала непорушними святощами, яких не стосується принцип розвитку і які через свою закостенілість мусіли з часом викликати реакцію. Приписи естетики набрали одіозного забарвлення також через те, що на них дуже часто посилалися більш консервативні мистецькі напрямки, такі як класичний або академічний в боротьбі з новими течіями. Тим часом естетика повинна обстоювати погляд, що в мистецтві можливі різні способи виявлення творчої фантазії, кожен з яких має свої прикмети і тому вони повинні взаємно себе доповнювати, щоб вичерпати цілість естетичних переживань. Цілком по-різному сприймається спокійна музика Моцарта і важкі композиції Бетговена. Представники італійського Кватроченто, Гомер, Софокл, Шекспір, Байрон, Мікеланджело, є великими геніями, хоча між поодинокими течіями бачимо глибокі відмінності. Одначе естетика охоплює все незалежно від того, яким способом виявлено мистецьку імпресію; вона не може замикатися у вузьких рамках одного напрямку, вона мусить пристосуватися до кожної індивідуальності. Естетичні норми не мають бути для мистця зайвим неприємним тягарем, вони не повинні обмежувати його свобідного індивідуального розвитку, а повинні бути гнучкими, здатними пристосуватися до обставин,

розуміти дух часу і відповідно до того змінювати свою зовнішню форму і таким способом ослаблювати цей характер примусу, необхідності.

Бо власне такої зобов'язуючої сили, яка би пригнічувала людину своїм примусом, естетичні норми не мають і тим вони в основному відрізняються від норм етики. Етичні норми мають загальнозобов'язуючу силу, якій підпорядковується ціле людське життя. Якщо ми погоджуємося з законами моралі, то хочемо одночасно, щоби вони мали значення для всіх, хоча ми свідомі того, що деякі люди будуть старатися їх оминути. Навіть в таких випадках, коли робимо щось цілком несвідомо, ми прагнемо, щоб ці несвідомі, автоматичні цінності стояли під законом моралі. З цілком іншими аспектами виступають естетичні норми. Ніхто не буде домагатися того, щоб ціле наше життя, всі вчинки мали естетичний характер.

Те, що я, сидячи тепер за столом та пишучи оці рядки, репрезентую собою образ, що може дати естетичну насолоду, це річ цілком другорядна, якою ніхто не буде займатися. Але чи квіти, які стоять на моєму столі, виглядають естетично – це вже інша річ. Над цим можна подумати – але також нікому не спаде на думку вимагати від всіх людей, щоб вони ставили квіти у своїх хатах так, щоб виглядало естетично. Теоретично можна було би домогтися, щоб зірвані квіти, якщо ми вже їх зірвали, виконали щонайменше своє завдання, тобто були так вкладені, щоб від них можна було отримати естетичну насолоду. Теоретично воно можливе, але на практиці виглядає цілком по-іншому; дійсність навіть приблизно не відповідає нашому домаганню і було б безглуздям притягати до відповідальності поодиноких людей за недотримання висуненої нами норми. Натомість від етичної норми „не кради" або „не говори неправди" домагаємося загальнообов'язкової сили при тому, що також заздалегідь знаємо, що не всі будуть її дотримуватися.

Нормативний характер естетики можемо обґрунтувати також психологічно. Все наше психічне життя прямує до певної мети, цінностей та ідеалів; ці цілі не накинуті нам з гори, вони виростають органічно з нас самих, як тенденції, які завжди є в нас, але не всі мають однакову силу, щоб виступити назовні. Наші інтелектуальні функції, враження, зображення та думки спрямовані до пізнання правди. Згідно з цією метою відкидаємо все безвартісне, а на основі дослідженого матеріалу творимо науку, яка містить в собі готові закони й норми, які ведуть до правди, тобто логіку і теорію пізнання (гносеологію). Аналогічно це стосується

естетики. Згідно з ідеалами, що виросли органічно з нас самих, відкидаємо всяке безвартісне сміття, а розглянувши решту та відокремивши там загальні елементи, творимо норми, правила, які відразу показують нам шлях до ідеалу, до мети.

Естетика ґрунтується на психічних переживаннях, як, наприклад, враження, почуття, фантазія і т. ін. Одначе, як знаємо, всі психічні функції, як і ціле органічне життя завжди прямують до певного стану заспокоєння, який не є довільним, а залежить від умов, що в свою чергу пристосовуються до властивостей людської природи. А тому, що людська природа крім індивідуальних відмінностей все ж таки виявляє деякі загальні риси, які не підлягають майже ніяким змінам, то і зв'язані з нею умови, які ведуть до естетичного заспокоєння наших психічних функцій, матимуть загальний характер і в науковій мові приймуть форму норм. Тому естетика відноситься позитивно до питання про її нормативний характер. Бо естетичне заспокоєння нашої фантазії і почуттів підлягає законності, що пов'язана з людською природою взагалі. Естетика, спираючись на психологічну основу та в подальшому розумінні на найзагальніші прикмети людської природи, має таким чином можливість формулювати приписи, норми. Естетична норма говорить наступне: на випадок, якщо хочемо отримати естетичне заспокоєння або вдоволення, мусимо по відношенню до психічних функцій чуття та фантазії виконати деякі умови і відкинути те все, що їм суперечить. Якщо приймаємо загальну законність людської природи, то й умови, що ведуть до заспокоєння психічних функцій, обґрунтованих цією людською природою, повинні мати загальний характер, повинні прийняти форму загальних норм.

Для естетики залишається тільки одна можливість: або вона затримує свій нормативний характер, і тоді вона є незалежною наукою, або вона обмежує свої завдання тільки дескриптивною частиною, залишаючись частиною психології, і тоді буде займатися визначенням та описом форм та предметів, які викликають вдоволення або невдоволення у тих чи інших людей. Дуже часто трапляється таке, що автор естетики відкидає всякі норми, а свою роль хоче обмежити роллю спостерігача і описувача. Але це йому не вдається, він мимоволі впроваджує різні правила, називаючи їх іншими іменами. В такому випадку ці нормативні елементи, з огляду на свою чітку неокресленість, виступають в неясній фрагментарній та необґрунтованій формі. Однак не думаймо, що ці цінності будуть зберігати цілковиту анонімність чи залишатися incognito, не висуваючи ніяких вимог. Навпаки, вони не тільки до-

магаються повного підпорядкування їхнім забаганкам, але своєю нетерпимістю перевищують давню спекулятивну естетику. Можна було б навести багато прикладів з новітньої літератури того, що т. зв. реалістична естетика, хоч і сама ставиться вороже до всяких норм, містить в собі багато приписів та правил дуже деспотичного характеру. Така поведінка не має ніякого виправдання. Потрібно завжди бути послідовним. Якщо не визнаємо нормативного характеру естетики, то наше завдання треба обмежити тільки наведенням та описуванням конкретного матеріалу, але навіть без спроб якої-небудь класифікації. Бо класифікація грунтується на загальних принципах, а там, де є принципи, можливі вже загальні правила. Якби ми були за визнання естетики лише, як дескриптивної науки, то наша праця обмежувалася б накопиченням матеріалу, з чого не було би ніякої користі, а це, очевидно, не може бути метою ніякої науки.

2. Естетичний предмет

а. Загальні прикмети естетичного предмету

Від самого початку нам треба дати коротке визначення естетичного предмету. Це пояснення полягає в короткому рівнянні, а саме, що між естетичним предметом і предметом естетики не має властиво в нашому розумінні ніякої різниці. Під предметом естетики треба розуміти ввесь матеріал, яким займається наукова естетика: естетичний предмет означає кожну річ, до якої належать дослідження та норми естетики. У буденному житті нам може здаватися, що це рівняння неправильне, що оба ці терміни „естетичний предмет" і „предмет естетики" є два різні поняття. Предметом естетики може бути не тільки краса, але також гидота, трагізм в однаковій мірі, як і комізм, але ж погану, гидку річ не можемо назвати естетичною. Тут маємо справу з надто вузьким значенням прикметника „естетичний". Не можна змішувати естетичного з гарним, що звичайно робиться, бо цей останній прикметник не є абсолютним відповідником попереднього. Естетична оцінка можлива тоді, коли в різноманітності чуттєвих вражень вдається завести певний порядок, класифікацію на основі якогось принципу, коли є можливе ступенювання, при чому найвищим ступенем є краса. Але в межах естетичної оцінки лежить ціла скала інших ступенів, які з огляду на цей принцип можуть бути індеферентними або виявляти негативні прикмети. Отже до цілого світу психічних переживань, які підлягають естетичній оцінці, можна віднести прикметник „естетичний", чим підтверджується наше основне рівняння, що предмет естетики і естетичний предмет – це дві назви, які стосуються одного і того самого поняття. Ми вважали за необхідне зробити це зауваження на самому початку, щоб уникнути всяких непорозумінь.

Після цього зауваження чисто формального характеру приступаємо до визначення обсягу предмету естетики. Це питання ми висунули вже на самому початку першої частини, коли йшлося про те, щоб дати визначення нашої дисципліни. Це визначення вийшло дуже коротким і ґрунтувалося на загальному твердженні,

що предметом естетики є краса, так само, як предметом логіки – істина, а предметом етики – добро. Одначе вже тоді в нас з'явилися деякі сумніви щодо важливості цієї дефініції, але з певних причин ми не починали її точного аналізу. Щойно тепер перед нами знову повстає питання у всій своїй складності. Тепер нам доведеться це тимчасове визначення естетики виправити, доповнити, щоб таким чином дістати основу для подальших досліджень.

Вже тепер можемо сказати, що визначення, за яким предметом естетики вважається краса, є недостатнім, бо обсяг цієї науки значно ширший. Він охоплює окрім краси ще інші естетичні категорії, такі як величність, трагізм, комізм і т. ін. і включає цілий ряд інших психічних елементів; однак ці елементи повинні виконати певні умови, що мають стати предметом естетичних досліджень. Від чого ж залежать тепер ці умови, які мусить посідати об'єкт, щоб його можна було назвати „естетичним"?

З огляду на те, що естетичні досліди згідно з нашим основним твердженням мають психологічний характер, для зумовлення естетичного переживання вимагається певної активності нашої душі, яка полягає в тому, щоб дати нашим психічним процесам своєрідний напрям, який виключає всі інтереси практичного, матеріального характеру. Це пояснити дуже важко, тому візьмемо конкретні приклади. Уявімо собі таку картину. Після року праці повертаємося у відпустку до родинного міста або села. Одного вечора вибухає вогонь, який з різних причин, а саме брак води, довга посуха, набирає все більших розмірів і загрожує цілому місту або селу. В цей момент можемо поводити себе по-різному: в першій хвилині відчуємо страх перед грізною стихією, потім співчуття до всіх охоплених катастрофою людей, потребу допомагати нещасним жертвам – але окрім цього не виключено, що захоплюючись величною, хоча й страшною картиною пожежі, забудемо всі матеріальні моменти та цілою душею переживатимемо красу цього образу перемоги природних сил над людськими. В останньому випадку відкидаємо всі практичні обставини чи міркування і піддаємося всесильному враженню. Очевидно, що ця остання можливість повинна перебороти різні етичні та соціальні моменти, які тісно пов'язані з нашим вихованням, а тому спричинюють наші вчинки. Не кожній людині під силу віддатися цілковито естетичним переживанням в хвилині, коли існує загроза життю інших людей, коли першим та головним обов'язком є надати допомогу іншим в такий нестерпний момент. Для цього потрібна до певної міри вдача Нерона, який пожертвував добром і

щастям тисячі людей для одного псевдоестетичного враження. Але візьмімо ще й інший приклад. Уявімо собі, що в садку бачимо квітучу яблуню. Враження, які викличе в нас цей предмет, можуть бути дуже різноманітними, залежно від того, на що звертаємо увагу при його споглядані. Так, один бачитиме багатий збір плодів, які принесуть йому матеріальну користь, інший – вже зрілі плоди та відчуватиме їх приємний смак, третьому прийде на думку плодовитість землі та вічно повторюваний процес життя на нашій планеті. Науковець буде оглядати складові частини та форму квітів, чи вони відповідають його зображенням – а, зрештою, знайдеться і такий, що відкине в сторону всі практичні цілі і буде захоплюватися виключно красою цілої картини. Отже, передумовою естетичного переживання є, як це бачимо на конкретних прикладах, тенденція глядача зробити себе незалежним від всяких практичних моментів, а звернути всю увагу в один, точно визначений напрям. Ця тенденція, це спрямування уваги залежить не тільки від вдачі глядача, але також від предмету, який називаємо естетичним.

Практично можна дивитися на речі з точки зору їх користі або шкідливості не лише індивідуальної, загальної, соціальної, чи особистої але також по відношенню до байдужих мені людей або навіть ворогів. В такому випадку мої думки спрямовані тільки в одному напрямку, а саме в напрямку майбутньої вигоди або шкоди. Не потрібно сприймати цих слів матеріалістично, бо можемо мати справу також з ідеальною користю або втратою. Навіть наукові дослідження можуть мати і в дійсності мають здебільшого утилітаристичну мету. До таких матеріалістичних аспектів треба зарахувати безперечно усі сексуальні моменти не зважаючи на те, чи їх джерелом є жива людина, чи мертвий предмет, чи виступають вони в грубій, явній формі, чи в скритім, для звичайного ока недосяжнім вигляді, замаскованім цілком іншими речами. Як в житті, так і в мистецькій творчості та в мистецькім переживанні сексуальні елементи відіграють дуже важливу роль. Як наслідок односторонньої праці, погляди психоаналітиків змінилися в цьому напрямку і цей дуже важливий фактор людського життя став предметом наукових досліджень. В такій домистецькій праці, дуже зближеній формі активності нашої душі, як сон-мрія, сексуальний елемент відіграє дуже важливу роль. Очевидно, що тільки в небагатьох випадках він виступає у звичайній, явній формі, і здебільшого користується цілою системою символів, які для невправного ока не змінюють ні в якому разі свого походження. Психоаналітичний метод намагається виділити також у творах

мистецтва головні імпульси, які сприяли їх виникненню, при чому підкреслюються сексуальні моменти. Це є також важливий чинник, який треба зарахувати до матеріалістичних аспектів нашого ставлення до естетичного предмету. З точки зору логіки в предметах відрізняємо правду і неправду. Як представники етики звертаємо головну увагу на здійснення етичного ідеалу. Релігійний розум буде відносити всі явища до поняття абсолюту та його прикмет. Метафізик творитиме на основі конкретного матеріалу нові конструкції та гіпотези. Інші ж знову розглядатимуть явища з боку їх соціальної вартості.

Від цих форм нашого відношення до предмету відрізняється дуже виразно одна, яка, не дивлячись на будь-які моменти та аспекти: сексуальні або інтелектуальні, релігійні чи філософські, етичні чи соціальні залишається під враженням, цілковито перейнята його зовнішнім явищем. Ця форма чистого споглядання без будь-яких інтересів, без ніяких практичних цілей є основною формою естетичного переживання. Таке чисте переживання, відірване від всяких життєвих факторів, існує лише абстрактно, теоретично, в дійсності воно пов'язане з вище згаданими елементами, такими як еротичний, етичний, теоретико-пізнавальний і т. ін., які додають йому своєрідного забарвлення. В деяких випадках ці сторонні елементи виступають надто сильно, переходять межу допустимого і через те загрожують існуванню цього чистого, естетичного переживання. Тоді можна помітити тенденцію в творі мистецтва, за якою чужі елементи „впадають в очі". Найчистішими естетичні переживання виходять тоді, коли вже сам предмет, що їх викликає, не спонукає до інших міркувань. В звичайних випадках я мушу сам очистити, вивільнити цей предмет від всяких інших домішок і власне в цьому проявляються естетичні здібності людини. Чим різкіше переведемо це відокремлення від інших моментів, тим яскравіше перед нами виступлять естетичні елементи.

Як ми вже згадали вище, таке відокремлення, очищення естетичного предмету не завжди вдасться провести легко, часто це майже неможливо, до цього повинна лежати душа. Уявімо собі таку ситуацію: на вулицях міста багатотисячний натовп активно демонструє. З протилежного боку наближається військо – сутичка неминуча. Опинившись мимоволі в самому епіцентрі подій, можемо ставитися до цієї дійсності по-різному, беручи, наприклад, активну участь в демонстрації, або виступаючи на боці війська, чи, передбачаючи стрілянину, а тим самим небезпеку життя, сховатися в безпечне місце. Але мабуть не знайдеться такої лю-

дини, яка б не звертаючи уваги, з чисто естетичного захоплення дивилась на це, вслуховувалась в шум пливучого людського горя, скажений крик втікаючих та стогін поранених в момент, коли пролунали перші постріли та почалася паніка. Тому, що тут сам предмет викликає в пересічної людини цілком іншу реакцію, ніж естетичні переживання, і своєю інтенсивністю захоплює також інші психічні сили, його майже неможливо використовувати виключно для естетичних цілей.

Підсумовуючи, хочу коротко відповісти на можливий закид, чи нам взагалі можна займатися предметом, якщо ми вже раз стали на таку позицію, що естетичних елементів шукатимемо не в об'єкті, а в нас самих.

Коли я говорю про естетичний предмет, то маю на увазі не зовнішній предмет, про який була мова раніше, а весь матеріал, яким займається естетика, не зважаючи на те, чи цей матеріал має своє джерело у нашій свідомості, чи в об'єктивній дійсності. Зрештою, коли я навів тут факт, що для зумовлення естетичного переживання потрібно спрямувати увагу у певному точно визначеному напрямі, чи відвернути її від т. зв. життєвих інтересів, коли далі говоритиму про окремі прикмети естетичного предмету, як про єдність в різноманітності, гармонії, пропорції і т. ін., то всі ці зауваження відноситимуться і в дійсності відносяться до елементів нашої свідомості. Така прикмета естетичного предмету, як єдність в різноманітності, має своє джерело в першу чергу в діяльності нашої свідомості, а не в зовнішньому предметі. Але якщо розглядати ближче естетичний предмет, натрапимо між іншими і на його зовнішню сторону, що не змінює та не заперечує нашого основного погляду, а саме, що твори мистецтва, чи природа не містять в собі ніяких естетичних елементів, а є лише передумовою естетичного переживання. Мистець, який добре знає техніку, творить в мертвій матерії умови, які викликають у вразливій душі естетичне враження. Аналогічно предмет чи процес природи може володіти умовами, потрібними для породження естетичного враження. Отже, якщо ми, розглядаючи загальні і спеціальні прикмети естетичного предмету, будемо займатися зовнішнім предметом, то тільки тоді, досліджуватимемо передумови, потрібні для естетичних переживань. Кожна естетика повинна зайнятися ближче своїм предметом не зважаючи на те, чи головну увагу звернено на об'єктивну чи суб'єктивну дійсність.

б. Характерні прикмети естетичного предмету

Єдність в різноманітності

Факт, що для досягнення естетичного ефекту потрібно відділити естетичний предмет від всіх інших моментів і що це не завжди можна зробити дуже легко, вказує на те, що сам предмет складається з багатьох частин, а виглядає як одне ціле, як єдність. Ця прикмета естетичного предмету має також своє психологічне обгрунтування. Тому, що наше внутрішнє „я" творить ідеальну єдність в різноманітності наших чуттєвих вражень, зображень, почуттів, отже, в різноманітності нашого психологічного життя взагалі, тому для досягнення нашого естетичного задоволення потрібні форми, в яких збережено цей самий принцип єдності в різноманітності, необхідності у випадковості, ідеї у конкретному бутті. Наше „я" прагне для власного задоволення щораз нового та свіжого матеріалу, бо одноманітність не цікавить, а мучить нас. Але ця різноманітність розпорошує нашу увагу, виводить нас з рівноваги і тому для підтримання нашого внутрішнього спокою потрібно володіти певним порядкуючим принципом, який би об'єднав ці незалежні від себе елементи в одну органічну цілість. Тому естетичний предмет повинен являти собою цілість, в якій поодинокі частини не є цілком незалежними одна від одної, але займають призначене їм місце по відношенню до одного центру і таким чином творять впорядковану систему, єдність. Безлад – це безсилля цього принципу і хаос його складових частин; завдяки впорядковуючому центру, наявності цієї риси єдності, хаос стає космосом.

Повертаючись до нашого питання, треба сказати, що ця єдність в різноманітності є основним принципом кожного естетичного предмету. Якщо би не було цієї єдності, як конститутивної умови естетичного предмету, то він мусів би розпастися на частини, з котрих кожна була би знову предметом для себе. Коли на стіні бачимо кілька картин, з котрих кожна являє собою окрему цілісність, то ці картини, розташовані у певному порядку, можуть творити цілісність вищого ступеня. Але при більшій кількості об'єктів виділення будь-який відбір стає складнішим, бо й саме чисте естетичне переживання не є легким.

Ця єдність, якої ми домагаємося, не є ідентична зі звичайною, матеріальною цілістю, єдністю. Для естетичного враження

не потрібно цілого дерева, яке творить матеріальну єдність, вистачає однієї гілки або квітки. Тут не йдеться про органічну цілісність, а тільки про єдність враження. Дуже часто ця єдність виступає невиразно, не впадає у вічі, її треба шукати, виводити логічно. Але все ж таки без неї так як і без вище згаданого виділення, ми не можемо собі уявити естетичних елементів. Коли досліджуємо геометричний орнамент, чи конструкцію драматичного твору, чи архітектоніку музичної симфонії, у всіх випадках мусимо бачити якийсь принцип, мотив, ідею, яка б поєднувала всі частини в єдине ціле. В одному випадку ця єдність є виразною, чіткою, в іншому випадку нам здається, що її поодинокі частини ледве тримаються купи. Але ми повинні отримати одноцільне враження, якщо хочемо відповідно оцінити ці твори мистецтва.

Враження, отримані від вінка, не творять поодинокі квіти, які його складають, а єдність, яку творять ці складові частини. Деколи ми навіть не усвідомлюємо того, що причиною естетичного переживання є саме враження єдності. Коли рано на зорі оглядаємо схід сонця та насолоджуємося настроями картини, то, мабуть, в той момент не маємо на увазі єдність, яка звичайно і тут присутня, але за якою слід шукати. Тільки у випадках, де ця єдність знищена, відчуваємо її брак. Її відсутність ми відразу відчуваємо, в той час, коли її присутність залишається непомітною. Звичайна людина не звертає уваги на цей момент, лиш представник естетики думає, що він цей принцип бачить на кожному кроці, але в дійсності він тут більше залежний від теорії, ніж від наслідків спостереження.

З того, що кожний естетичний предмет мусить представляти єдність в різноманітності, ще не випливає, що ми в кожному творі мистецтва повинні відчувати свідомо цей принцип, мусимо бути свідомі цієї єдності. В деяких випадках було би навіть некорисно насильно підшукувати цю єдність, наприклад, коли маємо перед собою твір бурхливої уяви, дуже легкий за своєю композицією, де поодинокі частини майже між собою не пов'язані. Якщо в такому творі ми б хотіли відшукати цю строгу єдність, то ми б зіпсували ціле враження. Безперечно ця єдність існує, без неї не було би естетичного враження, цілий настрій розвіявся б, якби там не було цього центру, який пов'язує різноманітні елементи в одну цілісність.

У тому, що естетичний предмет складається з багатьох частин, які утворюють одне ціле, можемо переконатися на конкретному прикладі. Якщо бачимо перед собою пряму лінію, то звичайно вона не справляє на нас ніякого враження, ми не відчува-

ємо потреби висловлюватися про неї ні позитивно, ні негативно. Наше зацікавлення зростає, якщо до цієї першої прямої додамо ще одну, яка з нею перетинається. У цей момент у нас виникають різні думки, а саме, чи ці прямі мають бути однакової довжини, чи вони перетинаються одна з одною посередині під прямим кутом, так що дістанемо квадрат, якщо пов'яжемо їх кінці знову прямими лініями, чи може одну перетнемо по середині, а другу ні, так що дістанемо дельтоїд і т. ін. Мимоволі ми задумуємося над тим, яка форма подобається нам більше, і які можна робити комбінації, щоби дістати форму, яка б нам подобалася. Можливість комбінації, а тим самим зацікавлення, активність духу зростає, якщо замість двох прямих візьмемо три, чотири, або ще більше. В цьому останньому випадку можемо утворювати комбінації з прямих ліній, які поволі втрачають свій твердий, мертвий характер, стають живими та представляють форми, постаті в русі, які вже набагато сильніше нас притягають. Одночасно виникає певна необхідність пов'язання тих частин в одне ціле, яке відповідно впорядковує ці частини. Про цю необхідність нам згодом доведеться говорити, а тепер нас вже цікавить те, що естетичний предмет – це поняття складне. Цей факт підтверджується дотеперішнім досвідом, який навчив нас, що одиничні речі не є предметом нашого зацікавлення. Одна точка, одна пряма, один тон чи один колір ніколи не викличуть у нас зацікавлення або задоволення, цілком навпаки, вони нас не цікавлять. Одночасно ми підкреслили, що ці складові частини повинні бути пов'язані між собою так, щоб давали цілісність, в якій панує законність і порядок. Бо тільки тоді вони втрачають свою штучність, свій мертвий характер і, йдучи за якоюсь внутрішньою силою, в'яжуться в одне ціле, набирають життя і тим самим викликають наше задоволення. Якщо зберемо разом дотеперішні зауваження, то дістанемо загальне визначення естетичного предмету, який повинен складатися з великої кількості частин, пов'язаних між собою так, щоб справити на нас враження цілості.

Цей принцип рівноваги двох протилежних факторів, єдності та різноманітності, характерний не лише для естетики, мистецтва, але також для всієї живої та мертвої природи. Притягання та відштовхування матерії, тобто сили, на якій побудований всесвіт, є тільки іншими формами нашого основного принципу – єдності в різноманітності. Кант вважає, що матерія – це не що інше, як продукт двох протилежних сил – притягання та відштовхування, які знаходяться в рівновазі. Рух, що виходить з одної точки (відцентрова сила) мусів би спричинити цілковите розпорошення

матерії, концентрація в протилежному напрямі – до одного осередка (доцентрова сила) спричинила би надто сильне скупчення в центрі; через протидію і рівновагу цих двох сил постає порядок матерії в просторі. Динамічне пояснення природи не виключає атомістичного, бо атом – це мініатюрне відображення такого універсуму, як всесвіт.

Геометричними фігурами, які наочно зображують рівновагу двох принципів, або двох сил, є коло і куля. Тут з усією строгістю панує закон, з одного боку, концентрації пунктів кривої площі, чи кривої лінії до осередка (єдність) і розбіжність цих пунктів від осередка (різноманітність), рівновага доцентрової та відцентрової сил. А ці фігури, хоча самі не дають ще повної естетичної насолоди, творять основу для цілого багатства форм в органічній та неорганічній природі. Клітини живої матерії, заокруглені форми людського тіла, квітів, овочів, бань церков, колон, арок, склепінь вказують на ці основні форми, від яких дійсність майже не відхиляється. Майже всі інші твори планиметрії та стереометрії можна звести до цих двох основних фігур, бо, наприклад, трикутники, чотирикутники і т. ін. можна описувати колом і вписувати в коло, те саме можемо зробити з аналогічними просторовими фігурами, які можна вписувати в кулю, або описувати нею. А коли це зробимо, то дістанемо дуже багато нових просторових форм, які цілком виразно вказують на нашу основну прикмету єдності в різноманітності і тим самим задовільняють наші естетичні почуття.

Гармонія і пропорція

Про ці доволі поширені прикмети естетичного предмету можемо говорити тільки тоді, коли з наочною необхідністю одночасно виступає велика кількість факторів, викликаючи в нас приємне враження. Очевидно, що ці фактори мусять бути однорідні між собою в тім розумінні, що комбінувати можемо тони з тонами, барви з барвами, думки з думками. Таке приємне поєднання великої кількості однорідних елементів на основі їх якостей називаємо гармонією; при величинах та мірах говориться в таких випадках про пропорцію.

Гармонія можлива між тонами і барвами, при цьому існує велика різниця між обома родами гармонії, а саме гармонією музичною і гармонією барв. З першою зустрічаємося в природі дуже рідко, через те при її оцінці можемо зберігати певну об'єктивність, в той час, як друга виступає в природі доволі часто, а тому

притуплює нашу вразливість на ці явища та обмежує можливість об'єктивної оцінки. Створена мистцем, приємна для людського ока комбінація барв, яка могла би викликати сильне естетичне переживання, втрачає силу, якщо вона повторюється частіше в природі; так само погана, невідповідна сполука барв не вражає нас так сильно, якщо аналогічне явище бачимо часто перед нашими очима. В межах слуху природа не дає нам таких сполук однорідних вражень, які би нагадували твори мистецтва. Можна говорити, правда, про вечірні симфонії в природі, але це порівняння спирається більшою мірою на уяву чутливої людини, ніж на дійсні дані.

При комбінації фарб треба звертати увагу на їх специфічні прикмети. На основі психологічних досліджень знаємо, що насичені фарби викликають цілком інші враження, ніж ті, що перемішані з нейтральною сірою фарбою; блискучі, світлі кольори подобаються більше, ніж брудні тони, але менше, ніж дискретні, тонкі забарвлення. Багато залежить також від того, для чого вживаємо той чи інший колір; але в загальному можемо сказати, що строкатість не є гармонійною, якщо вона змінюється так сильно, як фарби в пір'ї павича, чи гра кольорів блискучих діамантів. Всі ці блискучі предмети, як різане скло, штучні вогні, золото і срібло можна назвати естетичними, але з гармонією вони не мають нічого спільного. Прості люди, діти, захоплені силою блискучих предметів, але при цьому не звертають уваги на саму гармонію. Гармонія набирає вирішального значення тоді, коли маємо справу з пігментами, площа яких не є малою. Хоча від великих однобарвних площ очі втомлюються, а все ж не треба забувати, що почуття гармонії не може розвинутися як слід, якщо замість двохвимірних форм маємо тільки забарвлені пункти. Найбільш сприятливими для створення або підкреслення гармонії є умови, прийняті в техніці малювання, де кожна фарба, втративши свою силу блискучості через відповідні домішки, займає не велику, але й не малу площу.

Для відчуття гармонії при комбінації різних фарб своє особливе значення має світла фарба, яку можемо відповідно змінювати і таким способом викликати бажані ефекти. При зображенні великих площ художники вживають ясність контурів для підкреслення різниць, тобто штучного засобу, бо в природі не зустрічаємося з таким різким відмежуванням поодиноких площ. Одначе цей предмет є зовсім доцільний для викликання різниць ясності, і в цьому можемо легко переконатися на підставі одного експерименту, запозиченого з психології зорових вражень. Коли квадрат з

білого паперу розмістимо на білому, сірому і чорному тлі, то побачимо, що папір стає світлішим через контраст його країв. Роль країв при контрасті чорного тла і ясного паперу художник відображає відповідними контурами, які мають такий самий ефект. Тут слід згадати явище одночасного контрасту, також знайоме нам з психології. Коли поглянемо на аркуш сірого паперу на різнозабарвленому тлі, то краї паперу будуть не лише яснішими, але також інакше забарвленими. На червоному тлі краї набирають зеленавого, а на синьому тлі – жовтавого забарвлення. Це забарвлення країв сірого паперу є завжди контрастним по відношенню до фарби тла. При проведенні цих досліджень переконуємося, що контраст – це фактор, який не тільки не псує гармонії, але навпаки підкреслює її сильніше і робить її більш пластичною.

Ми вже раніше згадували, що складові частини повинні бути однорідними між собою в тому розумінні, що комбінувати можемо тільки тони з тонами, фарби з фарбами, думки з думками, при чому ця однорідність не може бути мертвою. В межах даної якості (музики, малярства) складові частини повинні бути різноманітними, протилежними, контрастними. Той самий тон, виконаний в октавах з різноманітністю експресії, не дасть нам ніколи музичного задоволення; для цього потрібна комбінація різних тонів і то не лише милозвучних асонансів, але одночасно і дисонансів, що з першими творять контраст. Через контраст приходить краса головною мірою до слова.

Для прикладу наведу одне місце із Винниченкового ескізу під заголовком „Контрасти":

„А таке явище як контраст? Га? Тут вам все: і історія думки, і історія людського слова, і естетика і... Тут все! Візьміть ви хоч таке, ну..., ну візьміть хоч цих коней. Дивіться, як переплітаються фарби, які контрасти, які тони... Чорне і біле! Одно чорне не зробить вам такого враження, а поруч з білим воно грає видатну ролю, відтіняється, виступа рельєфно, грає... А психіка? Наприклад, цинізм і святість, поруч одно з одним. Тут просто дух захоплює. Я хочу ліпити тепер одну річ. Так знаєте тема така – огидливе і гарне. Огидливе мусить бути жінкою, не дуже старою, але страшенно гидкою, з таким знаєте розпусним виглядом в обличчі, страшенним цинізмом душі і тіла. А поруч молодий гарний юнак з полум'ям сили і такого, знаєте, захоплюючого бажання боротьби за добро, за красу, невинний, чистий, палкий. І одно поруч з другим. Контраст який".

Одначе ці контрасні елементи не повинні бути у взаємному відношенні цілком чужими. Приємне почуття, задоволення маємо

тоді, коли ці протилежні частини не є незалежними від себе, але якщо можемо їх вважати продуктами процесу диференціації якогось спільного, основного елементу. Значить окрім контрастів, диференціації, повинен бути дотриманий принцип спільності, засада підпорядкування основній вищій єдності. Повертаючись до прикладу музичної творчості, можемо запримітити ось що: модерна музика Шенберґа, Станіславського, Мільо, Равеля та ін., відкидаючи давню науку про гармонію, послуговується значною мірою дисонансами (для пересічного вуха), однак ці дисонанси викликають у нас бажаний ефект, а саме естетичне почуття, бо вони базуються на спільному ритмічному елементі. Ця ритмічна спільність є джерелом психічного подразнення, яке також має свій основний ритмічний елемент і тому перетворюється у нашій свідомості у приємні почуття. Візьмімо для кращого розуміння один приклад: з двох тонів, які звучать одночасно, один має 400, другий 450 хвиль на секунду. В цьому випадку спільний ритмічний елемент цих обох хвильових рухів буде репрезентований числом 50, яке в першому випадку повторюється 8 разів на секунду, а в другому 9. Таким чином число хвиль обох тонів можна звести до одного спільного елементу, який є одночасно основою цього процесу диференціації. Коли тепер ці чисто механічні процеси і числа перенесемо в світ психічних переживань, то дістанемо два різні тони, які з одного боку стоять до себе у відношенні дисонансу, але з другого боку спираються на один спільний ритмічний елемент і через те можуть викликати в нас естетичне враження.

В чому полягає гармонія барв? Вона грунтується на диференціації основної бази протилежних елементів, які утворюють контраст і є продуктом диференціації одного спільного елементу. Така спільна основа, спільний елемент існує безперечно не лише згідно з нашим чуттям, але також у фізіологічнім процесі при головних контрастуючих фарбах як червона – зелена, синя – жовта і біла – чорна. Згідно з теорією Герінґа кожній з цих пар відповідає окрема субстанція бачення, яка підлягає двом протилежним процесам, а саме дисиміляції (розкладовому процесу), і асиміляції (відновлюючому процесу). Залежно від того, котрий з цих процесів відбувається в субстанції бачення, маємо враження одної або другої контрастуючої фарби. Парі контрастів біла-чорна відповідає дисиміляції враження білої барви, а асиміляції враження чорної барви. Щодо інших пар, такого відношення не встановлено. Така спільність контрастуючих фарб зростає, коли в обох фарбах виступає один спільний тон. Так само можливість переходу від

одної барви до другої є характерним явищем для принципу спільності контрастуючих фарб.

Музична гармонія, досліджена систематично, творить цілком незалежну дисципліну, але відносно гармонії фарб важко встановити якісь норми і закони, які вказували би на те, що ті або інші комбінації фарб відповідають вищезгаданій гармонії, а інші – ні. Дослідження, зроблені в психологічних інститутах, дають лише загальні вказівки в цьому напрямі. Виходячи з цього можна сказати, що доповнюючі фарби, рідко коли подобаються. Краще враження справляють барви, які не відрізняються одна від одної так сильно, які можна вважати перехідними тонами одної фарби (червона, ясно-червона і темно-червона) або цілком контрастуючі фарби. В першому випадку ці різні тони виведено з одного головного кольору, в другому випадку протилежні фарби є продуктами диференціації спільного, основного елементу.

Щодо інших прикмет естетичного предмету, то треба взяти до уваги також пропорцію і симетрію. Під пропорцією, яка в межах квантитативності вражень є тим самим, чим гармонія в межах квалітативності, розуміємо відношення цілісності до її частин або частин між собою, яке виступає з наочною необхідністю та викликає в нас естетичне враження. Пропорція і симетрія так само, як і гармонія, є спеціальними формами загального принципу єдності в різноманітності. Вони стараються кожна по-своєму брати участь у створенні порядку системи в певній групі складових частин, які таким чином втрачають свою незалежність, взаємодіють і тим самим творять цілість, єдність. Пропорція виступає не лише в просторових величинах, але також часових, не лише в порядку навколо себе, але також в порядку одно до одного. Мені здається, що симетрію можемо вважати тільки спеціальною і дуже своєрідною формою пропорції. Бо коли ми визначали пропорцію як квантитативне відношення цілості до її частин, або частин між собою, яке виступає з наочною необхідністю і викликає в нас приємне враження, то це визначення можемо спокійно віднести до симетрії, тільки треба зауважити, що тоді маємо на увазі відношення частин між собою і то спеціальне відношення рівності частин, розміщених по обох боках прямої, яку називаємо віссю симетрії. У вужчому розумінні симетричним називаємо твір, який поділений на дві однакові частини. Кількість, форма, величина та положення всіх частин повинні бути по обох сторонах вісі симетрії однаковими.

Одначе про симетрію говоримо також в тому випадку, коли однакові частини згруповані не по обох боках прямої, а розкла-

дені довкола одного центру як, наприклад, у предметах у формі зірки. Якщо в правильному шестикутнику проведемо радіуси, дістанемо фігуру, в якій рівні частини будуть розміщені симетрично довкола центру. Якщо на сторонах шестикутника побудуємо однакові трикутники, то отримаємо фігуру у формі зірки, в якій всі частини дотримуватимуться строгої симетрії. В цьому випадку симетрія зберігає єдність в різноманітності частин, які з одного боку ніби відходять від центру, а з другого боку ніби розміщені близько центру. Аналогічне явище бачимо також при симетрії з віссю. Так як в попередньому випадку центр був тією силою, яка стримувала поодинокі частини від цілковитої незалежності, так само тепер вісь симетрії є тим фактором, що зумовлює загальне згрупування, сприяє розміщенню однакових частин по обох сторонах на тій самій відстані в протилежному напрямку так, щоб частина на одному боці дорівнювала б частині на другому боці. Одна половина в симетричній цілості є відверненням і протилежністю другої, хоча вони обидві є рівними; одна подвоює другу, як образ в дзеркалі, одна не може існувати без другої, бо вони взаємно себе доповняють. Кожна з них могла би існувати окремо, якби не було цієї осі симетрії, цього об'єднуючого принципу, який різні, незалежні частини ставить у взаємне відношення і таким способом творить єдність, цілість.

Симетрія має очевидно далеко ширше застосування, ніж те про яке ми дотепер говорили. Цей принцип повторюється в процесах миттєвого руху так само, як і в душевних переживаннях. Хвильовий рух складається з двох однакових частин розкладених симетрично по обох боках вершини. Наші почуття, афекти виявляють аналогічний рух, вони зростають, піднімаються до вершини, доходять до кульмінаційного моменту, щоб пізніше знову спуститися донизу. Це явище є характерним також для музики, мелодії, архітектонічного аналізу поодиноких частин музичного твору, воно проявляється в класичній драмі з тією самою ясністю і силою. Ціла акція розвивається, росте, щоб, перейшовши найвищий момент напруження, поволі спускатися в напрямку до розв'язки. Експозиція в першій дії і розв'язка в останній, це частини, які симетрично згрупувалися довкола середини або конфлікту, який знову можна симетрично розложити на три дії.

Найбільш досконалу і одночасно різноманітну симетрію бачимо у людському тілі. Людському організмові так як і тваринному властива бічна симетрія, вісь котрої, а властиво площа розділює предмет на дві однакові частини, праву і ліву. Ця площа симетрії має точно визначений напрям від переду до заду, а не з правого

боку до лівого – а це тому, що симетрія також між передньою і задньою частинами організму надавала би йому характеру нерухомості як, наприклад у рослин, і тим самим псувала би все враження. Людина, як і тварина, може рухатися (пересуватися). Симетрія між передньою та задньою частинами тіла була би недоцільною, як бачимо це з тих мотивів, зазначених нами лише коротко. Так само недоцільною була би симетрія між нижніми і верхніми частинами тіла, якщо ми би поділили його горизонтальною площиною. Верхня і нижня частини тіла залишаються також в певному відношенні взаємної залежності, але це не є відношення рівності, симетрії, а відношення пропорції.

Естетична вартість симетрії залежить в першу чергу від кількості частин, від їх розміщення по обох боках осі, при чому меншу увагу звертаємо на їх досконалість. Коли, наприклад, коло поділимо прямою на дві рівні частини, то через дуже убогий зміст цієї фігури враження від неї буде слабким, хоча принцип симетрії тут цілком прихований. Так само зменшуються почуття естетичної насолоди, коли вісь симетрії буде проходити горизонтально. Симетричні частини, впорядковані одна біля одної, подобаються нам більше, ніж одна над одною, отже горизонтальна пряма, чи площа ділить предмет на верхню і нижню частину. Причиною цього явища може бути те, що предмети в природі посідають в загальному бічну симетрію, так що маючи перед собою твори мистецтва, пригадуємо собі мимоволі щось нам знайоме, з чим ми зустрічалися вже частіше. Деякі моменти чисто практичного характеру надають перевагу вертикальній симетрії. Наші будівлі та помешкання, предмети щоденного вжитку за логікою свого призначення змушують нас притриматися першої симетрії, тому що друга не має практичного застосування. Зрештою сам зір, як вчить нас психологія, схиляється до першої форми симетрії, котру можемо легко перевірити неозброєним оком в певних межах точності, в той час, коли при горизонтальній симетрії, якщо не маємо під рукою інструменту, допускаємо звичайно неточностей: верхню частину вважаємо довшою, нижню – коротшою, ніж насправді вони є, або кажучи іншими словами, переоцінюємо верхні частини й недооцінюємо нижні на 1/10 їхньої величини.

Це психологічне явище висуває перед нами нове питання, а саме, чи наше визначення симетрії, яке домагається рівності частин по обох боках вісі, не є надто вузьким. Бо тоді важко зрозуміти, чому нам подобаються також твори мистецтва, в яких видно відхилення від закону строгої симетрії. Після такого детального розгляду переконуємось, що для викликання естетичного

враження симетрія не мусить бути досконалою в значенні математичного рівняння; рівновартність двох симетричних частин можна досягнути не тільки за допомогою цілковитої, просторової рівності, але також іншим способом, за допомогою рівноваги сил. Картину, на якій з лівого боку бачимо дві, три особи, які утворюють групу, а з правого боку тільки одну особу, але в певній залежності від лівої групи, можемо також назвати симетричною композицією, хоча тут немає цієї первісної, строгої симетрії. Так само позиції людського тіла можемо назвати цінними з естетичного боку не лише тоді, коли вони відповідають постулатам строгої симетрії, але також, коли надлишок на одному боці вирівнюється браком на другому, коли, наприклад, напруження мускулів з однієї сторони зрівноважується розслабленням з другої сторони. Якщо думаємо, що поняття симетрії надто вузьке, щоб охопити всі ці явища розбіжності зі строгими правилами, можемо впровадити новий термін, т. зв. ісодинації, який звертає увагу не так на матеріальну рівність, як на рівновагу сил по обох боках прямої.

Відкидаючи симетрію, переходимо до більш загального якісного відношення, а саме пропорції. Якщо візьмемо пряму, виникає питання, який її поділ на дві частини найкраще сприймається зором. Вже з попередніх зауважень знаємо, що коли верхню частину зробимо на 1/10 коротшою, ніж нижню, не зауважимо ніякої різниці, обидві частини будуть здаватися нам однаковими. Цю різницю між обома частинами можемо збільшувати поступово так, щоб вкінці відношення коротшої частини до довшої було 1:2. Такий поділ прямої є вдалим, тому можна сказати, що загально-індивідуальні різниці виступають тільки як винятки. Так само отримуємо приємне враження, коли пряма поділена на дві частини у відношенні 2:3 або 3:5 і т. ін. Таким чином перед нами постає питання пропорції.

Вже з дуже давних часів мистці намагалися віднайти сталий ключ пропорції, який би відкривав усім художникам, скульпторам, архітекторам певний спосіб, за допомогою якого можна було б творити тільки такі кількісні відношення, які не лише би подобалися людському оці, але також викликали би почуття вдоволення. Ці старання мистців, зовсім зрозумілі й оправдані, випливають із змагання людського духу, який хоче звести найскладніші процеси до простих форм і тим самим полегшити собі працю. Надзвичайно спокусливою є сама думка, що краса форм в природі ґрунтується на тих самих відношеннях пропорції, що й в образотворчому мистецтві, в поезії та в музиці, що математичні закони, які нормують рух планет в просторі,

правильність хімічних реакцій, зберігають свою силу також для хвильового руху в акустиці або для пересічних форм людського тіла. Безперечно із тих стремлінь, таких важливих для людського мислення, зародилося в межах пропорції поняття золотого перекрою, яке можна сформулювати математично таким способом:

$$a:в = в:(a\ в)$$

Коротше кажучи, при поділі цілого на дві частини менша частина повинна співвідноситися до більшої так само, як більша до цілого. Меншу частину називаємо коротко *minor*, більшу – *major*. Це відношення золотого перекрою дуже давнє: вже Платон в *Тімеї* вважає його найкращим і тому характерним для цілого світу, для цілої природи. Людський організм складається з двох частин: верхньої та нижньої, яким властиве це відношення. Але не лише людське тіло як одне ціле, а навіть поодинокі його складові частини, як обличчя, плече, рука і т. ін. поділені на ще менші частини на основі пропорції золотого перекрою. Грецька святиня Партенон виявляє це відношення мінору до мажору як в цілому, так і в деталях. Не в меншій мірі виявляють його класичні готичні церкви в Марбурґу, Кельні і Фрайбурґу. Те саме явище можемо помітити в музичних творах таких майстрів, як Моцарт, Бетговен, Бах т. ін. Наприклад „Adagio" Бетговенської симфонії розпадається на дві частини, в яких кількість тактів 40 і 64 притримується з цілою строгістю відношення золотого перекрою. Так само в малюванні, в таких творах як Сикстинська Мадонна або *Disputa*, взагалі у всіх найвизначніших мистців зустрічаємося з цим співвідношенням, яке греки правильно назвали золотим. При цій нагоді треба сказати, що музикант, художник чи скульптор в момент творення навіть не думає про цей вид пропорції, він намагається лише підшукати найбільш естетичну форму і при цій нагоді цілком несвідомо використовує це співвідношення.

Багато дослідників вважає, що ця форма пропорції має дуже загальне застосування в світі і що вона дає основу взаємному відношенню поодиноких частин не лише в організмі людини, тварин, рослин, але також предметів щоденного вжитку, будівель, творів мистецтва. Одначе і ця форма пропорції, яка відома людству вже з давніх часів та застосовувана в різних можливих комбінаціях, не зберігає свого значення з аподиктичною певністю. Досліди, зроблені Фехнером на чотирикутниках, підтверджують в загальному засаду золотого перекрою, одначе у вузьких межах

середніх чисел виявляють індивідуальні відхилення. Виходячи з цього не можемо сказати, що математична форма пропорції залишається без змін в золотому перекрої, бо математика не знає ніяких навіть найменших відхилень, які існують в реальній дійсності. Ці міркування мусіли знищити нашу надію, дати цій прикметі естетичного предмету математичну основу, хоч як заманлива була ця думка. Як наслідок, залишається тільки загальне переконання, що форма пропорції, знана під назвою золотого перекрою, зберігає своє значення, але не з усією строгістю математичного рівняння, а тільки в межах середньої точності.

Якщо говорити вже про пропорцію та симетрію, треба коротко згадати ще одну прикмету естетичного предмету, а саме властивість повторювання. Ця прикмета виступає безперечно в симетрії, де частини з одного боку осі повторюються по другому, хоча з деякими змінами напрямку. Одначе, повторювання не повинно бути обов'язково пов'язане з однаковими формами, повторюватися можуть не лише рівні частини, але також подібні, тобто рівні або зближені щодо форми, але різні щодо величини. Коли розглядатимемо людський скелет, побачимо, що ребра повторюються, хоча вони не є однаковими; вони відповідають одному загальному типові, але відрізняються по величині і щодо тонкощів. Своєю формою, своїм обмеженням простору вони справляють на нас естетичне враження. Взагалі грудна клітка, як цілість – це безперечно естетичний предмет. Цю саму прикмету можемо розпізнати, коли розглядатимемо структуру дубового, букового або іншого листка, в якому подібні одна до одної лінії творять основу, яка виповнена майже безвартісним з естетичного боку змістом. Бо краса листка залежить від його контурів, тобто зовнішньої форми і від внутрішньої структури, від цього рисунку, який зображають лінії листка. В даному випадку треба сказати, що контури, тобто зовнішня форма залежить від змісту, від внутрішньої будови листка: чи це є форма подовгаста і вузька, чи коротка і широка, чи це є лист дубовий, чи липовий, залежить виключно від функції, яку він має виконувати. Цей функціональний зв'язок між формою та змістом, ця залежність зовнішнього вигляду від внутрішньої структури і від функції, для якої цей предмет призначений, виступає наявно у цілому органічному світі. Крила птахів у своїй зовнішній формі залежать від своєї внутрішньої будови, а в ширшім розумінні від призначення, яке вони мають виконувати.

Таким чином ми розглянули у цьому розділі коротко значення гармонії і пропорції для естетичного предмету. Тут ще раз

хочемо підкреслити наступне; як гармонія, так і пропорція разом зі симетрією є особливістю загального принципу єдності в різноманітності. У всіх наведених нами прикладах, ми мали нагоду переконатися, що засада симетрії, пропорції чи гармонії є лише тим об'єднуючим центром, який збирає розбіжні частини в одну гармонійну цілість і тим самим уможливлює виникнення естетичного враження.

Ритм і метр

Приступимо тепер до дослідження ритму і метру як явищ, які також тісно пов'язані з естетичним предметом. Під ритмікою – читаємо в різних підручниках естетики – розуміємо науку про ритм, тобто фактор, який після гармонії найважливіший в музиці. Ритм впорядковує часовий перебіг тонів, встановлюючи приємні для нашого розуміння часові одиниці, зміст котрих творить форми більших розмірів. Від ефективного тривання часових одиниць ритму залежить темп, а їх угрупування дає такт. Метрика займається різними формами поєднання часових одиниць в одне ціле та їх значенням для побудови музичних періодів. Очевидно, тут маємо на увазі метрику в музиці, так само, як і ритм, який має найбільше значення в першу чергу для музики, пізніше – для поезії. Що до інших видів мистецтва, головно образотворчого, він не має майже ніякого застосування. Можна говорити також про ритм в межах пластичного мистецтва, наприклад про ритміку рухів тіла, про ритміку форм, про ритм думок, про ритм в архітектурі, згадуючи слова Ґете, що „архітектура – це закостеніла музика". Але ці думки мають в загальному не безпосереднє, а переносне значення та вживаються критиками і рецензентами більше для окраси стилю, ніж для формулювання нових думок.

Між авторами різних творів зі сфери естетики і музики не має одноголосності щодо того, як відмежувати ритм від метру. Визначення, яке подає значення обох понять та одночасно визначає взаємне їх відношення, каже, що метр або міра дає тільки загальну схему, рамки, які ритм наповнює пропорційно укладеним змістом, при чому обидва творять нерозривну цілість. Якщо це визначення порівняємо з попередніми зауваги, побачимо певну неясність, яку можемо запримітити у відповідній літературі. Коли одні автори зводять ритм тільки до часових елементів, а інші знову до наголосу, то Ріман вважає основою ритму не тільки різниці в триванні поодиноких тонів, але й різниці в їх інтенсивності.

Для кращого розуміння цілої контроверзи естетичного пояснення ритму і метру, пригляньмося ближче до цього явища, звертаючи увагу не лише на суто естетичні, але також і на психологічні моменти. Одностайно і безперервно триваючий тон не справляє на нас ритмічного враження. Якщо шукатимемо причини відсутності ритмічного елементу, то переконуємося, що тут відіграють велику роль два моменти, а саме часовий момент і момент сили наголосу. Якщо хочемо викликати враження ритму, мусимо одностайно та безперервно триваючий тон розірвати, розбити на частини або, кажучи образно, мусимо пряму розділити на відрізки, на пункти, між якими виникнуть таким чином порожні місця або паузи. В той момент, коли в одностайному тоні чуємо перерви, порожні місця, маємо усвідомлення часу і рівночасно ритму. При цій нагоді треба згадати близьке відношення ритму до часу і з того випливає висновок, що тільки ті наші чуття, які відіграють роль у визначенні часу, реаґують на враження ритму, отже в першу чергу слух, далі моторичні враження, найменше зір, який має майже виключно просторовий характер. Слухач, чуючи ряд перериваних паузами частин одностайного тону, в яких не має жодних різниць ні до сили, ні до забарвлення, додає сам цілком несвідомо наголос, так що пізніше виникає враження, неначе б одні частини були сильнішими, а інші слабшими. Передумовою цього спонтанного і чисто суб'єктивного акцентування є взаємне часове відношення пауз та тонів (щоб паузи не були ні закороткими, ні задовгими). Бо при надто довгих перервах втрачається усвідомлення зв'язку між поодинокими тонами, при надто короткій взагалі можливості акцентування.

Другий спосіб викликання враження ритму ґрунтується на різницях в інтенсивності тону. Ці різниці можуть бути двоякими: або сила тону зростає поволі, поступово, щоби, дійшовши до найвищої точки, знову спускатися вниз, або ми маємо стрибки між поодинокими ступенями сили, так що між ними не має постійно триваючого переходу. В першому випадку не матимемо враження ритму, хоч і різниці між поодинокими частинами є безперечно об'єктивними, але ці різниці губляться через степенування та довгий перехід за допомогою малих та незначних змін. Тільки через раптове та несподіване зміцнення або послаблення інтенсивності у нас виникає почуття ритму: незважаючи на те, що тут немає перерв, а тон триває постійно, тільки з різною силою, ми суб'єктивно відчуваємо перерви між поодинокими ступенями і таким чином дістаємо аналогічний ритмічний поділ, як при часовій ритміці.

Отже в першому випадку ритм постає внаслідок часових перерв в одностайному тоні, при чому слухач несвідомо за допомогою фантазії додає наголос; у другому випадку знову ж маємо тільки різниці в наголосі і в силі тону, які своєю правильністю асоціюються у нас з часовими перервами. Одначе в дійсності обидва ці види ритму, а саме наголошений і часовий, тісно пов'язані між собою і дуже рідко виступають відокремлено. В органах, наприклад, не маємо можливості змінювати силу тону, як на фортепіано, через сильніший або слабший удар. Тут, очевидно, не існує наголошеного ритму, ми можемо штучно викликати аналогічне враження через зміну якості і забарвлення.

Тепер виникає запитання: який вид ритму з'явився першим – часовий чи наголошений? З огляду на дефіцит необхідного матеріалу важко вирішити це питання. Більшість учених думає, що часовий ритм виник першим. Такі питання, однак, не приносять ніякої користі і тому їхнім найкращим вирішенням є для нас визнання одновартості обох видів ритму, тим більше, що окремо вони виступають дуже рідко. Звичайно, ми бачимо ці два види одночасно як повні і порожні місця, які творять загальну схему, рамки, заповнені мовою або музикою, а ще відповідно акцентованими словами і звуками.

Таким чином переходимо до другого поняття, а саме до метру. Під метром або мірою розуміємо певну кількість часових частин або порожніх і повних місць, що утворюють одну цілість, але без врахування форм угрупування поодиноких частин. В музиці метр або міра представлені за допомогою такту. Одначе такт зазначений в нотах – це ніщо інше, як символ, який дозволяє нам зафіксувати на папері даний звук або цілий їх ряд. Очевидно, що в міру нашої музичної освіченості такти набирають для нас більшого значення, ми відчуваємо невдоволення. Якщо міра – метр, представлений у формі такту, то це не цілком вірно, бо з огляду на багатство ритмічних комбінацій не можемо відразу зорієнтуватися у виді такту. Однак, з часом, коли зрозуміємо ритмічний поділ, настає автоматичне сприйняття такту, яке стараємося передати підсвідомо за допомогою механічного руху ноги або автоматичного рахування.

В поезії такти не так помітні, як в музиці. Але ритм і міра безперечно існують від давна в українській поезії, зокрема, в післяреволюційних творах, які намагаються своєю поезією відтворити пульсуючий ритм великих соціальних подій, не звертаючи уваги на давні і, очевидно, для модерністів вже застарілі готові форми ритму. Головно в Шевченка, бачимо май-

стерне використання музичного ритму українських народних пісень. Ще сильніше виступає ритм і метр в давній класичній поезії греків і римлян, які залишили наступним поколінням готові метричні форми (трохеї, ямби, дактилі, анапести і т. ін.), які стали взірцем для модерної поетичної творчості, та які сьогодні намагаємося передати, не звертаючи уваги на зв'язок і цілість поодиноких слів. І знову повстає запитання, чи такий спосіб скандування, який цілковито нехтує змістом і граматикою, беручи до уваги тільки побіжне дотримання ритмічної форми, не є лише нашою вигадкою, що не має історичного обґрунтування. Важко припустити, щоб давні греки і римляни переоцінювали так сильно один момент на шкоду другому. Навпаки, ми повинні вірити, що представники стародавньої культури, які так добре розуміли гармонію, також тут були спроможні поєднати обидва моменти в гармонійну цілість.

Якщо підемо далі і заглянемо в глибини культурного розвитку людства, щоб дослідити перші психологічні джерела цього явища, переконаємось, що відповідна література висвітлює цілий ряд різних поглядів і гіпотез на проблему зародження ритму. Для цікавості згадаю лише, що деякі автори рекомендують шукати початків ритму, а тим самим і поезії взагалі, у використанні сили при звичайній фізичній праці. Конкретно можемо в цьому переконатися і сьогодні, коли приглянемося до ритмічних рухів тіла робітників, які виконують важку фізичну працю, регулюючи витрату енергії підсвідомо виробленим ритмом. Цей ритм перенісся з часом від праці у сфери забави, гуляння і витворив ритмічний танок, який спонтанно викликав у первісної людини потребу пов'язувати з рухами тіла певні звуки, що започаткувало виникнення ритмічної пісні, а далі поезії. Нові часи знають тільки виголошення поетичних творів без скандування, отже без сильного підкреслювання метричної форми. Але і в цьому виголошенні, якщо воно добре, зможемо схопити слухом об'єктивно існуючий ритм, так само, як в музичному творі через декілька хвилин вже чуємо його ритміку, не зважаючи на те, що диригент перетягає деякі такти, а інші вкорочує. Метрична структура повинна бути в кожному поетичному творі, бо інакше ми б не мали ні можливості, ні потреби відрізняти поезію без рими від прози.

Тепер ще скажемо декілька слів про відношення творчого суб'єкта до питання ритміки. Чи полягає праця поета та музиканта в тому, що вони збирають докупи поодинокі частини і творять з них метричні цілості (слова), далі з цих одиниць строфи, а зі строф – вірші? Чи може ми маємо тут справу з складанням пооди-

ноких елементів у щораз то більші частини за певними правилами аж поки повстане відповідна цілість? Втім, поет чи музикант пише слова або ноти на папері так, як їх диктує йому його творча інтуїція, не задумуючись над тим, чи ця музична фраза, або ця комбінація слів відповідають правилам ритміки. Тут підсвідомо спрацює вроджене ритмічне чуття, а також фахова освіченість, яка, одначе, мусить бути засвоєна до автоматизму. Твір, який виходить з під руки такого мистця, буде виявляти ритмічну будову. Аналізуючу роботу виконують щойно вчені, які розкладають цілість на атоми і намагаються перевірити, наскільки внутрішня будова музичного чи поетичного твору відповідає вимогам техніки. Так само, як і в будь-якій іншій галузі, так і в межах естетики, конкретна дійсність випереджає розумові рефлексії; ритм і метр існували раніше, ніж повстало їх теоретичне дослідження.

Розмір і ступінь

В конкретній дійсності виступають одночасно кількісні і якісні моменти, а кожна прикмета мистецького твору має свій розмір, силу і якість, так що тільки абстрагуюча діяльність нашого розуму може їх розділити і піддати окремим дослідам. Залишається якісний характер естетичного предмету, отож звернемо нашу увагу на його абсолютну величину та на кількісне співвідношення його частин. Тепер повстає питання, що має з естетичного боку більшу вартість, чи абсолютні числа, які подають розмір або ступінь цілості, чи релятивне відношення поодиноких частин між собою.

Психологія вчить нас, що в межах душевного життя головну роль відіграє відношення, а розмір має другорядне значення. Виходячи з цього ми могли б думати, що так само при оцінці естетичного твору для нас не стільки важливі абсолютні числа, як відношення, що естетичне враження залишається незмінним не зважаючи на те, чи ми бачимо Аполлона з Бельведеру в оригінальному розмірі, чи в зменшеному або збільшеному форматі. Одначе, як переконаємося пізніше, такий погляд не є цілковито оправданий. Абсолютний розмір так само, як абсолютна сила, мають своє окреме значення і їх не можна обмежити тільки відносними числами. Передусім треба пам'ятати, що естетичним є все природнє, нормальне. Все має свою питому міру і розмір тісно зв'язаний з самим змістом. Всякі відхилення від звичайного розміру чи в один, чи в другий бік можуть подобатися тільки у ви-

няткових випадках. Людина пересічних розмірів є предметом мистецької творчості, але велетень чи ліліпут служать мистецькою моделю дуже рідко. Ці міркування про значення природного розміру відносяться також і до сили: велика енергія, розмах на своєму місці подобаються нам в однаковій мірі, як ніжність, делікатність в іншому випадку. Цю різницю виразно бачимо між обома статями: мужчина повинен мати одні риси, а жінка – інші. Однак, якщо жінка втілює собою чоловічий тип або навпаки, то естетичне задоволення буде відсутнім, оскільки такі явища є відхиленнями від звичайного правила.

Наступним питанням, яке цікавитиме нас у зв'язку з цим предметом, є відношення між розміром мистецького твору і його змістом. У тому, що розмір твору є важливим для естетичної оцінки, можемо переконатися на підставі порівняння того самого сюжету у великому і малому масштабі. Хоча відношення в обох розмірах залишається те саме, але враження, яке викликає один і другий предмет, є відмінне. Бо в оригіналі його розмір відповідає тому, що він зображає. Ґрандіозні події далекосяжного значення повинні мати відповідний зовнішньо-просторовий формат, щоб як слід заманіфестувати свій характер. Пам'ятник „Битви народів" під Ляйпціґом знайшов своє зовнішнє оформлення в колосальних розмірах монументальної башти, яка панує над цілою околицею. Натомість дрібна подія особистого характеру повинна вже назовні виявити свою непомітність, а розтягнена до надто великої міри справляє комічне враження. Дотеп має бути короткий, але маркантний, щоб викликати веселість. Любовна пісня, яка є убогою за змістом, без логічно викінчених речень, захоплює нас можливістю доспівати її до кінця у власній душі.

Наступна проблема, яку нам належить розглянути нижче, це характер інтенсивності. Кожен музикант-практик знає, що для досягнення ефектів потрібна сила інструменту або сила передачі музичної композиції. З практики знаємо, що деяких творів не можемо належно відтворити, якщо не маємо під рукою потрібного інструменту. Наприклад, на шпінеті не можемо відіграти останніх сонат Бетговена, але легко – твори Моцарта; для восьмої симфонії Малєра мусимо мати відповідний апарат, який репрезентує абсолютну силу. Кажуть, що повноцінне виконання всіх хорових і оркестрових партій вимагає тисячі осіб. Це число можна зменшити до половини, зберігаючи релятивне відношення окремих голосів, але загальне враження буде безперечно цілком іншим.

Якщо говоримо про кількісні відношення естетичного предмету, то при цьому потрібно зважити й на те оточення, на тлі

якого фігурує твір мистецтва. Якщо в маленькій кімнатці приміс-тимо монументальний образ або навпаки у дуже великому прос-торі – невеличку картину, то диспропорція між твором мистецтва і його оточенням відчуватиметься з першого погляду. Архітектор Вандер Ниль, творець цісарської опери у Відні, застрелився, коли переконався, що готовий будинок не стоїть у відповідному кіль-кісному відношенні до площі та його оточення.

Розмір картини має також чимале значення для уваги гля-дача. Якщо ми бачимо перед собою невелику картину, яка знаходиться поміж більшою кількістю великих, мимоволі минаємо її з тим переконанням, що не виплачується тратити часу на такі дрібниці. Між тим великий образ притягає нашу увагу практично зразу й здебільшого вже самим своїм форматом. У свою чергу можемо переконатися, що невеликий образок може бути з естетичного боку більш вартісним, ніж великий. Але не зважаючи на це, психологічний факт є важливим і надалі: формат і розмір мають свою окрему притягальну силу. Тому мистець повинен бути обережним у виборі абсолютної величини для свого твору. Цікаво, що різноманітність похибки в цьому напрямі залежить від роду мистецтва. Малярі обирають переважно малий формат, бо їм здається, що глядач може легко збільшити розміри малюнку у своїй уяві. Однак, коли розміри надто великі та не відповідають змістові, існує небезпека втрати єдності враження. Натомість поети і музиканти здебільшого перебільшують розміри та розтягають незначну тему, яку можна передати кількома словами або невеликою кількістю звуків.

Від просторового розміру переходимо тепер до другого кількісного елементу, а саме до часового розміру. Елемент часу виступає в першу чергу у звичайному повторюванні мистецьких мотивів, яке займає проміжне становище між просторовими і часовими розмірами. Мотиви можуть повторюватися в просторі, наприклад, в архітектурі, в графіці, а також в часі, наприклад, у музиці і в поезії, при чому це повторювання має своє динамічне значення. Ряд колон є чимсь більшим, ніж звичайним повторен-ням одної колони. За допомогою більшого числа тих самих елементів намагаємося викликати певне враження: оратор, який повторює з незначними змінами те саме місце своєї промови, хоче не лише підкреслити якусь фразу, але й намагається також виділити певну ціль. В балеті так само, як і в музичному творі, дуже часто зустрічаємо різні комбінації тих самих мотивів. Ча-сових моментів вживаємо в музиці також для відрізнення мис-тецьких форм. Тема і мотив у музиці відрізняються між собою ли-

ше часовою тривалістю: мотив є коротким, а тема має вже дещо більші розміри. Знову ж таки тема фуги відрізняється від теми сонати нічим іншим, як кількістю тактів. Симфонія – це музичний твір великих розмірів, тоді як прелюдії, сонатини, фуги тривають на загал значно коротше. Розмірами відрізняються між собою також новели, романи, епіграми, ескізи, фрагменти. Поезія має на загал довший час тривання, ніж лірика. Інакше кажучи, вплив кількісного принципу як такого не вдасться заперечити ні в одній ділянці пластичного мистецтва.

3. Естетичне переживання

а. Загальні зауваження

В попередньому розділі ми розглядали загальні і спеціальні властивості естетичного предмету. Але дослідження прикмет естетичного предмету не дає нам можливості встановити характеру самого психічного акту як цілості, бо предмет та його властивості є тільки передумовою естетичного переживання, в якому виступають ще інші моменти, залежні цілковито від вдачі суб'єкта. Той самий предмет справляє неоднакове враження на різних людей, які його переживають. Ми вже раніш згадували, що квітуче плодовите дерево в садку може бути причиною різноманітних переживань, залежно від того, на що звертають люди увагу при його огляданні. Один бачитиме матеріальну вигоду, яку принесе йому багатий збір плодів, інший в своїй уяві відчуватиме приємний смак яблук чи грушок, третьому спаде на думку плодючість землі та вічно повторюваний процес життя на нашій планеті, науковець зверне увагу на інші моменти – а зрештою знайдеться і такий, що буде захоплюватися виключно красою цілої картини. При переживанні естетичного предмету переконуємося кожного разу, коли звернемо увагу на публіку в театрі або на концерті, то побачимо, що дуже мало людей серед присутніх, які дійсно захоплені мистецтвом, а інші зайняті речами, що до мистецтва не мають ніякого відношення. На основі цих прикладів можемо переконатися, що естетичне враження залежить не лише від естетичного предмету, але так само від внутрішньої структури нашої душі, яка, подразнена імпульсом, що виходить із твору мистецтва, повинна відповідно відреагувати на це подразнення.

Ця реакція має завжди особисте забарвлення, бо це я оглядаю картину, я слухаю музику, одним словом, я переживаю естетично, через що уся моя індивідуальність відбивається чітко у цьому психічному акті. Естетичні переживання різних людей треба вважати варіаціями на одну тему. Усунути цей особистий чинник неможливо і навіть непотрібно, він навпаки додає свіжості цілому психічному життю людини. Ціла культурна творчість люд-

ства ґрунтується саме на цій різноманітності психічної структури; якби її не було, людство перетворилося б в громаду автоматів, збудованих на основі однієї системи, і все життя втратило би цілковито вартість. Отже, індивідуальну різноманітність не можна усунути, але навпаки, вона є обов'язковим фактором в культурному розвитку людства.

Однак, вона для нас не може бути метою наукових досліджень. Це може цікавити психологів, але ми мусимо звертати увагу на типове ставлення до естетичного предмету, на загальну реакцію, якої може навіть в дійсності не існує, але яка є тільки продуктом діяльності нашого розуму. В науці маємо переважно справу з загальними поняттями, а не з конкретними випадками. І тут не будемо звертати уваги на переживання окремих осіб чи більших або менших груп людей та на їх спосіб реакції, так само як при естетичних категоріях не звертатимемо уваги на смак юрби. Психологічно може навіть бути цікавим ставлення маси до цього або іншого явища, але логічної вартості воно не має.

Як має виглядати естетичний предмет, щоб викликати в нас естетичні переживання, про це ми мали нагоду говорити в попередньому розділі. Тепер доведеться нам розглянути другу сторону медалі, а саме чисто суб'єктивні фактори, а саме „психічний зміст", що виступає в момент естетичної насолоди. Просторові форми, фарби, тони – становлять також психічний зміст, оскільки вони виступають в моїй свідомості. Але не в тому справа. Під „психічним змістом" я розумію нашу внутрішню діяльність. Просторові форми, фарби, тони є нам дані об'єктивно, ми їх знаходимо, з ними зустрічаємось, вони, так би мовити, знаходяться поза нами. Тим часом тут, коли мова йде про „душевний зміст", маю на увазі мою активність, мою внутрішню чинність, мій спосіб реакції на ці із зовні нам дані об'єктивні подразнення.

Ця чинність пов'язана завжди з приємними почуттями, які відчуваємо тим сильніше, чим довше ми відпочивали, чим довше ми були позбавлені можливості виявити свою активність.

Знаючи загальний поділ психічних функцій на враження, зображення, почуття, акти волі, мимоволі виникає питання, котрі з них мають вирішальне значення для естетики, котрі з них творять головно цей „психічний зміст". Вже в одному з перших вступів це питання певною мірою порушувалося і ми говорили, що в естетиці маємо справу переважно з почуттями. Але чи виключно з почуттями, чи також зображеннями, які, виходить, цілковито залишаються поза увагою? Щодо цього існують різні погляди, які порізному розглядають феномен зображення (очевидно не чуттєві)

в обсязі естетичного переживання. Дехто думає, що почуття можна зображувати і таким способом стараються усунути цю труднісь. Інші знову не визнають почуттів, як окремих психічних явищ, а тільки як одну з прикмет зображень. Вирішення цих питань належить до психології. Наш погляд затримує зображення і почуття як елементи, потрібні для естетичного переживання, розмежовуючи тільки їх роль в „психічному змісті".

Якщо нас цікавить ближче визначення характеру естетичного переживання, то перш за все треба пам'ятати, що естетичний предмет, який на нас впливає, виступає завжди у формі зображень. Отже, зображення є первісним носієм естетичних елементів. Ми не маємо права обмежувати естетичні переживання виключно почуттями, залишаючи зображення осторонь. Це не можна робити вже тому, що існують твори мистецтва, в яких емоційний, чуттєвий елемент дуже слабий і які впливають на нашу уяву, виключаючи певні зображення, а також тому, що без зображення не можемо собі уявити взагалі естетичного переживання. Безперечно кінцева ланка цілого процесу, кінцева стадія цілого переживання має в багатьох випадках емоційний характер, але не треба забувати, що з почуттями пов'язані зображення і навпаки. Почуття задля почуттів не є самодостатніми, вони не дають повністю естетичного переживання. Важливим є також те, що викликає ці почуття, а це – зображення. Якщо не зважати на цей момент, тоді ускладнимо собі завдання, бо все набирає дуже плинного характеру і через те стає складним для наукового дослідження. Розв'язання, за яким почуття можна зображувати, пов'язує обидва фактори і не усуває самої трудності, а переносить її з галузі естетики в область психології, що вже лежить поза межами нашого плану. Почуття є безперечно дуже важливим чинником в межах естетики і нам не спаде на думку обмежувати їх значення через те, щоб для зображення залишити відповідне місце. Деякі твори мистецтва промовляють майже виключно до наших почуттів, і тому ми не можемо нехтувати ними. Коли бачимо перед собою картину Вичулковського „Рибалка", то в першу чергу відчуваємо абсолютний супокій літнього вечора, який віє з цієї картини. Щось цілком протилежне представив Штук у своїм „Prestissimo", шалений рух, неспокій, який переноситься мимоволі на глядача, є домінуючим елементом цієї композиції. Інший художник дає нам образ меланхолії. Все це є почуттям, які цілковито захоплюють душу глядача, не лишаючи поруч місця для ніяких інших психічних елементів. На почуттях ґрунтується т. зв. теорія „відчуття",

яка старається дати розуміння психічних процесів в момент естетичного переживання.

б. Теорія „відчуття“

Естетичне переживання складається, як вже сказано вище, з двох частин, а саме з елементів, які пов'язані безпосередньо з естетичним предметом, і з процесів, обумовлених діяльністю нашої душі. Якщо хочемо отримати повну естетичну насолоду від якоїсь картини, то не вистачає, щоб її образ відбився тільки в нашій сітківці ока, отже, щоб ми мали враження різно забарвлених плям, різних форм і ліній, треба виявити нашу активність одночасно з тим процесом, який має більш пасивний характер. Для цього потрібно деякі частини з'єднювати, інші розмежовувати, дещо підкреслити, на інше не звертати уваги, коротко кажучи, ми повинні бачити у цьому образі не окремі елементи, що відповідають чуттєвим враженням, а цілі предмети з їх частинами і властивостями. Ця діяльність безперечно спричинена об'єктом, але тільки до тієї міри, наскільки цей об'єкт є моїм об'єктом, наскільки я його оглядаю, його переживаю, наскільки ближчим є відношення предмету до мого „я“ закріплене моїми почуттями, які я в нього вкладаю. Припустимо, що вище згадана картина є образом крайньої меланхолії: цей душевний стан є обумовлений з одного боку властивостями предмету, а з другого боку діяльністю моєї душі, яка саме так реагує на ці прикмети. Цю чинність нашої душі можемо зрозуміти на прикладах. Якщо маємо перед собою пряму лінію та придивимось до неї ближче, то можемо через деякий час запримітити в цій звичайній лінії життя, рух, як вона розтягується і знову скорочується, змінює свою форму, хоча в дійсності геометрично вона залишається однаковою. Якщо нам здається, що ми помічаємо в ній деякі зміни, то ці зміни треба виводити з нашої власної душевної діяльності, з якою пов'язані наші почуття. Те, що тут сказано про пряму, тобто дуже елементарний просторовий твір, відноситься так само до цілого простору та до предметів і процесів в ньому. Коли, дивлячись з вікна моєї кімнати, бачу на вулиці занадто навантажений віз, якого коні не можуть рушити з місця, то я такий захоплений цією картиною, що ціле моє тіло спрямовується в напрямі возу, неначе б я намагався збільшити силу коней, щоб тільки віз рушити з місця. Я відчуваю напруження м'яз, відчуваю опір, який тягар ставить наміченому рухові. Цей

опір не лежить в даному випадку в самому предметі, але тільки в моїй свідомості. Сила мого змагання, сила опору, це сила, яку я вкладаю в даний предмет. Ця сила, яку я додаю до предмету, виступає так само у вищезгаданих малюнках Штука і Вичулковського. Аналогічно при розгляданні явищ природи я особисто є тим, хто прямує, намагається, виконує діяльність, відчуває опір, неспокій, рух чи меланхолію. Це „відчуття" процесів природи є з мого боку неминучим, якщо я не є байдужим спостерігачем, якщо дійсно створюється якесь відношення між мною, суб'єктом і об'єктом. На почуттях ґрунтується також наше розуміння культури, яка у протиставленні до цивілізації не ставиться до свого оточення, до природи вороже, як до чужого елементу, який треба обов'язково поборювати. Тільки почуття любові переноситься не лише на інших людей, але також на цілий органічний світ і навіть на мертву природу. Через те, що я вкладаю в природу свої прагнення, силу, почуття, відчуваю її такою, як це відповідає моєму психічному стану в даний момент, я відчуваю радість, смуток, відвагу, легкодушність, залежно від того, як настроєна моя душа. Людина у доброму настрої, коли вона весела, бачить все в ясних рожевих кольорах, а людина, пригноблена смутком, – все у чорних барвах. Таким чином звичайне „відчуття" природи стає естетичним „відчуттям". Бо тут не лише відчуваємо самі процеси природи, але також відчуваємо їх настрої, як рефлекси нашого власного душевного життя.

Кожне наше переживання має свій окремий психічний характер, визначений ритм, або спосіб відображення в нашій душі. Характер намагається охопити цілу душу, перевести її у цей ритм, або створити в ній настрій. Це можна сказати не тільки про переживання, пов'язані з твором мистецтва або явищем природи як цілістю, вже кожна фарба, наприклад, стає для мене осередком якогось настрою. Цей настрій є з одного боку, моїм настроєм, бо залежить від діяльності, активності моєї душі, але одночасно він також зв'язаний з фарбами. Наслідком цього окремі фарби є не лише об'єктивними якостями, як червона, синя, зелена, жовта фарба, вони є одночасно символами для настроїв, одна є весела, друга – сумна, одна – жива, друга – мертва, тепла або холодна, очевидно, знову тільки для даної людини. Аналогічно кожний музичний тон має своє виразне, дуже сильне, чуттєве забарвлення, через що музика є саме галуззю естетичних переживань, в якій це дивне психічне явище виступає найсильніше. Високі й низькі тони, їх барва і сила, їх багатство і простота, динамічні моменти, темп, ритм, спосіб переходу від

однієї фази до другої – всі ці музичні елементи мають здатність викликати в нашій душі відповідні настрої, створити ритм внутрішнього подразнення. Коли це подразнення переноситься також на моторичні центри, тоді викликає воно потребу рухів тіла і тим самим встановлює зв'язок між музикою і танком, між музикою і мімікою.

Нарешті цей спосіб „відчуття" виступає також у розумінні та психологічному поясненні життєвих проявів других людей. Людину треба зарахувати до природи і тому до неї відноситимуться всі ці правила естетичного переживання, які мають застосування в природі. Але не в тому справа. Зовнішній образ людини, який проявляється у формах і барвах її тіла, її словах, рухах, виразі обличчя, не має в собі нічого, що можна би назвати вершиною краси, яку звичайно хочемо бачити в людині. Звичайні риси обличчя не виказують більшого багатства форм, ніж, наприклад, звичайні фігури в калейдоскопі. Ця строга симетрія, яка виступає в людському організмі, не є рідкісною і її можна віднайти також в інших витворах природи, може навіть більш досконалою. Коли говоримо про золотий перекрій, як зовнішній вираз взаємного відношення поодиноких частин людського тіла, але й ця правильність не може так дуже захопити нас тому, що це золоте відношення бачимо також в інших випадках. Це все примушує нас шукати джерела людської краси в іншому місці. Перш за все треба сказати, що ми вважаємо тому людину завершенням краси в природі, що ми самі люди. Причиною цього явища є, мабуть, людський еґоцентризм, який всі явища зводить до власного знаменника. Якщо б, наприклад, осли витворили б естетику, то безперечно ставили б ідеалом краси ослячий організм. Але окрім цього еґоцентричного моменту важливішу роль відіграє тут інший момент. Сама зовнішня поява людини не представляла би для нас такої естетичної вартості, якби ми не мали можливості цю зовнішню форму наповнити відповідним змістом, враженнями, зображеннями, думками, почуваннями, актом волі, тим, що творить душу людини.

Однак дуже добре знаємо, що ми не можемо зазирнути в душу іншої людини. Те, що виявляють наші почуття, це тільки сума вражень, які відображають нам зовнішній вигляд людини, її рухи, її слова. Але це ще не творить того, що ми розуміємо під індивідуальністю; ми не знаємо психічного життя цього індивіда, а саме, що він думає, хоче, відчуває, які його враження, зображення, як працює його уява. Ми бачимо рух тіла іншої особи, але цей рух можемо пояснювати тільки як вираз радості або як вираз

смутку. Тому те, що ми не в силі безпосередньо зазирнути в душу іншої людини, її зовнішні рухи пояснюємо собі за допомогою власних переживань, ми неначе власні психічні процеси вкладаємо в чужу душу, яка для нас є недоступною. На підставі власного досвіду „відчуваємо" рухи тіла, звуки, вирази обличчя, як душевні прояви іншої індивідуальності, і це „відчуття", переложення власного „я" в чужий організм є аналогічним процесом того, коли ми свою душу, свої власні чуттєві елементи вкладаємо в явища природи.

Ми вже раніш сказали, що, бачучи рух іншого індивіда можемо пояснювати його по-різному або як вираз радості, або як вираз смутку. Що ми в даний момент виберемо, це залежатиме від того, чи ми потрапимо „відчути", як слід, психічний стан іншої людини. Все ж таки треба сказати, що радісний вигляд оточення до певної міри має також вплив на нас, переноситься на нас, так що тут між суб'єктом та людською громадою існує дуже тісний зв'язок. Візьмім для прикладу якийсь вираз обличчя: я бачу гордість в очах дорогої мені людини, гордість, яка проявляється в ледве помітних рухах очей. Але ці зміни у виразі обличчя не мають нічого спільного з самою гордістю, крім того, що вони означають цей стан душі. Очевидно, що я ніколи не зміг пояснити рух очей саме так, якби я сам не знав цього почуття і не пов'язував з ним відповідного виразу обличчя. Але з другого боку я можу вповні „відчувати" внутрішні психічні процеси іншої людини тільки тоді, коли вони не розходяться з моєю діяльністю, з моїми змаганнями та потребами. Таким чином наше власне „я" відбивається з одного боку неначе в дзеркалі, в світі поза нами, а з другого боку воно само залишається під впливом оточення, яке в наслідок цього „відчуття" набирає естетичного значення і дозволяє подальшу класифікацію на гарні і погані предмети, трагічні і комічні моменти й т. ін., одним словом, дозволяє застосування естетичних категорій.

Естетичним можна назвати предмет тоді, коли „відчуття" його є позитивним, значить, коли імпульс, що виходить від предмету, виникає одночасно з моїм бажанням мати таке, а не інше переживання, коли імпульс цей відповідає ритміці моєї душі. Коли ми в попереднім прикладі бачили гордий зір близької нам людини, то ми тішилися цією гордістю, ми її відчували, переживали з виразною симпатією таких проявів людського духу. Естетичне переживання є таким чином закріпленням життєвої здатності людини, підтвердженням внутрішньої діяльності, яка виходить від естетичного предмету. Неестетичним є все те, що є

запереченням цієї здатності, цієї діяльності. І тут грає роль „відчуття", яке є неповним, бо спрямоване в протилежному напрямку, оскільки має негативний характер. Імпульс, що виходить з об'єкту, не йде рівнобіжно зі змаганнями нашої душі, не підтримує її, але навпаки, стає перешкодою для вільного розвитку нашої душевної діяльності. Він виступає, як заперечення цієї внутрішньої сили, яка в мені прямує до розвитку. Я бачу не гордість, а зарозумілість людини. Його зір, його вчинки не йдуть рівнобіжно зі моїми змаганнями, вони не пристосовані до ритму моєї душі. Ця зарозумілість противна моєму єству, я відчуваю її як обмеження моєї життєздатності, як заперечення моєї індивідуальності. Неприємне почуття, що постає мимоволі в моїй душі, базується саме на цьому негативному „відчутті". Це неприємне почуття виникає завжди, коли вчинки іншої людини стоять в протилежності до мого власного „я".

Але тут дехто може спитати: чому фізичний чи душевний біль, який є все-таки обмеженням, якщо не припиненням нашої діяльності, запереченням життя не йде рівнобіжно з нашими внутрішніми змаганнями, може бути і є джерелом естетичних почуттів. Лаокоон і Ніоба, як представники фізичного й душевного болю терплять, є обмежені у своїх діях, а одночасно є джерелом глибоких естетичних переживань. Якою може бути відповідь на це питання? Біль, терпіння є тому предметом, і то дуже важливим всіх видів мистецтва, бо вони не є запереченням життя, а тільки зміцненням життєвих функцій, збільшенням нашої чинності та активності. Величність терпіння знає тільки дужий, здоровий, слабосилий піддається нещастю без супротиву, без опору. Почуття болю ґрунтується на протилежності і боротьбі з тим, чого домагається моя природа. Біль росте не лише, коли збільшується один фактор цієї боротьби, а саме сила накиненого мені елементу, але також тоді, чим більшою є моя життєздатність, інтенсивність тих домагань, які ставить моя природа.

У цьому можемо переконатися за допомогою цілком звичайного фізіологічного експерименту. Якщо візьмемо живу клітину і переріжемо її або пошкодимо, то в момент самої операції не відчуваємо болю, він відчуватиметься тільки тоді, коли починається процес регенерації, коли клітина, перемігши цю рану, повертається до нового життя. Те саме можемо сказати про фізичний і психічний біль в загальному. Біль триває так довго, як довго організм бореться зі збільшеною енергією проти заподіяного йому лиха: в момент, коли всі позиції втрачені і наближається катастрофа, смерть – біль припиняється. На обличчі Лаокоона бачимо ціл-

ком виразно крім фізичного болю змагання до життя. В межах психічного болю апатія є гіршою, небезпечнішою від найбільшого відчаю, а етимологічно слово „апатія" означає саму відсутність болю. І Ніоба не має виразу апатії, в її обличчі бачимо тільки прояв страшного, безмежного болю. Іншими словами, цей факт, що біль є також джерелом естетичних переживань, не заперечує теорії „відчуття", яка бачить причину естетичного вдоволення у повноті психічної діяльності, необмеженої імпульсом, що виходить з предмету.

Це „відчуття", вкладання власних почуттів, власного „я" у твори мистецтва, явища природи або інші естетичні предмети, не має на меті ніякої практичної, матеріальної користі, воно відбувається цілком без зацікавлення і з такою силою, що захоплює все єство людини. Коли кажу: „Я бачу якийсь предмет" – то це має переважно практичне значення. Але якщо хтось помітить, що я дивлюся на якийсь предмет і то з таким захопленням, що не бачу, що навкола мене діється, що ціле моє психічне життя обмежується тільки тим одним актом „відчуття" без ніяких подальших перспектив, то тоді можна говорити про естетичне переживання. Дуже влучно віддає німецька мова цей стан словами „Ich bin ganz Ohr", т. зн. „я уважно слухаю", коли захоплений музикою Бетговена або Чайковського, обмежую всю свою свідомість тільки сприйманням вражень на слух (звичайно заплющуємо очі, щоб відхилити від себе надто сильні зорові враження) або "Ich bin ganz Auge", коли знову захоплений симфонією барв на картині Бекліна втрачаю усвідомлення дійсності, не чую, як хто до мене говорить, не знаю, що довкола мене діється.

Ця діяльність, це „відчуття" охоплює цілу нашу душу, переноситься в самі її глибини, які є тим глибшими, чим менше вони мають відношення до дійсності. Естетичне переживання тим міцніше, чим більше струн душі було одночасно захоплено зовнішним враженням. Акорд діє сильніше, ніж окремий тон, великий оркестр має більшу силу, ніж смичковий квартет. Те саме явище бачимо в інших видах мистецтва. Пісня чужою мовою справляє на мене більше враження, коли я розумію текст, поезія діє сильніше, ніж той самий зміст, переказаний прозою, бо в поезії, крім змісту є ритм. Або коли бачимо репетиції театральної вистави частинами, діями, то враження є слабшим, ніж від вистави ввечері з різними сценічними ефектами. Перш за все відчуваємо тут цілість у відповідній зовнішній формі, з костюмами, декораціями та відповідним освітленням, в той час, коли на репетиціях бачимо голі стіни і акторів у звичайному одязі. Естетичне враження є тим

сильніше, чим більшою є сфера психічного життя, захоплена ними.

На закінчення цього розділу хочемо дати відповідь на питання, чи можна кожну естетичну насолоду незалежно від її якості назвати приємністю, розкішшю. Головно тоді, коли естетичні категорії розглядатимемо ширше і зараховуватимемо туди трагізм, величність і т. ін. можуть виникнути сумніви, чи таке звичайне, буденне слово, як приємність, яке вживаємо для цілком інших цілей, надається до визначення цих високих психічних переживань. Бо все-таки нікому не спаде на думку називати захоплення сумною долею героя трагедії приємним, хоча, безперечно, позитивні елементи містяться в цьому переживанні, воно відрізняється надто сильно від приємності, яку отримуємо при споживанні смачної страви. Це два цілком протилежні поняття, які тільки тому переплутуємо, що не маємо настільки виробленої термінології, щоб відокремити цілком ясно позитивне переживання в одному і другому випадку. Щоб охопити всі естетичні переживання від захоплення величною музикою або трагедією до оглядання окремих просторових форм, отримаючи при цьому насолоду, треба розширити значення приємності, розкоші (але не чуттєвої), або підшукати інший відповідний термін. Якщо хочемо дотримуватися наших поглядів, можемо вжити з цією метою складне слово, а саме „зміцнення або підвищення внутрішньої вартості". Все, що підходить під це поняття в межах естетики, буде мати безперечно позитивний характер. Бо „зміцненням" нашої внутрішньої вартості є естетичні переживання мистецького твору кожного напрямку не зважаючи на те, чи це твір образотворчого мистецтва, чи велична музична симфонія, вічні трагедії Софокла чи гумористичні етюди Марка Твена, прояви геніяльного духу великих майстрів чи перші спроби-рисунки малої дитини. Навіть добрий смак і витонченість в доборі та комбінації страв і напоїв та в підборі відповідної обстановки для бенкетів вказує на більшу внутрішню вартість людини. Безперечно, збагаченням, збільшенням внутрішньої вартості є всякий біль, душевний і фізичний, і в них міститься позитивний елемент, але не зважаючи на це важко зараховувати біль до приємності або розкоші. Культурно-творче, виховуюче значення болю для розвитку людства визнавали і визнають завжди і всюди, для прикладу наведу тільки слова Ґете:

Wer nie sein Brot mit Tränen aß,
Wer nie die kummervollen Nächte
An seinem Bette weinend saß,
*Der kennt euch nicht, ihr himmlischen Mächte!**

Я вважаю, що такі високі переживання порівнювати зі звичайною приємністю чи розкішшю, навіть не в чуттєвому значенні, є недоцільним і тому подаю інший термін, що відповідає змістові нашого розгляду, але має незручну форму, яка одначе в подальшій дискусії над філософічною термінологією може набути кращого вигляду.

---

* З поеми „Арфіст". В українському перекладі П. Тимочка цей вірш звучить:

Хто хліба зі слізьми не їв
І хто опівночі ніколи
Не голосив, бува, без слів,
Той сил твоїх не звідав, Божа воле!

4. Естетичні категорії

а. Поділ на естетичні форми (категорії)

Найприємнішою частиною праці філософа, який займається основами та системою естетики, є, безперечно, встановлення та представлення тих типових форм (краса, величність, трагізм, комізм і т. д.), які виступають в межах естетичних переживань. Бо тут автор естетики може як слід використати своє знання і досвід в галузі різних видів мистецької творчості: тут він може і повинен включити в обсях своїх досліджень мистецьке життя сучасної доби взагалі і того оточення зокрема, в якому він живе, саме тут зрештою він має найкращу нагоду показати своє індивідуальне обличчя. Тому не дивно, що ця частина займає у всіх підручниках естетики, не зважаючи на їх обсяг та наукову вартість, найбільше місця, бо в ній проявляється вся любов автора до предмету, а окрім цього також тому, що ця частина з методологічного боку є найлегшою. Через свій безпосередній контакт з життям, через пояснення абстрактних зауважень за допомогою конкретних прикладів, вона не створює таких великих труднощів, як попередні розділи. І так у нашому випадку перший розділ дає методологічне обґрунтування естетики, тобто дає відповіді на питання, які спадають на думку кожному, хто займається основами якоїсь дисципліни. Її визначення, становище в системі людського знання, головний характер її досліджень, – ось і питання, що творять предмет першого розділу. Друга і третя частина займаються двома сторонами одного і того самого явища, тобто естетичною насолодою. Вона обумовлена безперечно зовнішним предметом і тому ми мусіли представити загальні і спеціальні його властивості. З другого боку, ця насолода залежить від внутрішньої структури глядача, який не однаково реагує на подразнення з-зовні і тому в третьому розділі ми розглядали естетичне переживання, а властиво його „психічний зміст". Предметом четвертої частини є продукт співпраці зовнішніх і внутрішніх елементів, наслідок об'єктивного подразнення естетичного предмету і суб'єктивної активності, діяльності нашої душі. І в четвертій частині

маємо справу з цими типовими основними формами, в яких виступає естетична насолода.

Ці основні форми називаємо також естетичними категоріями, щоби таким чином зазначити, що їх діяльність є порядкуюча, що їх завданням є внести систему в це багатство проявів нашого естетичного задоволення або незадоволення. Якщо ми для цієї порядкуючої діяльності візьмемо за основу якийсь принцип, то ми усвідомлюємо, що цей принцип не має абсолютної вартості, а призначений виключно для педагогічних цілей, щоб впорядкувати різноманітність проявів людського духу в одну естетичну систему. Очевидно, що для впорядкування конкретного матеріалу можна вживати різні принципи та методи, які врешті решт представляють однакову внутрішню вартість, а відрізняються між собою тільки ступенем доцільності. Для прикладу скажу, що при поділі і впорядкуванні естетичних категорій можемо звертати головну увагу або на предмет, або на спосіб психічної реакції, тобто на об'єктивну або на суб'єктивну сторону цілого акту. Але строга послідовність в одному або в другому напрямку веде до односторонності і створює великі перешкоди.

Окрім цього принципу можна згадати, що при розгляді естетичних питань одні автори надають перевагу психологічному, а інші нормативному характеру. Але сама психологія, яка тільки реєструє конкретні факти та знайомить нас з їх законами, не може нас цілковито задовільнити, якщо естетичні норми та оцінка на їх основі залишені осторонь. Така оцінка, що має на увазі певні ідеали, норми, є потрібною, бо інакше естетика загубилась би в цьому хаосі продуктів так званого мистецтва, а це не може бути ціллю науки. Інші беруть за основу поділу естетичних категорій, почуття приємності, розкоші і в залежності від цього елементу стараються здійснити класифікацію цих основних форм естетичного переживання.

Одначе дотримування одного принципу веде до дуже негнучкої системи, яка пізніше обмежуватиме свободу рухів. І тому, щоб не робити цієї похибки, приймаємо безпринциповий поділ, тобто такий, який не обмежується тільки одним принципом. Ми звертаємо водночас увагу на предмет, але також на нашу діяльність, бо, наприклад, такі категорії, як краса, гидота відносяться більшою мірою до об'єкту, в той час, коли трагізм і комізм є оформленням нашої внутрішньої реакції, нашої діяльності.

Згідно з нашим планом, представленим детальніше в першій частині, ми не обмежуємось розглядом психологічного

характеру, а звертаємо увагу на нормативні елементи, які саме в науці про естетичні категорії відіграватимуть визначну роль. Висунення певних типових форм в межах естетичного переживання можливе тільки на основі одного або кількох принципів, а там, де є принципи, можливі вже загальні правила, норми.

Це все належить до принципової основи поділу естетичних категорій. Однак і їх технічне впорядкування виявляє велику різноманітність. Одні автори виводять всі категорії з одної головної, а саме з категорії краси, яка, залежно від обставин конкретної дійсності, приймає різний вигляд. Інші порядкують їх парами, підбираючи завжди протилежні форми, наприклад, краса – огида, трагізм – комізм, величність – марність і т. ін.

Представники класичної естетики, ідучи слідами метафізики, починали свої розгляди від краси і величності, тобто від позитивних понять до негативних, випроваджуючи останні шляхом протиставлення. В історії філософії, зокрема в давній метафізиці заперечення відігравало дуже важливу роль. Типовим прикладом цього була наука елеатів, якої не можемо собі уявити без заперечення. Через заперечення буття витворюється щось, що не існує: те, що існує – це справжнє буття, те, що не існує – це тільки обман, і тепер філософи витрачають багато часу і енергії на це, що не існує.

Якби в грецькій мові або взагалі в індогерманських мовах не було слова *оп*, *поп*, то не одна б філософська система отримала б інший вигляд, або перейшла би до тих речей, що не існують. Подібно до цього деякі автори в естетиці намагаються вивести огиду через заперечення краси і через заперечення величності дістати марність - низькість. Таким чином одержуємо пари категорій. Однак тут треба зауважити, що в таких випадках не маємо справи з запереченням, а тільки з протилежністю. Бо огида, чи марність існують так само в позитивному значенні, як краса і величність і їх не можна зарахувати до того, чого не існує. Про це нам доведеться говорити при детальному розборі цих категорій, тому зараз вказуємо лише на негативний вплив давньої метафізики на естетику.

Інші знову розміщують поодинокі категорії по краях кола так, щоби між сусідніми формами був можливий поступовий перехід. При цій нагоді нам мимоволі пригадується розв'язання подібної проблеми в межах психології, а саме впорядкування цілого багатства кольорів. В одних підручниках бачимо чотири основні фарби, в інших їх є шість і так само згрупованих парами.

Деякі автори приймають, як допоміжну фігуру подвійний конус, в якому довкола основної площі розкладені звичайні фарби веселки, а на обох вершках чорна і біла фарба. На полі естетичних переживань багатство дійсних проявів є безперечно більшим, ніж кількість барв у межах зорових вражень. Бо враження від фарб має більш загальний характер і їх важливість сягає за межі індивідуальної свідомості: те, що мені здається червоним, буде видаватися таким майже всім людям з малими винятками патологічних відхилень. Естетичні форми натомість є більш індивідуальними, одному видається вершком комізму те, що на другого справляє трагічне враження. Тому, всякий поділ на типові форми, не вичерпує цілого багатства конкретної дійсності, а залежить від особистих уподобань автора. Рахуючись з реальними умовами нашого завдання приймаємо такі типові переживання за головні категорії, а власне терміни, які повторюються найчастіше. При цьому, однак, не забуваємо, що окрім цих головних типів існує ще цілий ряд естетичних почуттів, які можна віднести до цих самих або подібних категорій.

б. Краса

Згідно з нашим поглядом, що світ краси не лежить поза нами, а в нас самих, що естетичні відчуття мають своє джерело не в предметах, які ці відчуття викликають, але в першу чергу в нашій психічній діяльності, при розгляді цієї категорії будемо звертати головну увагу на суб'єктивні моменти. Вже на основі дотеперішніх рядків знаємо, що для досягнення естетичного ефекту, а тим самим почуття краси, як головної естетичної категорії, потрібно перш за все, щоби активність нашої душі не зустрічала на шляху свого розвитку ніяких перешкод та щоб не мала на меті ніяких практичних цілей, перспектив. Щойно тоді, коли наша внутрішня діяльність проходить цілком спокійно і не має на гадці моментів сексуальних, інтелектуальних, релігійних, філософічних, етичних, чи соціальних, а залишається при самім враженні, цілковито зайнята його зовнішним явищем, тільки тоді виникає естетичне переживання, а тим самим почуття краси.

Коли спитаємо, чи краса є поняттям, яке можна відповідно окреслити, подаючи його *genus proximum i differentiam specificam*, так, що кожний, маючи перед очима це визначення, міг би легко зорієнтуватися в житті, то відповідь буде негативною. Щоправда,

один художник з першої половини XVIII ст., Gérard de Lairesse, намагається дати ось яке пояснення питання, що можна назвати гарним:

„Краєвид з прямими деревами, гарними краєвидами, з синьо-блакитним повітрям, куншговними водограями, величними палатами в науковому стилі, з добре збудованими людьми, з добре вгодованими коровами та вівцями".

На визначення гидкості подає цей самий автор наступний опис:

„Дивоглядні дерева, криві пні, старі і потріскані, нерівний ґрунт без доріг, гостро закроєні горбки і надто високі гори, недокінчені або знищені будинки, руїни яких лежать купою, мочаристі води, повітря повне тяжких хмар, на полі бідна худоба і неохайні волоцюги – це все певно тяжко вважати гарним краєвидом".

Очевидно, це зіставлення дуже незручне і наївне. Навіть в цій формі може воно мати протилежний ефект, ніж той, якого бажав би автор, бо естетичним можемо вважати те, що він назвав гидким і навпаки. Але, на основі цього невдалого прикладу треба сказати, що заздалегідь детально не можна визначити, як мають виглядати окремі предмети, щоб могли в нас викликати почуття краси, адже це залежить в кожному випадку від різних моментів, кількість яких велика і яких не можемо охопити так строго сформульованими заувагами.

Ґете в своїх розмовах з Еккерманом також висловився з цього приводу, зауваживши, що тільки з усмішкою треба дивитися на представників естетики, які за допомогою небагатьох слів стараються представити, як поняття те, чого взагалі не можна описати і що ми позначаємо терміном гарний. Краса – це первісний елемент, який ніколи не виступає сам, знаходиться в тисячі найрізнорідніших проявів людського духа і який є такий різноманітний, як сама природа.

Отже точне визначення того, що називаємо красою, здійснити не вдасться і тому треба обмежитися тільки загальними заувагами, які одначе допоможуть нам зорієнтуватися в конкретному матеріалі. Розглядаючи можливість естетики, як науки, на самому початку ми висунули телеологічний принцип, який мав би пояснити нам моменти, які суперечать один одному, які є незрозумілими, які треба вважати ступенями на шляху до остаточної цілі. І тепер повертаємося знову до того принципу, коли стверджуємо, що краса є формою доцільності предмету.

Як нам треба це розуміти? Мета відіграє в світовому процесі дуже важливу роль. Кожна найдрібніша річ, кожний незначний випадок не є принагідним, побічним моментом, але обумовлений різними причинами прямує до якоїсь мети, виконує точно визначене завдання. Можемо навести сотки і тисячі прикладів, на яких бачимо ясно, що все в природі керується мотивами спрямованими до певної мети. Цю доцільність бачимо не тільки в наших зображеннях, думках та вчинках, вона проявляється в однаковій мірі в цілій живій та мертвій природі. Одначе самого поняття доцільності нам не вистачає, його треба також пояснити, зрозуміти. І саме тут можемо звернутися до метафізичних міркувань. Дехто каже, що ця доцільність у світових процесах є сліпою, як сліпий інстинкт тварин. Хто хоче, може в це вірити, але кому цього пояснення не вистачає, творить гіпотезу, на підставі якої він виводить це поняття доцільності з поняття абсолюту. Порядок в природі наводить нас мимоволі на думку, неначе б якийсь розум, дух керував цими процесами так, що для доповнення фраґментарного образу природи впроваджуємо поняття абсолюту в різних його формах.

З творчою діяльністю абсолюту пов'язане почуття краси, яке виникає в людини. Про це почуття краси можемо говорити тоді, коли в дійсності бачимо безпосередньо реалізацію ідеї, коли відчуваємо гармонію між реальними й ідеальними елементами, коли зовнішня форма, в якій криється ціль (мета), подобається нашим почуттям. А мету бачу тоді, коли розумію творчий дух, з рук якого вийшов цей предмет. Таким чином краса, як форма доцільності предмету, поєднює творця з тим, хто захоплюється твором. Для того, щоб як слід оцінити красу мистецького твору, треба відчути, що саме мав на меті автор-мистець. Мета – це важливий фактор, на якому грунтується безперечно розуміння краси.

Ця доцільність повинна бути наочною, ми повинні її бачити, відчути, а не виводити її за допомогою розумової дедукції. Дивлячись на людську руку або на іншу частину людського тіла, ми повинні відразу знати їх призначення. Ми бачимо перед собою дорійську колону, як вона, висуваючись вгору, стає струнокою, а тим самим сильнішою, щоб перебрати той тягар, який на ній має спочити. В момент переходу від колони до поперечного епістилю або архитраву, цей наплив сили, спрямований вгору, розширюється, щоб позбавити колону від зайвого перевантаження. Це все ми можемо і мусимо бачити, щоб відчути справжню красу, замкнену в творі мистецтва.

Краса є органічною цілістю, в якій пов'язані зовнішні і внутрішні елементи, духовний центр і чуттєва різноманітність. Окремі частини не тільки творять цілість для себе, але також взаємно себе обумовлюють. Коли бачимо тільки одну частину скелета тварини, то можемо сказати в загальному, як повинні виглядати інші частини, бо всі вони залежать одна від одної. На цьому принципі побудований ввесь органічний світ, в якому кожна найдрібніша жива істота та її складові частини є не лише елементами більшої органічної цілості, але й також для себе творять певну цілість. У важливості цього принципу можемо переконатися на кожному кроці: наприклад, коли візьмемо слона, чи малу комаху, то побачимо, що цей органічний зв'язок частин між собою вдається завжди помітити і устійнити. Красу ж відчуваємо тільки тоді, коли бачимо цей органічний зв'язок. Де його порушено, там зникає почуття краси, і навпаки виступає невдоволення або комізм. Коли б ми на шию вола насадили голову найкращого арабського коня, то вийшов би абсурд через брак органічного зв'язку між головою і цілим тілом. Голова коня сама по собі предмет гарний, але насаджена на шию вола не піднесе його естетичної вартості, а навпаки знищить це приємне враження, яке викликає в нас кожна гармонійно настроєна цілість.

У творі мистецтва, чи в творі природи, який має представляти елемент краси, маємо бачити перемогу ідеї, форми над матерією. Обидва принципи, реальний і формальний, виступають завжди разом в дійсному світі. Форма без матерії неможлива, вона залишилась би тільки продуктом духовної праці, але з другого боку вона є одночасно передумовою дійсності матерії. Зміст речей виявляється у формі, так само матерія доходить тільки через форму до окреслення її суті. Форма є виявленням внутрішньої ідеї, матерія є потрібним для цього творінням. Таким способом повстає образ. Внутрішня ідея стає дійсністю через форми і фарби. Зовнішні елементи – це окиси металу, олива, полотно, одним словом матерія, внутрішні – це безтілесна думка, ідея. Щойно тоді, коли елементи утворять цілість, дістанемо образ, який буде кращим та вдалішим з естетичного боку, якщо в цьому поєднанні двох чужих між собою принципів виступатиме на перший план ідея. Естетична насолода від розуміння краси ґрунтується на тому, що ми цю зовнішну форму відчуваємо як утілення внутрішньої ідеї.

Цей поділ на два елементи та їх взаємне відношення зрозуміли добре найкращі представники старовинної філософії Платон і Арістотель: головно в Арістотеля бачимо цей тісний

зв'язок між матерією і формою, яка в свою чергу залежить від мети.

Почуття краси виникає в нас тоді, коли ми в силі відразу бачити духовну сторону, цю ідею, яка представлена чуттєвими враженнями: аналогічно до того, завдання мистецтва полягає в умінні унаочнити внутрішню сторону творчого процесу зовнішніми формами. Тільки той є великий мистець, хто в творі мистецтва зуміє ясно та пластично представити свою ідею. Залежно від того, як будемо дивитись і як будемо творити, зуміємо або самі відчути красу, або в інших викресати те почуття краси.

По-різному можемо дивитись на предмети цього світу, або як на частини матерії, чи простору, які з браку місця обмежені іншими тілами, прийняли таку форму, або можемо на них дивитись як на виявлення ідеї, сили, яка, будучи основою існування цього тіла, сама по себе обмежує свої дії. В першому випадку бачитимемо здушені, стиснені форми, в другому випадку – життя, повноту сили, красу. Дотримання того чи іншого методу, залежатиме виключно від нас самих, від нашої внутрішньої структури. Людина з глибоким естетичним розумінням, з почуванням краси буде дивитися і бачити все з естетичного боку, як вільне виявлення іманентної ідеї. Людина з матеріалістичним світоглядом не буде в силі вийти поза вузькі межі матеріальної дійсності. В естетиці взагалі, а в почуванні краси зокрема суб'єктивні моменти відіграють дуже важливу роль. Чи ми бачитимемо в естетичному предметі єдність в різноманітності, чи гармонію, органічний зв'язок цілості, чи перемогу ідеального елементу над матеріальним, це залежатиме від наших особистих нахилів.

Збираючи разом усі наші зауваги щодо змісту краси, треба сказати, що її треба шукати там, де ідеальні і матеріальні елементи зливаються в одну доцільну, гармонійну, органічно-пов'язану цілість, в якій переважає ідея. Ця ідея приймає зовнішні форми чуттєвості, щоб таким способом впливати на вразливу людину з естетичного боку.

в. Огида

Значення та роль огиди, тобто поганого елементу в межах естетики, зрозуміємо, як слід, за допомогою порівняння зі становищем, яке займає зло в межах етики. Існування зла не можна вважати відсутністю добра. Зло існує так само позитивно, як існує

добро. Його роль безперечно необхідна, бо без зла не могли би ми зрозуміти добра, яке набирає вартості щойно через свою перемогу над злом. Так само краса є діяльністю, життям, перемогою: одначе перемога немислима без боротьби, без небезпеки і можливості бути переможеним. Тому одночасно з красою треба розглядати також її протилежність, без якої однак не було б мислимим існування краси, а саме огиду, бридкість.

Виходячи з нашого основного порівняння мусимо пригадати, що зло не є відсутністю добра, а чимось існуючим, зверненим проти добра, проти закону, проти етичної норми. Це зло виявляє велику енергію, яка супроводить життя людини аж до самого кінця і вимагає деколи великого напруження, щоб протистояти цьому елементові. Ця енергія не є творча, тільки руйнуюча, вона веде до власної загибелі через знищення тієї основи, з якої вона вийшла. Аналогічно, протилежністю правди є свідоме заперечення, відвернення правди, тобто брехня. Отже, огида виникає не через брак краси, бо в житті маємо багато предметів, індеферентних з естетичного боку, в яких немає ані сліду краси, але ми не кажемо, що вони погані.

Відношення огиди до краси є таким самим, як відношення зла до добра, брехні до правди, або, кажучи коротко, негативного елементу до позитивного. Вже у стародавніх греків виступає тісний зв'язок між добром, красою і правдою. І тому Платон, розуміючи душу свого народу, ставить вершиною своїх ідей найбільш досконалу ідею етичного добра, яка знаходить своє зовнішнє оформлення в красі. Цікаве психологічне пояснення цього зв'язку між красою і моральною досконалістю дає в негативному освітленні Оскар Уальд у своєму романі *Образ Доріяна Ґрея*.

Коли спитаємо, звідки взялися ці негативні елементи, що є джерелом їх виникнення, то потрібно взяти до уваги зауваження, зроблені на початку цього вступу, а саме, що без існування негативних елементів не можна уявити собі позитивних. Безперечно, практично треба шукати початку морального зла, гидкості в недосконалості цього світу, який Платон вважає тільки найкращим серед можливих світів, але не найкращим в абсолютному розумінні. Світ не може бути досконалим, він мусить виявляти всі ці хиби, тому що без них не було би мислимим життя, розвиток, взагалі сам світ. Райський стан досконалості є на практиці абсурдом, теоретично можемо його вважати також ідеалом, до якого людство ніколи не дійде і не сміє дійти. Отже, існування негативних елементів є потрібним і необхідним для існування світу і цілого людства, і тут треба шукати також їх джерела. Це загальне основне

твердження. Конкретно джерела гидкості, дивовижності можемо шукати в фантазії дітей та первісних народів, які в нічній темряві, втрачаючи зв'язок з життям, що кипить довкола них, витворюють постаті, які замість почуття насолоди і задоволення, викликають у нас почуття безмежного жаху, боязні. Перед свідомістю, позбавленою безпосереднього контакту з життям, виринають жахливі образи, які пізніше в збільшених розмірах передають з уст до уст, і таким чином набирають фантастичного вигляду. Спільною рисою морального і естетичного зла є те, що вони виникають звичайно в душі людини, яка втратила зв'язок з оточенням і в момент одинокості творить страшні ідеї. Пересічне зло і пересічна гидкість є продуктом соціального життя людства, але демонічне зло й демонічна гидкість можливі тільки в повнім осамітненню сильної індивідуальності, яка, втративши рівновагу душі, попадає в моральні або естетичні нетри. Тут коротко накреслений психологічний спосіб розгляду таких явищ, як моральне зло і естетична гидкість у світі.

Одна з основних прикмет естетичного предмету є єдність в різноманітності. Це, очевидно, відноситься також до поняття краси, яка обов'язково повинна спиратися на цей принцип. Там, де маємо справу тільки з єдністю без різноманітності, де повторюються без змін ті самі мотиви, де не маємо багатства різнорідних вражень, замість естетичної насолоди виступає нудьга та одноманітність, які не лише не мають естетичного значення, але навпаки дають поштовх до виникнення елементу протилежного до краси, а саме огиди. Те саме почуття виникає в нас, якщо в предметі виявляється тільки вибуяла різноманітність, якщо не має того центру, що зв'язував би різні частини в одну органічну цілість. І в першому і в другому випадку постає почуття протилежне до краси, яке ми називаємо терміном, може, надто вузьким, а саме естетичної гидкості.

Краса освоюється на гармонійному органічному пов'язанні частин в одну цілість, але так, щоби ні одна частина не виділялася надто сильно за рахунок інших. Коли одна частина прорве цей гармонійний ланцюг і буде домагатися для себе упривілейованого становища, то в цілості постане дисгармонія, яка є початком гидкості. Краса переходить в бридкість, коли деякі частини, виділені сильніше, ніж інші, починають діяти як цілість, замість підпорядковуватися законам, за якими всі частини є однаковими. В такому випадку бачимо тільки деталі, які виступають на перший план, а враження цілості втрачається. Те саме почуття невдоволення маємо тоді, коли стоїмо перед твором мистецтва, який

своїми розмірами приголомшує нас так, що ми неспроможні охопити цілості. В такому випадку краще спочатку не звертати уваги на деталі, а охопити очима цілість, а щойно з часом, коли ми вже привикли до монументального характеру, коли цілість нам вже знайома, можемо перейти до детального розгляду. Так можна пояснити те явище, що величні будівлі на образку, отже в зменшеному форматі, спочатку подобаються нам більше, ніж у дійсності, бо при зменшенні губляться дрібниці, а на перший план виступає загальне враження, в якому бачимо схематично гармонію окремих його частин.

До цих міркувань треба зарахувати також випадки, в яких творимо штучні форми, які протистоять вільному розвитку природи. Надто велика свобода, сваволя, є також неестетичною, але обмеження природних можливостей розвитку викликає в нас почуття гидкості. Стрижені дерева, наприклад, таким способом, творять фігури, які цілковито не відповідають їх природньому виглядові, не можуть бути джерелом естетичних переживань, а викликають у нас навпаки протилежний ефект. В історії людства були періоди, коли захоплювалися такими мистецькими формами, але цей час треба вважати згідно з нашим основним поглядом перервою або навіть кроком назад на шляху загального розвитку, поступу в напрямі до ідеалу.

Краса царює там, де матерія цілковито перейнята формою, їй підкорена, але там, де маса, як така, висувається на перше місце зі своєю грубістю, безформністю, безладністю, елемент краси зникає, і появляється бридкість. Краса проявляється в гармонії духу й матерії, душі і тіла, при чому більший натиск лежить на першому елементі. Але таке відношення цих обох принципів є тільки нашим прагненням, постулатом для впорядкування взаємовідносин в цьому світі. В дійсності бачимо цілком відмінний образ. Сліпа матерія, яка керується тільки інстинктом, рисами якої є брутальність, дикість, бере перевагу над духом, над формою і внаслідок цього дістаємо замість краси її протилежність. В історії людства маємо періоди, в яких матеріалістичний принцип є єдиним вирішальним фактором, через що йде не лише зменшення естетичних елементів краси, але одночасно занепад цілої культури. Бо перевага матерії не обмежується тільки цією одною ділянкою, вона проявляється також в моралі і таким способом погане переходить з естетичного в етичне. Тут, як в багатьох інших випадках, можна зауважити тісний зв'язок між естетикою і етикою. Добро, мораль через свою гармонію між матерією та духом додає краси навіть негарним

формам і навпаки естетичні наскрізь форми втрачають силу, якщо з ними не йде в парі внутрішня краса, доброта. Це очевидно має відношення тільки до людини, бо якщо говоримо про етику, не можемо мати нічого іншого на увазі.

Бруд, нечистота в прямому, так само як і в переносному значенні, є негативними. Негативне значення бруду полягає в тому, що він як побічний продукт життя не пропадає, а залишається далі в зв'язку з живою матерією, вартість якої через те зменшується. Чистота є символом спокою духу, внутрішньої гармонії і одночасно ознакою краси. Бруд, нечистота в переносному значенні, має багато прихильників, які відносять його у різних виглядах до мистецтва. Як малі діти люблять бавитися болотом і відчувають при цьому велику приємність, качаючись в цій брудній стихії, так само і старші відчувають свого роду насолоду, коли можуть досхочу викачатися, наприклад, в бруді чуттєвості. Психологічно можна пояснити це тим, що в людини пробуджується час від часу цей гін сліпої матерії в сторону беззастереженої чуттєвості, який культура повинна тримати в межах. В новішому мистецтві, але не в образотворчому, а в літературі, під виглядом психологічного розгляду соціальних явищ впроваджуються різні елементи, які ані з мистецтвом, ані з естетикою не мають нічого спільного, а лише грубо грають на нервах маси, через що знаходять великий попит і багато прихильників. Слід визнати, що в деяких випадках автори таких творів зуміли надати їм гарної зовнішньої форми, тому дійсно шкода, що затрачено стільки енергії на речі, які не лише не мають внутрішньої вартості, але й забезпечують авторові короткотривалий успіх. На нашу думку, гидкість всякого роду може бути предметом естетичного опрацювання, але не стосовно керівного, домінуючого принципу, а як відхилення від звичайної норми. Тут бридкість не є самоціллю для себе, а тільки засобом для сильнішого підкреслення краси. Але є люди, які вважають огиду кінцевою метою, змістом життя, засобом для подразнення їх нервів, для котрих краса в порівнянні з огидою не має ніякого значення. Замість мистецтва виступає подразнення нервів, яке одначе не може довго тривати, тому що воно вимагає щораз сильніших засобів, які в кінці руйнують цілий організм. Передумовою позитивного значення огиди є її підпорядкування категорії краси. Якщо огида залишається незалежним елементом, який хоче мати ті самі права, що й інші категорії, то тоді постає небезпека, яка загрожує світовому порядкові.

Якщо спитаємо про значення огиди в межах естетики, то слід також пригадати висловлену вже раніше пересторогу, що не слід плутати погане з неестетичним. Знаємо, що, наприклад, порнографія вживає для своїх цілей гарні моделі, хоча з естетикою вона не має нічого спільного. Натомість є багато предметів буденного життя, які не є ані погані, ані гидкі, отже, вони лежать поза сферою естетичних міркувань. Якщо естетика займається огидою, то тільки тому, щоб сильніше підкреслити значення і вартість краси. Через зіставлення гарного з поганим постають сильні контрасти, які дуже часто мають трагічний характер. Трагізм і величність діють сильніше через виділення огиди, в чому можемо переконатися в межах образотворчого мистецтва і драми. Багато речей є гидкими від природи. На них ми не можемо дивитись, але вони навіть попри це завжди притягають наш зір. Огида так само, як етичне зло, має притягальну силу безодні або глибокої води. Стоячи над прірвою, крім страху і небезпеки для життя відчуваємо також щось таке, що нас туди тягне. Гарне і гармонійне в звичайному розумінні переживається скоро. З часом ми не звертаємо на нього уваги, натомість гидке і жахливе має в собі безперечно більшу силу виразу. Зрештою не треба забувати, що і на багнистому грунті виросла не одна гарна квітка, барви якої манили людське око. Всі ці моменти знаходять своє застосування в мистецтві, а тим самим і в естетиці.

г. Велич

В дійсності якісні і кількісні фактори виступають в прикметах естетичного предмету. Саме розмір предмету, дає нам можливість зрозуміти суть і значення естетичної категорії, якою займатимемось тепер. Коли розмір предмету, а тим самим сила нашого переживання, переступлять звичайну міру і наближатимуться до безмежності, внаслідок якої втратимо перегляд цілості та можливість охопити її нашими чуттями, тоді маємо підстави говорити про велич. Високі гори, верхівки яких сповиті хмарами, безкрає море, якого не можемо обійняти зором, страшні громи, сила яких доходить до меж нашого слуху, вибухи величезної потуги, приклади надлюдської відваги, незрозумілі для пересічної людини, – це все справляє на нас враження величі. Вочевидь тут маємо справу з переконливими прикладами, які ми підшукали для унаочнення нашого твердження. Величний характер мають також

предмети і явища, позбавлені таких грандіозних розмірів. Однак, ефект від них дорівнює в нашій свідомості враженню, викликаному попередніми явищами.

При цій нагоді слід також сказати, що величність, так само як всі інші категорії залежить не тільки від зовнішнього предмету, а в першу чергу від внутрішньої діяльності людини. Коли хор з кількохсот співаків в один голос відспіває відповідну пісню, або тільки одну її фразу, то цей спів може викликати враження величі. Безперечно це враження залежить від самої пісні, від матеріалу голосів та способу передачі, але кінцевий ефект, обумовлений перед усім нашою здатністю перевершити самих себе, напруживши власні сили до неймовірності.

Згідно „теорії відчування" знаємо, що кожне чуттєве явище набуває естетичного враження щойно тоді, коли ми вкладаємо в предмет власні настрої, змагання та почуття. Отже, навіть, коли предмет має колосальні розміри чи грандіозну силу, враження від нього постає щойно тоді, коли ми, переживаючи цей предмет, розвиваємо наші внутрішні сили до меж, які не перевищують нормальні функції людини. В суті величі лежить велике напруження психічних сил. Це напруження власного „я" спричинене об'єктом, який домагається від нас того роду активності. Хто не здатний на це, той не почуватиме величі, маючи перед собою навіть найвеличніші речі.

Часто зустрічаємо твердження, що велич не має форми, а тому її характерною рисою є безформність. Цього, однак, не слід розуміти в дослівному значенні. Також велич має свою форму, бо інакше її не можна було б зараховувати до естетичних категорій. Різниця полягає тільки в тому, що велич має свою окрему, дуже індивідуальну форму, відмінну від форми краси. Вже з цієї причини її не можна виводити з поняття краси, як це намагаються робити деякі автори. Ця відмінність характерна тим, що форма краси є індивідуальна до міри індивідуальності звичайних форм краси.

Як ми вже згадали на початку, велич відзначається певною безмежністю, а тому ми не в силі охопити нашими чуттями усієї цілості. В природі така безмежність присутня, наприклад, у формі безкрайого моря, безмежних степів, блакитного неба. Усе це дійсні речі, але відображення цієї дійсності в мистецтві пов'язане з великими труднощами. Так, невелика площа, на якій має бути зображене море або далекий краєвид ставить художника перед виконанням важкого завдання. Коли стоїмо над берегом моря, наш погляд може сягати щораз більших горизонтів, які не матимуть

для нього кінця. Споглядаючи море на полотні, ми не маємо тих фізичних основ, які спричинили б відповідний рух ока. Художник змушений подразнювати наше сприйняття відповідними технічними засобами, яких він вживає для досягнення своєї мети. Для цього він подразнює наше відчуття і фантазію, внаслідок чого у нас складається враження безмежності попри те, що наш зір позбавлений тут відповідних порухів ока, тобто свого фізіологічного рівноважника. Але навіть найбільш досконале використання художніх засобів не може цілковито замінити дійсність. Дещо складнішою є ситуація в скульптурі. Натомість більше можливостей має поет, який може викликати в нас враження безмежності за допомогою відповідного підбору слів.

Поняттям величі естетична література займається вже досить давно, а тому всі поняття з обсягу цієї категорії розроблені дуже детально. У зв'язку з цим бачимо також поділ величі на різні підрядні типи з позитивними і негативними ознаками, як, наприклад, жахлива велич або величність, патетичність і т. ін. Але тут не можемо зайнятися аналізом таких спеціальних питань.

Торкнемося ще категорії привабливості, яку дехто вважає протилежною до величі за своїм позитивним характером. Предмет називаємо привабливим або милим, коли всі його частини мають приємну форму. В той час, коли при величі форма не відіграє великої ролі, а на перше місце висувається маса або сила у збільшеній потенції, то тут звертаємо увагу на окремі частини цілості та їх привабливі форми. Велич відзначається поважним спокоєм, річ гарна і приваблива перебуває звичайно в русі, який переноситься на нас і наші внутрішні сили, в результаті чого ми отримуємо приємні відчуття. Привабливими є рухи деяких тварин, наприклад, кішки, людини, головно жінки, а милою – усмішка дорогої особи, при чому в останньому випадку неабияку роль відіграють почуття симпатії або любові.

ґ. Трагізм

Трагізм і комізм – це категорії, які в першу чергу є оформленням внутрішних переживань і залежать від зовнішнього предмету в далеко меншій мірі, ніж, наприклад, краса, велич або огида. Зміст і значення трагізму полягає в тому, що терпіння людини набирає таких розмірів, що виходять далеко поза звичайні людські межі і викликають симпатію в людському суспільстві. Ця

тимчасова дефініція є дуже загальна і коротка, однак вона нам потрібна тому, що тут порушені два моменти, а саме факт існування болю, терпіння в межах світу і естетичне значення співчуття.

Починаючи з першого питання можемо дати аналогічну відповідь, як тоді, коли ми питали про значення і причину існування морального та естетичного зла. Одне і друге потрібне для того, щоб пізнати і оцінити добро. Лихо є необхідною складовою світу, без якого неможливий розвиток і взагалі життя. Коли на біль і терпіння дивитимемось під цим кутом, то вони набиратимуть цілком іншого значення. Те, що людина на цьому світі терпить, не заперечує доцільності світової системи. Терпіння є потрібне, щоб показати внутрішню силу, моральну вартісність людини. Терпіти в справжньому значенні цього слова не лише фізично, а головно душевно, може тільки сильний характер. Слаба особа здається під першими ударами долі і витворює нетрагічний образ. Так само камінь, поверхова натура, не відчуває справжнього болю, справжнього трагізму, для нього нещастя минає, не залишаючи майже ніякого сліду. Бо терпіти може тільки людина, яка відчуває вартість втраченого об'єкту або заподіяної кривди. Ця здібність вимагає глибокої індивідуальності. Окрім цього, почуття людської гідності сильнішає в нас не лише тоді, коли бачимо, що на цьому світі є ще справедливість, і що злочинний вчинок знайшов свою кару, а шляхетний вчинок – свою нагороду, але й також тоді, коли бачимо, як шляхетна людина зносить терпіння і навіть смерть, залишаючись вірною принципам моралі і правди. Коли люди жертвують всім найдорожчим на вівтарі власних переконань заради моралі і правди, тоді ми мимоволі відчуваємо задоволення з того, що ми є людьми. Ми неначе беремо це на власний рахунок, хоча в нас самих немає тієї внутрішньої енергії, яка витримала б таке випробування. Це виокремлення власного „я" за допомогою співчуття є наслідком естетичного відчуття і служить основою трагізму. Те, що нещастя та смерть не щадять нікого, відомо широкому загалу читачів. Знаємо, що в першу чергу смерть забирає найкращі і найшляхетніші істоти так само, як і людей, яким, здається, нічого не бракує до щастя.

Цей момент світового порядку започаткував вже в давні часи загальне переконання, що ніхто зі смертних не може дійти до щастя, до стану досконалості, бо на заваді цьому стоїть заздрість богів. На цьому тлі, до речі, розвинулася грецька трагедія. Греки правильно зрозуміли доцільність нещастя, як регулюючого принципу, бо бачили, яку небезпеку криє в собі цей стан доскона-

лості, який виокремлює людину з її оточення. Стан повного щастя робить людину самовпевненою і зарозумілою через свої власні надбання. Саме тому древні трагіки проповідували стриманість і скромність. Таким чином трагізм виступає в грецькій трагедії як краса або велич, яка не досягнувши свого найвищого ступеня, нищиться всерозумною природою. Відчуваючи співчуття до цього занепаду, ми водночас звертаємося з вірою і пошаною до цієї гігантської сили долі, яка підносить людину саме тому, що її нищить. Отже, доля не є лихою, заздрісною силою, а моральною необхідністю, потрібною для утримання порядку в світі.

Велич, досконалість та щастя є одночасно причиною занепаду. Макбет є героєм трагедії не тому, що звів дівчину або вкрав гроші, тобто став волоцюгою, а тільки тому, що, вважаючи себе гідним королівської корони, спробував усунути все, що стояло йому на шляху до мети. Трагічний характер Катерини Шевченка не завершений в її особистій долі, яка вважається річчю надто буденною, а полягає в першу чергу в алегоричному розумінні цілої постаті. Тільки гіганти можуть бути героями трагедій, а характери пересічні, слабкі та нікчемні можуть в найкращому випадку увійти в сюжет комедії. Тільки індивідуальності, які значно перевищують своє оточення, що немов величезні дуби витримують своєю силою натиск ураганного вітру, можуть бути суб'єктами трагічних катастроф. Класичними прикладами героїв першого типу є Цезар і Наполеон. Вони дійшли до вершини слави, могутності і тут був початок їх занепаду. Цезар сягнув найвищої влади імператора-монарха, бо це лежало на шляху його внутрішнього розвитку.

Отже не зважаючи на те, чи нові історико-філологічні дослідження виявляють вірогідність цього твердження чи ні, ми мусимо його прийняти все ж як аксіому, бо досягнення Цезаря, було безперечно наслідком його внутрішньої структури. Остаточним результатом конфлікту між особистими змаганнями і ходом історії, законами долі чи заздрістю богів, залежно від того, як на це будемо дивитись – є занепад і трагічний кінець. Цей порядок можемо помітити з невеликими змінами у всіх трагічних постатях історії, у героїв драм Шекспіра, Ґете, Шіллера та ін. Чи є це Валенштайн, чи цісар Юліян Апостат, чи навіть така скромна постать як Сократ, їх трагічний кінець знаходить своє виправдання в силі історичних подій. Однак, в цьому занепаді велич даних персонажів виявляється більше, ніж на вершинах щастя та в боротьбі за це щастя. Німб святості, що осяяв голову Сократа в очах цілого людства, бере свій початок в його трагічній смерті.

Наш розгляд трагічних категорій значно зріс би, якщо б ми спробували довести наше твердження прикладами з літератури та історії. Замість детального розбору поодиноких випадків можемо тут подати лише зіставлення наших зауважень. Коли індивідуальні змагання переступлять міру людської спроможності і через це почнуть конфлікт із світовим порядком, нав'язуючи йому власні цілі, коли люди вважатимуть свої особисті амбіції та зазіхання єдиною метою їх змагання, незважаючи на добробут загалу, – настане трагічне розв'язання цієї протилежності інтересів, а кожна індивідуальність буде переможена і змушена терпінням чи навіть смертю спокутувати свої надмірні стремління. Щойно у вогні терпіння та мук виявляється велич та шляхетність душі героя, яка переноситься на оточення за допомогою відчуття, через що ціла постать набирає естетичної вартості.

Оскільки трагічний конфлікт і його розв'язання є формами діяння, то вони вимагають часу і тому можуть бути предметом мистецької творчості в літературі. По-інакшому можемо відтворювати трагізм засобами музики. В музиці маємо справу з дисонансами, своєрідними конфліктами, які викликають у нас неспокій, а тим самим необхідне розв'язання за допомогою повної гармонії. Тут все ж таки можемо говорити щонайбільше про трагічні настрої, але ці настрої, навіть якби вони були дуже сильними, не можна порівнювати з розвитком дії у тій чи іншій драмі Шекспіра. „Дев'яту симфонію" Бетговена можна назвати великою трагедією в тонах, яка зі страшних терпінь життя закликає нас до розуміння і шукання радості на цій землі. Трагічний характер має також героїчна симфонія того самого композитора, перша симфонія Брамса, симфонії Чайковського, Брукнера, Берліоза тощо. Сюди можна також зарахувати музичну трагедію Ваґнера, яка знаходить своє завершення в опері „Саломе" Ріхарда Штраусса. Одначе, якщо бути щирими, то слід признати, що вживання цих виразів у музиці носить переносний характер, оскільки між одним та другим родом мистецтва є велика різниця. Зовсім по-інакшому це питання повстає в пластичному мистецтві, яке дає нам самі моменти і тому не в силі зообразити хід подій від конфлікту аж до його розв'язки. Тут ми не знаємо, що призвело до катастрофи, до терпіння. Ми бачимо перед собою доконаний факт болю, знищення чи можливого протидіяння. На обличчі Лаокоона бачимо не лише біль, але й також бажання позбавитися цього болю. Так само Ніоба не піддається терпінню, а підносить німий, хоч не менш рішучий протест проти заподіяної кривди. Все це, зрозуміло, лише моменти, до яких наша уява мусить домалювати собі попередні і

наступні події. Поволі за ходом події ми спостерігаємо лише у поезії, де помітно як назріває катастрофа і як сам герой, готує ґрунт для її настання. Тут маємо не один момент, а їх цілий ряд, тому враження є сильнішим за попередні випадки. Архітектура ж не має ніякого відношення до трагізму.

У зв'язку з цим розглядом повстає запитання: що зумовлює естетичне переживання чужого терпіння у формі трагедії? Тут пригадаймо собі „теорію відчування" і пов'язані з нею міркування. Я знаю тільки мою власну душу, власну свідомість. Друга людина не існувала б для мене, якщо б не була в силі відчувати процеси аналогічно до моїх переживань, які відбуваються в другій свідомості. Чуже „я" це тільки змодефіковане, унезалежнене власне „я", яке існує в світі поза нами. Отже, співчуваючи іншим особам, ми співчуваємо самим собі, бо терпіння другої людини підносить нашу власну вартість, і ми починаємо розуміти, що таке бути людиною. Від цього виявлення людської вартості залежить значення і роль терпіння з естетичного та етичного боку. На цьому базується симпатія і співчуття, які є дуже важливими для трагедії. Бо тільки так ми можемо собі уяснити естетичну насолоду, яку нам дає трагедія. Споглядаючи терпіння, а одночасно і героїзм другої людини, відчуваємо зміцнення власної внутрішньої вартості.

д. Комізм

Від величі до комізму – один крок, – сказав колись Наполеон. Хоч це і не цілком вірно, бо деякі величні предмети виключають можливість переходу до комізму, цей вислів слід розуміти так, що між обома категоріями є певна схожість. Велич відчуваємо тоді, коли враження, які одержуємо внаслідок кількісних прикмет естетичного предмету переступають всяку міру і зближаються до безмежності. Враження комізму матимемо, коли уявимо собі, що незначний предмет намагається справити на нас величне враження, яке однак внаслідок будь-якої причини раптом зникає, показуючи його справжні розміри. Ми сміємось, коли чоловік з гордо піднесеною головою зачепить ногою якийсь дрібний предмет і впаде на землю. При цьому не можна забувати, що повернення попереднього стану після цієї „катастрофи", отже виключення всякої небезпеки, буде передумовою комізму. Бо коли цей чоловік зламає собі ногу і не підведеться вже власними сила-

ми, то комізм зникає і переходить в трагізм. На цьому прикладі бачимо відношення між величчю і комізмом, комізмом і трагізмом. Спільною рисою для комізму і трагізму є оформлення нашої внутрішньої діяльності. Відповідно вони не залежатимуть від зовнішнього предмету, як попередні категорії. Часом зовнішня причина дійсно потрібна для того, щоб викликати враження комізму, але якщо в даному випадку в нас не має відповідної диспозиції, то ми не відчуваємо комізму, а тільки невдоволення. Комізм у межах думки зветься дотепом. Він постає тоді, коли відкриваємо якесь відношення між предметами, дуже віддаленими від себе. Спочатку це відношення видається нам дійсним, однак через деякий час ми раптом розуміємо його недійсність, безпідставність і тоді мимоволі вибухаємо сміхом. Ця раптовість, з якою ми усвідомлюємо безпідставність цього відношення, є передумовою доброго дотепу. Очевидно, дотеп повинен бути вдалим і відповідно поданим слухачам. Окрім цього потрібна також людина, яка зможе його зрозуміти. Відомо, що є люди, які потребують для цього більше часу і сміються щойно тоді, коли інші слухачі вже його забули. Дотеп може мати глибший зміст, більш філософічний характер, а також використовувати гру слів і думок. Він може бути тонким або грубим і це залежить у великій мірі від його передачі. Навіть доволі сильний дотеп можна передати в делікатній формі і навпаки.

В безпосередньому зв'язку з комізмом стоїть іронія, карикатура, гумор. В цих вузьких межах, накреслених матеріальними умовами, важко вичерпати багатство форм одної категорії, так само, як з другого боку ми не можемо уявити всіх видів категорій. Вище ми вже вказували, що предметом наших міркувань будуть лише найважливіші типові форми естетичних переживань, форми, які ми називаємо категоріями. Таким чином, усе про що ми писали у даному дослідженні було спробою подання загального огляду того, чим займається естетика, використовуючи свої засоби та методи.*

---

* Автор додав до первісного тексту наступне „Кінцеве зауваження": „Зрозуміло, що таке багатство тонкощів в межах естетичного переживання повинно бути закріплене в літературній мові, а назви головних категорій і їх другорядні форми повинні бути відповідно пристосовані до характеру мови. Наша термінологія не є досконалою і її потрібно вважати лише перекладом з чужих мов, назви яких повинні відповідати також духові української мови. Однак це прагнення, зрештою цілком виправдане, не могло, на жаль, бути виконане з цілком природніх причин. Цей перший текст естетики дає своєю

Бібліографія

Aristoteles, *Ethica Nic.*, v. A.

Carrière, Moriz, *Ästhetik*, Leipzig 1885.
Croce, Benedetto, *Problemi di Estetica e contributi alla Storia dell'Estetica*, Bari 1910.

Dessoir, Max, *Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, Stuttgat 1905.
Ibid., *Lehrbuch der Philosophie*, Berlin 1925.

Eisler, R., *Philosophisches Lexikon*, Berlin 1917.
Ewald, O., „Kultur und Technik", in *Logos*, Band III, 275.

Fechner, Gustav Theodor, *Die Vorschule der Ästhetik*, Wien 1921.
Felini, Ricardo, *Piccolo Sagio di Estetica*, Trento 1905.

термінологією лише підготовчий матеріал, який має служити основою для подальших праць в цій галузі. Завдання критика, чи автора, який на основі цієї першої спроби дасть нову естетичну термінологію, значно легше, бо йому доведеться дещо цілком змінити, не одне лише виправити або доповнити, але все ж таки багато матеріалу залишиться щонайменше в тій формі, в якій він тут поданий. Сумний факт, що це перший підручник естетики в українській літературі, можна пояснити тим, що дотепер у нас не була потрібна фахова література такого роду. До революції не було жодної української мистецької школи, ніхто навіть не мріяв про власну академію мистецтва і з цієї причини не було спроб підготувати ґрунт на майбутнє, спроб, які ми бачили, наприклад, в межах більш практичних дисциплін як право, медицина і т. ін. Велася велика боротьба за український університет, за технічні школи, а також і за академію мистецтв. Творити власну філософічну, а тим самим естетичну термінологію, писати потрібні з цією метою підручники естетики або історії мистецтва, лежало поза сферою безпосередніх потреб української нації. Виняток становить переклад філософії мистецтва Тена, зроблений Олександром Барвінським".

Kronenberg, M., *Ethische Präludien*, München 1915.

Lipps, Theodor, *Grundlegung der Ästhetik*, Hamburg u. Leipzig 1903.

Maurus, Herrmann, *Leitfaden der Ästhetik*, Wien 1901.
Meyer, Theodor Arthur, *Ästhetik*, Stuttgat 1925
.
Pilo, Mario, *Estetica, Lezioni sul gusto*, Milano 1906.
Ibid., *Lezioni sul arte*, Milano 1907.

Riemann, Heinrich, *Die Elemente der musikalischen Ästhetik*, Berlin 1900
.
Squire, Charles, "A genetic study of rhytm", *American Journal of Psychology*, 1901, III.
Stein, Heinrich von, *Vorlesungen über Ästhetik*, Stuttgart 1897.

Taine, Hippolite Adolphe Henri, *Philosophie de l'art*, Paris 1885.

Volkelt, Iohannes, *System der Ästhetik*, München 1910.

Weiss, Arthur, *Introduction to the philosophy of art*, Berkeley 1910.

Петро Лодій та його переклад *Elementa Philosophiae* Баумайстера

Закарпатська Україна займає в історії української культури доволі визначне місце.* За відносно короткий час, від кінця XVIII до початку XIX ст., ця невелика частина українського народу дала велику кількість непересічних особистостей, серед яких знаходилися Петро Лодій, якому присвячуємо цю працю, Іван Орлай,[1] відомий лікар-хірург та педагог, Василь Кукольник,[2] професор фізики, хімії, технології, римського та цивільного права в Петербурзькому університеті, Михайло Балудянський,[3] професор політичної економії цьогож самого університету, Іван Земанчик,[4] професор математики в „Studium Ruthenum" у Львові, Андрій Дудрович,[5] наступник Шада на кафедрі філософії в Харкові, Авксентій Гевліч,[6] учень Шада, Василь Довгович,[7] автор філософських творів, а також найвідоміший з усіх – Олександер Духнович.[8] На превеликий жаль лише деякі з цих людей залишилися на місці і працювали для своєї батьківщини, інші ж, шукаючи за кращими умовами для своєї інтелектуальної праці, а деякі можливо також через особисті амбіції, перебралися у Львів, Харків, Краків та далекий Петербург. Причиною цього сумного явища був брак відповідної наукової атмосфери на місцях, яка є такою потрібною для творчої праці. Відтак, цілком зрозуміло, чому ці учені розбіглися на всі сторони світу та працювали переважно в чужому середовищі.

У першу чергу нас цікавлять тут ті з перерахованих особистостей, які працювали в ділянці філософії. Ми хочемо показати, що навіть ця дисципліна, яка розвивається у нас

---

* Перше видання в *Abhandlungen des Ukrainischen Wissenschaftlichen Institutes in Berlin*, Band I, Berlin 1927.

[1] *Большая Энциклопедия Южакова*, т. XIV, Петербургъ, 1904.

[2] Григорьєвъ, Василій, *Императорский С. П. Б-ий Университетъ въ теченіе первыхъ 50 лѣтъ его существованія*, Петербург, 1870.

[3] *Ibid.*

[4] Андрохович, А., „Львівське 'Studium Ruthenum'", *Записки НТШ*, т. CXXXI-CXXXVI, Львів, 1921-1927.

[5] Шпет, Густав, *Очерк развития русской философии*, ч. I, Петроград, 1922.

[6] *Ibid.*

[7] *Недъля*, Будапештъ, 1856.

[8] Відомий на Закарпатті письменник і педагог.

повільним шляхом, має своїх важливих представників, які, правда, писали свої твори іноземними мовами, але все-таки належать до спільного культурного центру. У цьому контексті слід згадати Василя Довговича, автора двох більших неопублікованих творів латинською мовою, а саме *Extractus Systematis Kantiani* та *Lexicon philosophicum in 4-to conscriptum*,[9] а також деяких менших праць угорською мовою, та Авксентія Гевліча з його працею *Объ Изящномъ* (Петербург, 1818). До цієї самої категорії належить також Петро Лодій, перекладач книги Баумайстера *Elementa philosophiae* та автор підручника з логіки. І хоча філософську творчість цих письменників не можна порівняти з творами важливих представників філософської думки Західної Європи та Німеччини, вона все ж таки є надзвичайно важливою в скромних межах українського культурного життя.

Утім, наше громадянство дуже мало знає і ще менше цікавиться долею цих синів української землі. На конкретному прикладі Лодія можна встановити, що пам'ять про них була дуже швидко втрачена. Про цю людину, існують такі туманні й суперечливі відомості, немов вона жила не в XIX ст. по Христі, а перед Христом. Які причини спричинилися до такого стану речей, і де ці причини потрібно шукати, це питання, яке знаходиться поза межами цієї праці. Я зібрав лише деякі відомості про Лодія та його літературну діяльність, затримуючись дещо детальніше на згаданому перекладі, як, мабуть, першій спробі передати українською мовою[10] відповідну філософську, а в цьому випадку латинську, термінологію.

Щоб представити хід моїх досліджень, маю насамперед сказати, що першою книжкою, яка потрапила мені до рук та звернула мою увагу на особу Лодія, були німецькомовні *Нариси слов'янської філософії* д-ра Клима Ганкевича,[11] книжка, яку проф. Генрик Струве вважає „цінним, однак доволі коротким з'ясуванням".[12] Праця Ганкевича, яка подає нам неповний,

---

[9] Пор. *De philosophiae genuino conceptu nec non necessitate eius absoluta*, Харків, 1814; *Tractatus de philosophiae statu praesente historicocriticus*, Харків, 1814; *De studii academici natura*, Харків, 1815; „Отрывки о животномъ магнетизмъ ", *Украинскій Вьстникъ*, 1818.

[10] Питання, яка це мова, буде предметом наших подальших міркувань.

[11] Hankiewicz, Clemens, *Grundzüge der slavischen Philosophie*, 2. vermehrte Auflage. Rzeszów, 1873.

[12] „Eine dankenswerte, aber doch gar zu kurz gefaßte Darstellung". Struve, Heinrich, „Philosophische Literatur der Polen", *Philosophische Monatshefte*, Bd. 10, 1874, стор. 225.

неточний, а часом й зовсім хибний матеріал, має своє значення, оскільки є на час написання цієї розвідки єдиним оглядом загальної історії слов'янської філософії. Отже у розділі про „науково-філософічну" творчість українців Ганкевич згадує трьох авторів, а саме Петра Лодія, Йосифа Чайковського та Івана Федоровича та наводить також назви творів *Наставления любомудрия теоретического* та *Наставления любомудрия практического* Лодія, *Versuch der Vereinigung der Wissenschaften* Чайковського та *Соціяльный организмъ* Федоровича, не згадуючи, в якому році і в якому місці видано ці книги. Окрім назв ані слова більше.

Я розпочав свої дослідження від Лодія, однак розшуки його творів не принесли бажаних успіхів, оскільки Лодій ніколи не написав зазначених праць, а відомості, подані Ганкевичем, базуються на фальшивих свідченнях невідомих осіб і є витвором фантазії самого автора, інформацію якого з огляду на ці та інші моменти не можна вважати правдоподібною. Упродовж цієї роботи мені вдалося зібрати наступну літературу, перелік якої навожу нижче:

1. І. Т. Головацкій, *Науковый Сборникъ Галицко-русской Матицы*, 1865.

2. „Отечественный Сборникъ". Додатокъ до осьмнадцятого рочника, видаваємого у Въдни Въстника, часописи урядовой для Русиновъ австрийськой держави, Рочникъ X, 1866. Издаватель (накладникъ) и редакторъ Василій Зборовскій. Въдень. Типомъ І. Б. Валлисгаузера, 1866. Историчніи воспоминанія о знаменитыхъ Русинахъ. Ч. 46. Петръ Лодій.

3. Constantin von Wurzbach, *Biographisches Lexikon des Kaisertums Österreich*. Bd. 15. Leon-Lomeni. Wien, 1866.

4. Stanislaw Estreicher, *Bibliografia polska*, Kraków, 1870.

5. В. Григорьєвъ, *Императорскій С. П. Б.-ій Университетъ въ теченіе первыхъ 50 лъть его существованія*. С. П. Б., 1870.

6. Иванъ Еміліяновичъ Левицкій, *Галицко-русская бібліографія отъ 1800—1887 г.* Львовъ, 1888-1889.

7. Омелянъ Огоновскій, *Исторія литературы рускои*. Львовъ, 1889.

8. А. М. Скабичевскій, *Очерки исторіи русской цензуры*. С. П. Б, 1892.

9. Finkel i Starzyński, *Historya uniwersytetu lwowskiego*. Lwów, 1894.

10. Е. А. Бобровъ, *Философія въ Россіи. Матеріалы, и пр. В. Ш*. Казань, 1900.

11. Я. Н. Колубовскій, *Очеркъ философіи у русскихъ*. Додаток до Überweg-Heinze. Матеріалы для исторіи философіи въ Россіи. Вопросы философіи и психологіи, 1890—1891.

12. Maurycy Straszewski, *Dzieje filozoficznej myśli polskiej w okresie porozbiorowym*, т. I. Krakow, 1912.

13. Михайло Возняк, „До характеристики Петра Лодія", *Записки Наукового Т-ва ім. Т. Шевченка*, Т. CXIII. Львів, 1913.

14. Густав Шпет, *Очерк развития русской философии*, ч. I. Петроград, 1922.

15. Л. Радловъ, „Очеркъ русской философской литературы XVIII въка", *Мысль*, ч. 3. Петербург, 1922.

16. Амврозій Андрохович, „Львівське ‚Studium Ruthenum'", *Записки Наукового Т-ва ім. Т. Шевченка*, т. CXXXI-CXXXVI, Львів, 1921-1927.

17. Дмитро Чижевський, *Філософія на Україні. Спроба історіографії*, Прага, 1926.

18. *Енциклопедическій Словарь. Ф. А. Брокгаузъ - І. А. Ефронъ*, т. XVII[a]. Петербург, 1896.

На підставі цього матеріалу можемо до певної міри устійнити головні дати з життя П. Лодія та зафіксувати його наукову діяльність, яку (з огляду на суперечливі свідчення тих чи інших джерел) слід критично розглядати.

Петро Дмитрович Лодій (1764-1829) був родом з закарпатського села Збой, вчився спочатку у Великому Варадині, а згодом переїхав для подальших теологічних студій до т. зв. „Генерального семінару", який заснував у Львові цісар Йосиф II для підготовки священиків обох обрядів. Перебуваючи у Львові в 1787 р., цісар Йосиф II відвідав також новозаснований „Генеральний семінар" та питав про найкращих учнів цього інституту. Відповідаючи на цісарський запит, проф. Фесслєр назвав трьох семінаристів, а саме Івана Орлая, Василя Кукольника та Петра Лодія. Таке відзначення в присутності самого монарха спричинилося згодом до того, що на підставі нового конкурсу Лодія ще того самого року було призначено професором філософії, логіки, етики та метафізики на філософському відділі Львівського університету в т. зв. „Studium Ruthenum", де виклади відбувалися не в латинській, а в українській мові.

Для кращого розуміння „Studium Ruthenum" подаю коротке пояснення.[13] Для вишколу священиків обох обрядів у Львові існував вже згаданий Генеральний духовний семінар, в якому усі предмети викладалися латинською мовою. Однак, львівський єпископ Білянський запропонував цісареві проект, який полягав у тому, щоб у Львові окрім Генерального семінару заснувати також український інститут „Studium Ruthenum", в якому навчання відбувалося б українською мовою. Щоб переконати монарха у доцільності заснування такої установи, Білянський наголосив на тому, що в українському громадянстві Східної Галичини дуже мало відповідних кандидатів, які б знали латинську мову настільки, щоб слухати нею запропоновані виклади. Цей аргумент переконав цісаря і він розпорядився заснувати „Studium Ruthenum" у 1787 р.[14]

---

[13] Докладні відомості про цей предмет див. у статті А. Андроховича „Львівське ‚Studium Ruthenum'", *Записки НТШ*, т. CXXXI-CXXXVI, Львів, 1921-1927. Том CXXXVI появився тоді, коли ця праця була вже у друці.

[14] Цей розпорядок звучить: „Ueber die gemachten Vorschläge, wie dem alldort besorglichen Mangel an Seelsorgern des griech.-kathol. Ritus bei Zeiten vorzubeugen sei, haben Seine Majestät Folgendes zu entschließen geruhet. Es sey allerdings nothwendig, daß insolange nicht eine

Чи дійсно інтелектуальний стан української молоді був тоді такий, що бракувало відповідних кандидатів на теологію зі знанням латинської мови, чи хитрий єпископ Білянський використав цей аргумент, щоб таким чином домогтися заснування української вищої школи у Львові, це питання, яке ми зараз не можемо вирішити. У будь-якому випадку потрібно підкреслити, що українське громадянство над Дністром радо вітало відкриття цієї вищої школи, яке відбулося 1 листопада 1787 р.[15]

Лодій починав свої виклади з філософії на підставі приписаного йому латинського підручника Хрістіяна Фрідріха Баумайстера *Elementa philosophiae recentioris usibus iuventutis scholasticae accomodata*. Щоб пристосувати свої виклади до вимог новозаснованої української високої школи, Лодій переклав згаданий підручник на тогочасну українську мову освічених кіл Галичини і видав його 1790 р. у Львові накладом Ставропігії.

Окрім філософських дисциплін, Лодій викладав також польською мовою чисту і прикладну математику і робив це на основі підручників *Anfangsgründe der angewandten Mathematik* Кестнера та *Mathesis Wolfiana* Вольфа. Це явище може видаватися нам дивним в нинішних умовах тим більше, коли довідаємося, що згодом, у Петербурзі, Лодій викладав також правничі науки. Однак таке явище було в ті часи звичайною подією, оскільки професори охоплювали у своїх викладах широкий обсяг знання.

Утім, Лодій не був задоволений своїм становищем професора філософії в „Studium Ruthenum", а тому докладав неабияких зусиль, щоб дістати інші кафедри філософського факультету, а

---

hinlängliche Anzahl ruthenischer Candidaten vorhanden ist, welche der lateinischen Sprache mächtig sind, eine besondere provisorische Lehranstalt in der ruthenischen Sprache errichtet werde". Цит. за: Finkel-Starzyński, ст. 86.

[15] „День первий Листопада 1787 є і буде все памятний в життю народнім кождого Галицького Русина", - писав згодом Іван Гарасевич, один з учителів „Studii Rutheni", - „в той бо день здійснилось найвисше рішенє; на фільософії і Богословю відізвались учителі народно-церковно-руським язиком, а в домашних вправах, тричі тижнево, вправлялись наші кандидати духовного звання без виїмка в руськім язиці. Се було справжнім одушевленням слухати, як молоді таланти свою бистроумність у полемічних вправах на своій рідній мові виявляли і як знаменито в тім так многоважнім ділі просьвіти поступали". Цит. за *Зоря Галицька*, ч. 61, 1851, ст. 494.

саме кафедру класичних літератур чи природознавства. Його бажання сповнилося щойно 1801 р., коли він був покликаний на кафедру метафізики, логіки і етики Краківського університету, яку зайняв щойно 1 квітня 1802 р. Перед від'їздом зі Львова йому було признано за власним бажанням докторат „litterarum artium et philosophiae".[16] Але й в Кракові Лодій довго не затримався, оскільки вже в 1803 р. він переїхав до Петербургу, де був одразу іменований звичайним професором логіки, метафізики і моральної філософії в новозаснованому педагогічному інституті. Коли у 1819 р. в Петербурзі було створено університет, Лодій стає одним із перших його професорів та викладає філософію і право на філософсько-юридичному факультеті. Серед його правничих і філософських викладів були:

1. Естественное право по руководству Мартини, *De lege naturali positiones*, Viennae, 1782.

2. Уголовное право по сочиненію Фейербаха, переведенному имъ на русскій языкъ.

3. Право публичное и народное по учебнику Мартини, *Positiones de iure civitatum et gentium*.[17]

4. Логика, психологія и нравственная философія.[18]

Лодій помер 11 червня 1829 р. у Петербурзі.

Такими є біографічні дані про Лодія, які зібрано та виправлено на основі тих джерел, що були у нас під рукою. Про неточність та розбіжність відомостей щодо наукової діяльності нашого ученого ми ще поговоримо згодом. Зараз хочу звернути увагу на деякі неясні моменти з життя Лодія, висвітлені чи представлені порізному у вище наведених творах.

Фінкель і Стажинські (стор. 88), а за ними Страшевскі (стор. 346) та Возняк (стор. 148) стверджують, що Лодій був уже в

---

[16] Не цілком ясний пункт, якщо порівняємо твердження Григорьева, Фінкля-Стажинського та титули Лодія на виданні його *Логіки*.

[17] Пор. *Объявленіе публичнаго преподаванія наукъ въ Императорскомъ С. Петербургскомъ Университетъ, годъ 1824*.

[18] Пор. Постановленіе конференціи 16 сентября 1819 года, напечатаное вь № 79. С. Петербургскихъ Въдомостей. Григорьєвъ. Ссылки, примъчанія и дополненія. № 54.

Петербурзі у 1787-1790 рр. на посаді інспектора торгівельної школи, і щойно з Петербурга його покликано на кафедру теоретичної та практичної філософії Львівського університету. На мою думку, таке твердження не відповідає дійсності, оскільки у 1787 р. Лодій був ще студентом Генерального семінару у Львові, а в 1790 р. уже з'явився його переклад, де він себе називає професором Львівського університету.

У передмові до згаданої книжки Лодій пише, що віденський уряд розпорядився після заснування „Studium Ruthenum" викладати філософію на основі підручника Баумайстера „и не по мнозъ повелъло бяше, да на россійскій язикъ преложиться, что понеже трудовъ моихъ касашеся, немедленно руцъ дълу приложихъ". Якщо взяти до уваги те, що призначення Лодія професором мало б відбутися одночасно або коротко після заснування українського інституту, а переклад і видання праці Баумайстера вимагали також певного час для їх реалізації, то можна ствердити, що Лодій став професором львівського „училища" незадовго після візиту цісаря Йосифа II у 1787 р. Таку версію підтверджує Григорьев, який виразно каже, що у 1787 р. Лодій „опредъленъ былъ профессоромъ философіи во Львовскомъ университетъ " (стор. 10), а також документальна праця А. Андроховича, в якій на підставі університетських актів стверджується, що Петро Лодій дістав цю кафедру на основі конкурсу 1 липня 1787 р., а розпочав свою діяльність там 1 вересня 1787 р. Утім, у Брокгауза-Ефрона знаходимо відомість без подання дати, що наш вчений „былъ также инспекторомъ комерческого училища", але цю діяльність можемо цілком сміло віднести до часу його перебування в Петербурзі після 1803 р. Таке твердження знаходить повну підтримку в енциклопедії Вурцбаха, який точно простежив і виклав кар'єру Лодія і встановив, що у 1812 р. його дійсно було іменовано інспектором над класами „Общества благородныхъ дъвицъ", а в 1819 р. - директором торгівельної школи.[19]

---

[19] „Im Jahre 1803 erhielt er einen Ruf als ordentlicher Professor der Logik und Metaphysik an dem pädagogischen Institute in St. Petersburg, welchem er auch folgte. Bis zum Jahre 1817 blieb er auf diesem Posten und las auch in dieser Zeit unentgeltlich über Rechtswissenschaften; 1803-1809 über Moralphilosophie, 1805-1809 in der Rechtsschule über Natur, Privat-, öffentliches, Staats- und Völkerrecht; wurde im Jahre 1810-1812 Inspektor der Studenten, 1912 Collegienrath, Inspektor des adeligen Fräuleinstiftes und des Katharineninstitutes; 1816 Tit. Staatsrath, 1819 Direktor der Commerzschule, 1819-1825 Dekan der juristischen Fakultät,

Наскільки неточними були вістки про Лодія свідчить також некролог, поміщений в *Отечественномъ Сборнику* за 1866 р.: „Въ овыхъ блаженныхъ часахъ, когда за цъсара Йосифа II на Львовскомъ всеучилищъ преподавалися въ рускомъ язицъ даже богословскіи и философскіи предмети, – Лодій былъ тотъ человъкъ, которому въренно преподаваніе въ рускомъ языцъ теоретичную и практичную философію на основаніи Баумейстера".

„Заслуженый професоръ, – якъ говорить нашъ почт. Я. Головацкій, – покинулъ послъ двадцятилътного труда въ негодованіи Львовъ, по причинъ упослъдженія руского языка на всеучилищу, и переселился въ отдаленный съверъ въ Петроградъ... Сочиненіе его логіки дожыло 15 изданій..."

Починаючи з кінця, слід наголосити на тому, що про п'ятнадцять видань логіки Лодія нікому нічого невідомо, цілком навпаки, за Скабичевським,[20] підручник логіки Лодія був заборонений цензурою одразу після його появи. Інформація про двадцятилітню діяльність у Львівському університеті також не відповідає дійсності, так само як важко повірити у те, що Лодій залишив Львів через переслідування української мови, тим більше, що після цього він не виїхав "въ отдаленный съвер", а до Кракова. Чому Лодій довго не витримав у Кракові, відповіді на це запитання слід шукати у відношенні польського суспільства до „zmoskwiczonego Rusina", якого прислав віденський уряд для розбиття одноцільного польського фронту.[21]

Розбіжні відомості маємо також про студії Лодія, а саме про період перед його приїздом до Львова. Фінкель і Стажиньскі кажуть, що Лодій вчився у Великому Варадині, а Григорьев стверджує, що свої студії Лодій закінчив в Ужгородському ліцеї. Усі ці дати з життя Лодія не є надзвичайно важливими і їх можна

---

las 1819-1821 an der Petersburger Universität über theoretische und praktische Philosophie, seit 1821 über Criminal- und Naturrecht, wurde dann Präsident des Conseils der Universität, 1825 wirklicher Staatsrath, als welcher er im Jahre 1829 starb". Zit. nach Wurzbach, *Biographisches Lexicon*. Bd. 15, стор. 367-368.

[20] „Если не полному запрещенію, то изгнанію изъ учебныхъ заведеній подверглись слъдующія книги по распоряженію Ученаго комитета: Логическія Наставленія профессора петербургскаго Университета Лодія признаны опаснъйшими по нечестію и разрушительнымъ началамъ". Цит. за А. М. Скабичевскій, *Очерки исторіи русской цензуры*, Петербург, 1892, стор. 132.

[21] Straszewski, *Dzieje filozoficznej myśli polskiej*, T. I, стор. 346.

легко виправити та устійнити на місці, на Закарпатті. Шкода, однак, що в нашому громадянстві так мало цікавилися особами, яких можна вважати визначними з огляду на наші відносини.

Набагато сумнішою виглядає справа з відомостями про наукову діяльність Лодія. Його творчість небагата і зводиться до кількох перекладів творів Хрістіяна Баумайстера (*Наставленія любомудрія нравоучительнаго*, Львів, 1790), Цейлера (*Частное естественное право*, Петербург, 1809), Феєрбаха (*Уголовное право*, Петербург, 1810), а також до двох власних праць під назвами *Логическія наставленія руководствующія къ познанію и различенію истиннаго отъ ложнаго* (Петербург, 1815) та *Теорія общихъ правъ, содержащая въ себъ философское ученіе о естественномъ, всеобщемъ государственномъ правъ* (Петербург, 1828).

Найцікавішим тут є безперечно вступ про Лодія, який знаходимо в *Нарисах слов'янської філософії* Ганкевича. Цей автор не подає жодних біографічних даних про Лодія, а обширно розглядає його твори, а саме *Наставленія любомудрія теоретическаго* та *Наставленія любомудрія практическаго*, про які не згадує ніхто з дослідників Лодія. Оскільки сам Ганкевич не подає ані року, ані місця видання згаданих книжок, а навпаки замовчує правдиві твори Лодія, то виринає справедливе питання про походження відомостей Ганкевича. Важко припустити, що критичний розгляд Ганкевича базується на фантазії історика, який приписує Лодієві думки, запозичені або від самого Вольфа, або від когось з його учнів. Можлива також й інша версія, а саме, що Ганкевичу потрапив до рук зошит з викладами Лодія у Львівському університеті, який залишився у його учнів з „Studium Ruthenum". Тут, однак, мушу зауважити, що це лише моє припущення, яке вимагає подальшого дослідження.

Наглядним доказом про поширеність наукової діяльності Лодія може бути твердження польського історика Страшевського, який у своїй праці про розвиток філософської думки у Польщі згадує „не злим тихим словом" також і Лодія: „Powrót do religijności i do katolicyzmu odbywa się w Austryi na całej linii (з кінцем XVIII, стол.) ale zespala się z wpływem filozofii Wolffa i Kanta, tudzież z wpływem prądów nowohumanistycznych. W owych to więc czasach zaczyna na uniwersytetach austryackich przyjmować się Wolfi i Kant a Kraków otrzymuje na pierwszego profesora filozofii zmoskwiczonego Rusina. Rząd austryacki pragnął widocznie przez powołanie Lodego dwojaki osiągnąć cel; zaszczepić w Krakowie filozofię Wolffa, której zwolennikiem był Piotr Lody a równocześnie

spróbować w starej Jagiellonów stolicy metod stosowanych już we Lwowie, to jest rozbijania za pomocą Rusinów żywiołu polskiego. Widocznie jednak nie znalazî ten zaprzedany Rosyi węgierski Rusin podatnego dla swojej dziaialności w Krakowie gruntu, wrócił więc po dwóch latach nad Newę, gdzie mianowany profesorem filozofii w Petersburskim instytucie pedagogicznym, a obsypany godnościami i orderami, w r. 1829 życia dokonać. Z działalności naukowej Piotra Lodego wystarczy wymienić, że przetożył na język rosyjski podręcznik logiki Baumeistera zwolennika filozofii Wolffa, wedîug którego to podręcznika wykładał logikę także Kant w latach 1765/66".[22]

Тут я не входжу в першу частину цієї замітки про Лодія, яка має характер національно-політичний, а хочу виправити лише факти. Отож, Лодій з Кракова не повернувся до Петербургу, бо він ще не займав там ніякої посади, як думають деякі історики. Помилкою є думка Страшевского щодо наукової діяльності нашого вченого, оскільки Лодій не „переклав підручника з логіки Баумайстера", а зробив переклад його *Elementa Philosophiae* і переклав лише ту частину, в якій містилися *Philosophiae moralis Institutiones*, *Ius Naturae* та *Ethicam et Politicam complexae*. Окрім того Лодій написав і видав у Петербурзі оригінальний підручник логіки, який в російській філософській літературі тодішньої доби є одним з кращих. Коли Ганкевич писав свою історію, відомості про Лодія були дуже скромні, а тому він посилався переважно на усні традиції, тоді як Страшевський міг мати для своєї роботи майже всю літературу, яку я тут перерахував. Однак, я тут не хочу робити ніяких закидів авторові, бо при такій кількості матеріалу, що міститься в його книзі, він не мав можливості усе детально перевірити особисто і був змушений посилатися на джерела, які не мали наукової достовірності.

Подібні неправдиві відомості про підручник логіки Лодія знаходимо також в іншому джерелі. У своїй *Історії Петербурзького університету* Григорьев пише про Лодія наступне: „О характерЪ его преподаванія философскихъ наукъ можемъ заключать лишь по книгъ его: Логическія наставленій, руководствующія къ познанію и различенію истиннаго отъ ложнаго (СПБ. 1815), книгъ, заключающей въ себъ не мало хорошихъ правилъ для работы мыслію, но свидътельствующей, что автору ея даже Кантова философія была еще вовсе

[22] Straszewski, *Dzieje filozoficznej myśli polskiej w okresie porozbiorowym*, T. I, стор. 346-347.

неизвЪстна, и что въ наукъ своей не заходилъ онъ далъе сдъланного Вольфіанскою школою, а въ обозрѣніи философскихъ системъ, заключающемся въ означенной книгъ, руководствовался единственно Брукеромъ".[23]

Немаючи під рукою логіки Лодія, я був змушений спочатку прийняти ці твердження як такі, що відповідають конкретним фактам. З іншого боку мені важко було повірити, що автор, який цікавився німецькою філософією та знав німецьку мову, не мав достатньої інформації про систему Канта, яка саме в ті часи, тобто в останні роки XVIII ст. і на початках XIX ст. викликала в науковому світі цілої Європи, а головно Німеччини, таке велике враження, такий сильний рух. Приймаючи факт, що Лодій у своїй книзі не узгляднює Канта, як це твердить Григорьев, я намагався віднайти інші мотиви цієї мовчанки про критичну філософію. Цим мотивом, на мою думку, могла бути російська цензура. В *Очеркахъ исторіи русской цензуры* А. М. Скабичевського можна знайти пояснення цього факту. На сторінці 147 Скабичевський розповідає про випадок, який трапився Ігнатію Авреліяну Фесслєру, спочатку професору філософії в Генеральному семінарі у Львові, а пізніше в духовній академії в Петербурзі. Отже через свій *Планъ наукъ философскихъ*, що базувався на „зловредной Кантовой системъ", Фесслєр був не лише усунений з академії, але й також засланий в Саратов. Таких випадків Скабичевський наводить дуже багато (Шад, Галіч та ін.), а відтак у цьому могла бути причина, чому Лодій не згадує про Канта, якщо вірити свідченням Григорьева.

З часом я зміг переконатися, що така моя гіпотеза цілком недоречна, оскільки Григорьев, пишучи цю замітку про Лодія, не мав його логіки, а окрім цього користувався хибними даними. Вже Г. Шпет у своїй *Історії російської філософії* виступав проти хибного твердження Григорьева щодо логіки Лодія. Неправдою є те, що логіка Лодія засвідчує незнання її автором філософії Канта. Навпаки, на думку Шпета, підручник Лодія дає цілком протилежний доказ. Лодій Канта цитує, критикує і відверто відкидає. Коли мені вдалося отримати з бібліотеки монастиря ОО. Василіян у Львові дуже рідкісний підручник логіки Лодія, то я мав нагоду переконатися, що в логіці Лодія багато місця присвячено Канту, і зроблено це незалежно від ставлення автора до критичної філософії. Достатньо переглянути поданий на

---

[23] Григорьєвъ, В., *Императорскій С. П. Б-ій универспетъ*.1870, стор. 11.

початку зміст книги, щоб побачити, скільки розділів містять у своїх заголовках прізвище Канта, наприклад, у вступі „Кантово основаніе нравственности“ (§ 61), „Раздъленіе оной (логики) на Теоретическую и Практическую, примъчаніе на Кантово раздъленіе“ (§ 69), „Критическіе философы и соперники оныхъ“ (§ 78). В самій же логіці маємо параграфи 47, 48, 67, 176 та ін., в яких Лодій критично ставиться до тверджень Канта. Так, у § 67 читаємо: „Понятія по количеству распространительному раздъляются на единственный, особенный, общія, й повсемственныя – Кантъ не принимаетъ сего раздъленія, но несправедливо“. Натомість, під впливом Канта Лодій формулює в § 11 на стор. 13 питання та проблеми, які обмежують „пространное поле философіи и все любопытство размышляющаго человъка“, а саме: „Что можетъ человъкъ знать? Какіе суть границы тъхъ предметовъ, о коихъ можно получить познаніе?“, „Что онъ долженъ делать?“, „На что смъетъ надеяться?“ та „Что есть человъкъ?“.

У межах цієї праці я не маю можливості детально зайнятися питанням залежності логіки Лодія від філософії Канта. Моєю метою було показати, які неточні відомості існували та ще існують в літературі про його наукову діяльність.

Підручник логіки Лодія, повну назву якого подаємо нижче,[24] спирається у своїй загальній структурі на логіку Баумайстера,[25] вольфіянця, підручники якого були поширені в Німеччині та Австрії і служили основою викладів у високих школах. На превеликий жаль я не зміг дістати окремої логіки Баумайстера і був змушений обмежитися цією частиною його твору *Elementa Philosophiae*, яка займається логікою в скороченому варіанті. Але вже на підставі цього матеріалу можна ствердити згадану мною залежність. Підручник Лодія утворюють

---

[24] „Логическія Наставленія руководствующія къ познанію и различенію истиннаго отъ ложнаго. Въ пользу студентовъ Санктпетербургскаго Педагогическаго Института, Сочиненный онаго Института Ординарнымъ профессоромъ Словесныхъ Искуствъ и Философіи Докторомъ, Коллежскимъ Совътникомъ Петромъ Лодіемъ. Въ Санктпетербургъ въ типографіи Ioc. Ioаннесова. 1815 года“.

[25] „Friedrich Christian Baumeister war Rector am Gymnasio zu Gorlitz: starb 1785 in einem Alter von 76 Jahren“. На цьому обмежуються відомості про Баумайстера, які я міг зібрати в сучасній німецькій літературі. Eberstein, W. L. G. Freiherr von, *Versuch einer Geschichte der Logik und Metaphysik bei den Deutschen von Leibniz bis auf gegenwärtige Zeit*, Bd. I,. Halle, 1794, стор. 192.

дві частини, а саме: а) „Логики часть I. Теоретическая" і б) „Логики часть II. Практическая". Подібну структуру зустрічаємо також у Баумайстера, де є: а) „Logicae pars I. Theoretica seu de tribus mentis operationibus" і „Pars II. De usu Logica". Безперечно, що матеріал Лодія значно обширніший уже хоча б тому, що це окрема для себе цілість, тоді як логіка Баумайстера утворює лише одну частину більшого за своїм змістом твору. Далі слід також пам'ятати, що цей підручник був призначений для учнів Петербурзького педагогічного інституту і мав подавати у формі вступу загальні відомості про філософію тим кандидатам, для яких ця дисципліна була чужою. Тому, Лодій додає до свого підручника логіки загальний вступ до філософії, який складається з певної кількості розділів, укладених в одну дуже складну систему. Предметом цих розділів є поняття, поділ, цілі і значення філософії; поняття, поділ і значення історії філософських систем; три періоди історії філософії, а саме старий (античний), середньовічний і новий, де останній період поділено на два окремі класи. Цей вступ про суть та розвиток філософії є короткий та загальний. Тут не виключено можливості, що Лодій користувався при цій нагоді Брукером,[26] про якого згадує Григорьев. Історичний огляд охоплює найновіші часи, а значить і критичну філософію та значення Канта в межах теоретичної та практичної філософії. Отже, ця частина не може мати з Брукером, як підручником старшим, нічого спільного. В параграфах 45, 46 і 47 Лодій представляє в загальних рисах „Коперниканське становище" Канта, критику чистого розуму, щоб перейти згодом до його філософії моралі. Параграф 61 присвячений основам Кантової етики та категоричному імперативу. Тут Лодій цитує поодинокі місця з *Критики практичного розуму*, а тому його можна вважати одним з перших перекладачів Канта на російську мову.

Після цього загально-філософського вступу Лодій переходить до самої логіки і говорить насамперед про поняття, поділ і значення логіки, про історію логіки та її творців і т. ін. В § 69 він має нагоду критично поставитися до Кантового поділу логіки на „чистую и прикладную" („reine und angewandte") всупереч до прийнятого ним поділу на „Теоретическую и Практическую" логіку.

---

[26] Brucker, Iacob, *Historia critica philosophiae*, Vol. 4, 6. Lipsiae, 1742-1767. Derselbe, *Institutiones historiae philosophicae*, Lipsiae, 1756.

Поділ історії логіки зроблений Лодієм дуже примітивно. У § 72 можемо прочитати: „Исторія Логики раздЪляется на три періода, изъ коихъ первый начинается отъ самаго произхожденія искуственной ученой Логики и продолжается до начала паденія наукъ. Второй отъ паденія наукъ до начала возобновленія оныхъ. Третій отъ начала сего возобновленія до нашихъ временъ". Залишаючи поза увагою сам факт, що будь-який розвиток є безперервним, а кожний поділ має в собі щось штучне, неприродне, і служить тільки педагогічним цілям для угрупування матеріалу, спосіб Лодія має окрім цього ще й фактичні хиби. Згадуючи сучасну йому логіку, Лодій наводить насамперед підручники французькі, німецькі, латинські, а також ті російські переклади, які до цього часу з'явилися друком. До вступної частини логіки належать також розділи про здібності та чинності (функції) людського розуму.

Зміст самої логіки базується головним чином на підручнику Баумайстера, а також інших компендіях Вольфіянської школи з додатками критичного характеру про філософію Канта. Лодій йде тут слідами Енесідема-Шульце, якого сам дуже високо цінив дуже.[27] Потрібно визнати, що підручник логіки Лодія, який був призначений для шкільного вжитку, більшою мірою відповідав своїм завданням. З наукового боку йому важко зробити якийсь закид, оскільки автор знає потрібну йому літературу і має достатньо критичності, щоб помірковано ставитися до такого авторитету, яким був в ті часи Кант. Однак з іншого боку, нам важко заперечити позитивні впливи Канта на Лодія. З педагогічного боку підручник відзначається ясністю та детальністю викладу, а це при тому, що Лодій мав долати деякі трудності з російською термінологією і робив це тоді, коли вже існували деякі переклади Канта на російську мову. Ця праця читається легко також сьогодні, чого не можна сказати про інші наукові підручники того часу.

Саме через те, новіші історики філософії відносяться до цього твору Лодія з повагою. Шпет бачить у ньому багато свіжого матеріалу і ставить його вище від підручників логіки Рижского, Лубкина, Тализина, які є, на його думку, „жалкими конспектами в сравненіи с учебником Лодия".[28]

---

[27] Див. „Інструкція зложена правдоподібно Лодієм для Галича, що виїздив за кордон в наукових цілях", Григорьєвъ, ссылка ч. 20.

[28] Шпет, Т., *Очерк развития русской философии*, стор. 138.

Лодію можна зробити лише один закид зовнішньої натури, а саме, що він транскрибував англійські прізвища російською мовою без достатнього знання англійської і робив це фонетичним способом, а не так як вони повинні читатися (напр., Shaftesbury - Шафтесбури, Hutcheson - Гучесон, Cumberland - Кумберландъ і т. ін.). Французьку, німецьку й латинську мови Лодій, очевидно, добре знав.

Підсумовуючи усе сказане, можемо ще раз підкреслити, що *Логическія Наставленія* це безперечно не епоховий твір, але цілком пристойний підручник логіки, який повністю відповідає своїм цілям.

Найбільший інтерес для нас становив переклад Лодія, виданий Ставропігією у Львові 1790 р. *Наставленія Любомудрія Нравоучительнаго* є перекладом лише одної частини загального філософського підручника латинською мовою під назвою *M. Frid. Christiani Baumeisteri Augusti Gymnasii Gorlicensis Rectoris Elementa Philosophiae Recentioris Usibus Iuventutis Scholasticae Accomodata et Pluribus Sententiis Exemplisque Ex Veterum Scriptorum Romanorum Monimentis Illustrata. Editio nova, auctior et emendatior*, Pegasus. Cum Privil. Sacr. Caesar. Malest, et Ser. Reg. Pol. et Elect. Sax. Lipsiae. Sumptibus I. O. Friderici Gleditschii CIOIOCCLV.

Лодій не переклав цілої книги, а лише її кінцеву частину, що охоплює філософію моралі, тобто природне право, етику і політику та має оригінальну назву *Philosophiae moralis Institutiones, Ius Naturae, Ethicam et Politicam complexae.*

Чому Лодій не переклав цілого підручника, залишаючи осторонь його перші частини, а саме *Prolegomena de Philosophia eiusque partibus, Logicam et Metaphysicam...*, можна пояснити його становищем професора в „Studium Ruthenum", де виховувалися студенти теології, для яких ані логіка, ані метафізика не мали великого інтересу, а остання могла навіть бути небезпечною. Окрім цього до такого кроку його могли також змусити брак термінології з теоретичної філософії та труднощі самого перекладу. Отож, Лодій переклав лише практичну філософію *Христіяна Баумейстера Славныхъ Горлицкихъ училищъ управителя Наставленія Любомудрія Нравоучительнаго, содержащая Любомудріе практическое, всеобщее, право естественное, Итіку и Політику съ Латинскаго на Россіискій язикъ переведенна оть Петра Лодія въ университетъ Львовскомъ Любомудрія умозрительнаго и дъйствительнаго Кесарево-Царскаго Народнаго Професора въ Львовъ*, Типомъ Церкве

Храма Престия Бци Старопъгіи Лъта 1790. Ст. (12) + 438 + (14), 16°.

Ціла структура і порядок перекладу Лодія цілковито відповідає підручникові Баумайстера навіть у тих частинах, які давали перекладачеві свободу рухів. Вже на самому початку німецький філософ присвячує свій твір: „Illustrissimo Atque Excellentissimo Domino, Domino Hermanno Carolo S. R. I. Comiti de Keyserlingk, Augustissimae Imperatricis Totius Russiae Consiliario Intimo Actuali Et Ministro Plenipotentiario In Aula Regis Borussiae etc. etc. Domino Suo Longe Clementissimo Maecenati Litterarum Maximo hoc pietatis et observantiae monimentum submissime offert Fridericus Christianus Baumeisterus". У Лодія читаємо: „Єго Превосходителству, Высокопреосвященнъишому Господину Господину Андрею Бачинскому, епископу мункачевскому С. Апостола Петра отъ Тапольцы Аввъ его кесарево-королевскаго Величества внутрному сана совътнику, Милостивъйшому Благодътелю и покровителю моему".

Після дедикації Баумайстер звертається до свого опікуна в короткій промові: „Comes Illustrissime, Domine Clementissime", в якій підносить його чесноти і заслуги. „Quae omnia et alia plura quemadmodum non modo Aula Dresdensis et Berolinensis, sed universa quoque Europa, ad Tui venerationem conversa admiratur et extollit".

Лодій в аналогічному вступі до свого перекладу вихваляє насамперед заслуги австрійських цісарів для інтелектуального піднесення українського народу (заснування у Відні „Барбареуму" цісаревою Марією Терезою 1774 р.), а також "неоцъненное благодътельство, сієсть всемилостивъишее въ Кесарево-Царскомъ Лвовскомъ Университетъ рускихъ катедръ, и учителей поставленіе отъ приснопамятнаго Великодержавнаго Йосифа". Тут він має на увазі заснування „Studium Ruthenum", старання в інтересах якого він приписує своєму опікунові єпископу Бачинскому, який мав „ходатайствовати о снабдЪніи сихъ и прочихъ общенароднихъ Милостей Царскихъ". У цьому випадку ця інформація не відповідає дійсності, оскільки у справі заснування згаданої установи головні заслуги належать єпископу Білянському і ректорові Щавницькому зі Львова. Лодій перебільшує заслуги свого мецената, який допомагав йому закінчити студій, і приносить йому в жертву „первый плодъ сей науки моея".

Далі в оригіналі бачимо також „Praefatio de elegantioris stili cultura philosophis non indigna", у Лодія присутнє аналогічне

„предисловіе переводчика ко благосклонному читателю", в якому він оправдується, що, перекладаючи цю книгу на „россійскій языкъ для пользы учащагося юношества Галлиційскаго въ недостатку нуждныхъ къ переведенім средствій", вживав „простыхъ иногда вираженій". Своє вступне слово Лодій завершує похвалою на адресу австрійських імператорів: „Прійми убо любоучащійся читателю малую сію, но веществомъ важную книжицу, и читая ползы ради твоея содъланную благодари благоговънным усердіем всевишшему заданную ти съ вишше человъколюбивъйшую самодержицю Марію Терезію, которыя спасаєшися чадородіями, отъ нихже безсмертнаго Йосифа основателемъ, Прествътлаго Леополда покровителемъ благополучія твоего музы Россійскаго Геликона велегласно поють, и пъти непрестанутъ".

Згодом йде сам текст перекладу, а після нього у відповідності з оригіналом філософський покажчик (*index praecipuarum rerum*), „оглавленіе вещей собственныхъ по алфавиту разположенныхъ", який у Лодія вийшов менший, чим у Баумайстера з цілком зрозумілої причини, оскільки він не переклав ані логіки, ані метафізики, а обмежився практичною філософією. Причини того факту, що Лодій перебрав від Баумайстера окрім перекладеного тексту також зовнішний порядок цілої книги, потрібно шукати у тому, що для самого Баумайстера це був звичайний порядок, давно прийнятий у науково-філософських творах.

Щодо терміну „россійскій", „рускій", які я передаю через „український", то, будучи нефахівцем, я покликуюсь у цьому пункті на голоси критиків літератури і мови, які по-різному пояснюють це явище. Огоновський дає таке пояснення терміну „россійскій" у Лодія: „Идучи слъдом за рускими грамотъями XV і XVI въку, Лодій назвавъ мову руску себто - українську - россійскою. Слово „россійскій" значить те саме, що „рускій-український". Назва землъ рускои – Россією, народа-же руского – россійскимь або росскимъ, появилась въ полудневой Руси, въ першой половинъ XV въку, та и утворилась грамотъями-чужинцями на Руси одъ грецкого слова ‚Ρώς'. Супротивъ термину ‚Россія' або ‚Русь' стояла тогдъ назва ‚Москва'".[29]

Цікаві міркування Я. Головацького на тему мови Лодія передаю за Возняком: „З істориків української мови та літератури

---

[29] Огоновскій, Омелянъ, *Исторія литературы рускои*, ч. I, стор. 177, ч II. стор. 51-52.

перший пробував схарактеризувати мову Лодія Яків Головацький. А ся спроба тим більше цікава, що походить з української доби його житя (знайшлася між паперами Я. Головацького – *примітка Возняка*). Зазначивши, що учителі викладали фільософію на львівськім університеті ‚по руськи', додавав заразом Головацький, що се за мова була. ‚Язык той був нъ словяньский церковный, нъ руский народный, але книжный зложений из обох'. В писаннях святих отців, передусім св. Івана Дамаскина, знаходилося багато фільософічних термінів. Відси мусів позичати вислови професор Українець, немаючи ні учителя, ні провідника, ні попередньої традиції, вказаної дороги. ‚Сам все мусъв творити. И чиж дивно, що бравши відти, из джерела давнои философіи слова, понятія философіи потръбни, из ними зачеряв и другіи формы словенскіи, а не очистив в чистонароднъм язицъ'. Тоді ще не було в науковім світї сього погляду на народню мову, який нині маємо. В школах усюди вчили клясичної латинської мови, а народніх мов не допускали. ‚Для того и наш професор хотъв творити собъ язык ученый, книжный, напротив народного'. Сам походив із Угорської Руси, яка має свої спеціяльности, не міг би погодитися з галицько-українськими народніми говорами. ‚ПредцЪ язык его є ясный, чистый саморідными словами словенскими все выповъв, обійшовшися від чужоязычных, як звычайно дъялося її дъється у других народів. Тут чудоватися над чистотою языка его. Був зрозумительным своим слухачамъ, бо тогдъ читаніе словенского языка, книгъ богослужебныхъ и уставныхъ не було так занедбане, як нынъ, и коли нынъ наш философіи ученик скаже, що не розумъє того языка, то не показує нъчого, лиш що нинъшна наша молодъж, невважавши на всъ поступи в языках и словесности чужих, в своим языцъ народним и словесности не поступила, але дуже а дуже в зад цофнулася. Як ся мова, якою писав Лодій, булаби вдержалася у школах, від неї легко було перейти до народньої мови".[30]

Андрохович знову повідомляє, що в „'Studium Ruthenum' виклади відбувалися на основі приписаного підручника Христіяна Баумейстера, перекладеного Лодієм на макаронічну російську мову з українськими і церковно-славянськими примішками і виданого печатю 1790, накладом Ставропигійського братства. За цілий час єствования тої катедри викладали Лодій і Лаврівський в

[30] Возняк, Михайло, „До характеристики Петра Лодія",*Записки НТШ.* Т. CXIII, Львів, стор. 149-150.

українській мові. Лодій від 1.IX.1787 до 1.IV.1802, Лаврівський від 1.IV.1802 до 1.IX.1803".[31]

На мою думку, мова Лодія це мова тогочасних освічених кіл українського громадянства Галичини. Вона мала в собі окрім елементів спільних для російської та української мов, також несвідомо або свідомо перебрані слова, головно наукові терміни з російської мови, церковно-слов'янські та народні елементи, які могли бути дуже сильно репрезентовані хоча б з огляду на те, що майже вся тогочасна галицька інтелігенція вийшла із простого народу, залишаючись з ним у контакті і зберігаючи таким чином спільну мову. Втім, докладний аналіз мови Лодія є завданням філологів, а тому слід залишити їм вирішальне слово в цій справі. У цьому перекладі нас насамперед цікавить українська філософська термінологія і саме на неї ми хочемо звернути окрему увагу.

Сам текст про *Любомудріє нравоучительноє* починається „предословіємъ", яке займає чотири параграфи. Потім йде перший розділ „De actionibus humanis, earumque differentia...", який Лодій перекладає „о дъйствіяхъ человъческихъ и ихъ различіи". Вже тут, на початку, маємо нагоду познайомитися з деякими термінами, основними для практичної філософії. В оригіналі читаємо: „Nostrum est exponere, quid sit actio libera, quid bona actio, quid mala, quid lex, obligatio, poena, praemium, virtus, vitium, felicitas, conscientia, cetera". Лодій перекладає: „Наша убо должность есть изяснити, что есть дъйствіе свободное, что дъйствіе доброе, что злое, что законъ, обязателство, казнь, мзда, добродътель, порокъ, благополучіе, совъсть и проч". Відрізняючи „actiones necessarias itemque naturales et liberas, non nunquam etiam morales", Баумайстер формулює твердження: „Quod anima cogitet et perceptiones producat, id est actio animae necessaria, sive naturalis". В перекладі: „Что душа мыслитъ, понятія производитъ, то есть дъйствіе души нуждное или естественное". Тут зустрічаємо термін „поняття", яке має за собою певну традицію, бо це слово без сумніву вживалося вже у філософських викладах „Studium Ruthenum". Тому я не бачу ніякої потреби викидати термін „поняття", який знаходимо в нашій буденній і науковій мові у правильному вживанні з давних давен лише через те, що воно вживається також у іншій слов'янській мові. Щодо інакших термінів, з якими ми тут познайомилися, то слід зауважити, що

[31] Андрохович, А., „Львівське ‚Studium Ruthenum', *Записки НТШ*. Т. CXXXII, Львів, стор. 198.

відповідно до розвитку мови, вони прийняли сьогодні іншу форму. Втім, потрібно підкреслити, що Лодій легко передає латинські слова українськими термінами, хоча з іншого боку не сміємо забувати того, що він займається тут практичною філософією, яка має ближче відношення до життя. Однак там, де на перший план висуваються теоретичні міркування, він зустрічає більші трудності і змушений передавати різні латинські вирази одним українським словом, що знову утруднює розуміння тексту. Наприклад, у другому розділі „De officiis hominis erga se ipsum" слово „душа" вжите в потрійному значенні як „animus", „anima" і „mens", хоча Лодій має для слова „mens" термін „ум". В § 67 „Quae sibi debet homo officia, rectius intelleges, sive hominem consideraveris a) ratione animi sive mentis" – „Должности, имиже себъ человъкъ долженъ, правъе уразумъеши аще человъка разсмотриши; а) Въ разсужденіи душу или ума... ". В § 69: „Cum anima multo nobilior est corpore..." – „Понеже душа много изящнъйша єсть над тъло...". Далі: „Et quia mens humana instructa est facultate cognoscendi et appetendi, sive veterum stilo, intellectu et voluntate..." - „А понеже душа человъческая обдаренна єсть способностію познаванія й желанія или по реченію древныхь, разумъшемъ и волею...". Отже, у першому випадку слово „душа" маємо для позначення „animus", в другому - для позначення „anima", а в третьому - для позначення „mens". Зрозуміло, що наш сучасний словниковий запас є набагато більшим, а відтак ми можемо підшукати для кожного латинського терміну окремий український, уникаючи таким чином тавтології. У випадку Лодія незрозумілою залишається довільність його перекладу, яка дивує також через те, що в § 181 на стор. 238 Баумайстер сам звертає увагу на цю різницю: „Animus et anima, quomodo differant..." Тут зустрічаємо новий термін „intellectus", який Лодій перекладає поняттям „розуміння". Відтак, виникає певна неясність, яка постає з того факту, що під „розумінням" маємо на думці „акт", „процес", а не „здібність", тоді як Баумайстер у § 204 своєї метафізики виразно каже, що „intellectus est facultas, res distincte repraesentandi", а у наступному параграфі дає детальніші пояснення цієї дефініції. Таке розуміння інтелекту як здібності (facultas – vis) чітко не проявляється в українському перекладі, де „розуміння" означає сам акт, доконаний факт.

Прикладів подібної неточності у висловах Лодія ми могли б навести очевидно більше, але це не було нашою метою, тим більше що подібний факт не применшує вартості цілої книги. Не можна забувати, які засоби мав Лодій тоді під рукою, а також, що

літературна мова того часу не була настільки розвиненою, щоб передати усі тонкощі філософської термінології, а тому перекладач був вимушений користуватися „иногда простымъ выраженіемъ". Окрім хиб, які були продуктом обставин, слід визнати, що в цьому перекладі Лодія міститься матеріал, з яким має познайомитися кожен, хто хоче створювати чи виправляти україномовну філософську термінологію.

Філософ Масарик

Однією з найпомітніших постатей слов'янського світу XX ст. є без сумніву президент Чехословацької республіки Тома Масарик.* На нашу особливу увагу Масарик заслуговує не тільки як професор-педагог, який виховав на своїх ідеалах ціле покоління чеського громадянства, і не лише як політик, який спер питання чеської державності на тривкі основи внутрішньої сили, поставивши його у рамки європейської дипломатії, а насамперед як мислитель та представник поєднання чеської ментальності з усіма ознаками слов'янської психіки.

„Nemá-li život lidí myslících býti řetězem jednotlivých episod – a takového života člověk jen poněkud myslivější a opravdovější prostě nesnese – musí všecka práce myšlenková i praktická založena býti na jistém a pevném základě filosofickém. Buď si základ ten jakýkoli, ale každý, kdo skutečně myslí, jej má, míti jej musí". Якщо життя людини не є низкою випадкових явищ чи подій без внутрішнього, органічного зв'язку, то воно неодмінно спирається на філософському світогляді, на його філософії, яка відповідає здебільшого внутрішній структурі індивідуума, а відтак дає нам можливість познайомитися з її найглибшими таємницями. Яку саме філософію ми собі оберемо чи створимо залежить, за словами Фіхте, насамперед від нашої вдачі. Отже, якщо хочемо пізнати індивідуальність Масарика, його велич в історії слов'янства та людства, слід насамперед розглянути основні елементи його філософського світогляду.

Найперше, що привертає нашу увагу, це критичне відношення Масарика до сил розуму, відсутність у нього віри у всемогутність не лише загально-людського, але й індивідуального інтелекту, яка зумовлена неприйняттям абстрактного способу мислення. Масарик був переконаний, що людина це не лише розумна, але й вольова та відчуваюча істота, розумові функції якої не обмежуються самим лише інтелектом, а спираються також на релігію та мораль. Лише саме знання не може дати нам повного відображення дійсності, бо у ній залишаються порожні місця, які важко заповнити результатами наукових досліджень. Лише релігія дає нам, на думку Масарика, можливість вирішити усі таємниці буття. Релігія заповнює саме ті

---

* Перше видання *Студентський вісник*, Прага 1930, ст. 13 і наст.

порожні місця, які залишають після себе результати наукових досліджень. Масарик чітко підкреслює, що релігія це не пережиток, якого не потребує сучасна людина, а якраз навпаки – „суспільство неможливе без віри та вірування, яких ми потребуємо як повітря". „Wir brauchen Religion, wir brauchen Religiosität", — каже він на початку своєї наукової карєри. Ціла філософія Масарика полягає у прямуванні до правдивої релігії, яка „є центральною духовою силою в житті, прагненням нового життя, нових і вищих життєвих цінностей". Гармонійний розвиток людини вимагає не лише науки, мистецтва, літератури, філософії, політики, але й також релігії.

Будучи людиною сучасної доби, Масарик не хоче і не може заперечити абсолютного значення інтелектуальної праці, бо знання для нього є також великою силою, яка, однак, не може цілковито вдовольнити живу душу, а тому вимагає наявності іншого чинника – релігії. За допомогою цих двох факторів, які себе взаємодоповнюють, Масарик творить свій погляд на світ, який не можна вважати цілковито науковим, бо у ньому відіграють важливу роль також ірраціональні елементи, і який не є водночас абсолютно теологічним, бо його позбавлено усього того, що протиставляється науці. Це наукове пізнання доповнене у Масарика тими релігійними компонентами, які цінні для кожної віручої людини, а саме – вірою в одного особистого Бога та вірою в існування безсмертної душі.

У безпосередній залежності від зневіри у всемогучість розуму зростає роль та значення почуттів у житті людини. Перевага емоційних елементів над елементами раціональними є характерною рисою усіх слов'ян, почуття яких перебігають у швидкому темпі широку шкалу тонів: від найнижчих, дикої, майже елементарної ненависті, до найвищої, повної самовідречення любові. Залишаючись вірним цьому загально-слов'янському духові, Масарик витворює свій ідеал на християнській засаді любові, яка виступає з подібною силою також у російських слов'янофілів та польських месіаністів. „Люби ближнього, як самого себе", — проголошує він своїм однодумцям, однак не зовсім чітко каже, кого саме нам потрібно розуміти під цим поняттям ближнього. У першу чергу Масарик має на думці рідню, далі народ, а лише згодом ціле людство. Любов до людства, яка знайшла своє зовнішнє вираження в ідеалі гуманності, є характерною рисою не лише для Масарика, а також для цілого визвольного руху чехів. Любов має бути позитивною і активною. Декому здається, що він любить свій народ вже тому, що

ненавидить його ворогів. Така любов не заслуговує на назву справжньої любові, бо остання вимагає від нас звичайної дрібної праці, а не геройських вчинків, які не можуть бути відповідно використані за умов звичайного життя і вимагають для цього надзвичайних обставин.

На емоційних елементах, а головно на любові, базується комплекс філософських питань, на які звертають головну увагу слов'янські мислителі XIX ст. та який ми означуємо поняттям „месіанізм". Під месіанізмом слід розуміти насамперед віру в окреме і надзвичайно важливе посланництво обраного народу, який, уважаючи себе носієм нових ідей, має повести людство до кращого майбутнього. Єдиним мотивом, який визначає такий народ, має бути любов до ближнього і готовність приносити у випадку потреби найважчі жертви. Таким чином не почуття вищості, а любов до „слабшого брата" повинна бути основним тоном кожного месіанізму.

Яким би дивним це не виглядало на перший погляд, але саме Масарик був пов'язаний до деякої міри з месіанізмом. Таке твердження стане очевидним, якщо переглянемо його твори *Ян Гус* чи *Чеське питання*. Головна думка, на яку спирається месіанізм Масарика, це ідея гуманності, як зовнішний вираз любові до цілого світу. Тут Масарик звертається до ідей чеської реформації і до тих ідеалів, які жили в організаціях т. зв. „чеських братів". Він каже: „V Bratství projevila se česká přirozenost, česka člověckost. Bratství je posud nejčistším, narodním projevem české člověckosti, a ovšem i zbožnosti. Člověctví, humanita bratská, je projev člověka českého, je vrchol a centrum naší historie". Однак, ідеал гуманності, якому служить Масарик, розуміючи головні направляючі чеської традиції, немає виключно національного значення, оскільки чеський народ бере тут на себе роль провідника на шляху до кращого майбутнього цілого людства. „Obrodná práce, ne pouze theorie, znamená stálou a vytrvalou reformní práci pro lid český, všecek a stejně pro lidstvo všecko. Hus zemřel pro nás, ale také pro všecký ostatní: Česká idea, Bratrství, česká idea humanitní, toť vůdčí idea celému člověčenstvu; Hus také celým světem je ctěn, a Komenský stal se učitelem celého světa". Ця месіаністична ідея, думка про провідну роль, яка жила в чеському громадянстві XV і XVI ст., перетривала усякі лихоліття пізнішої доби і знайшла своє завершення у Масарика, живого символа державної незалежності чехів. Месіанізм Масарика, джерел якого потрібно шукати у його захопленні історичними традиціями та у його глибокій релігійності, вказує на спільну основу його

філософії, польського месіанізму та російського слов'янофільства. Хоча з іншого боку важко заперечити, що Масарик-учений думає іншими категоріями як Хомяков, Аксаков, Кіреєвський, Красіньскі та Словацкі.

Усвідомлення переваги чуттєвих елементів в житті людини та зневіра у всемогутність розуму пов'язуються у Масарика з нехіттю до абстрактного, відірваного від життя міркування та підштовхує його у бік питань релігійного, соціального, політичного характеру, а також у напрямок проблем етики та педагогіки. Усі праці Масарика характерні тим, що їхнім предметом є теми, які виростають з потреб дня і стоять в органічному зв'язку з тими питаннями, якими цікавиться слов'янська філософія. За винятком невеликого числа творів молодого Масарика, його зрілі праці свідчать про практичні тенденції думання. Не метафізичні спекуляції, не критика чистого розуму та філософія фікцій (*Als-Ob-Philosophie*), а „чеське чи соціальне питання" або "наша теперішня криза" дають Масарикові матеріал для філософічних спекуляцій. Він філософував лише у тому напрямку, в який його скеровувало життя, і відверто визнавав це наступними словами: „Že jsem nikdy nenapsal řádky, když jsem k tomu neměl silných podnětů životních". Власне у цьому безпосередньому відношенні до життя та його необхідних вимог полягає важливість та значення Масарика як чеського та слов'янського філософа, а також його глибокий вплив на сучасне йому чеське громадянство.

У тісному зв'язку з цим реальним характером філософії Масарика знаходиться його прагнення одразу практично втілити свої теоретичні міркування і таким чином досягти повної гармонії між теорією та практикою. Ця риса, вплив слов'янської вдачі, зближує Масарика з українським філософом Сковородою, наука якого була лише теоретичним обґрунтуванням обраного ним і послідовно сповідуваного життєвого ідеалу. Різниця між обома мислителями полягає лише у тому, що жили вони у різні часи. Два століття, які розмежовують ці великі індивідуальності, не могли залишитися без впливу на їхню діяльність. Утім, у Масарика бачимо так само як у Сковороди сталість характеру і силу волі, які кажуть йому йти послідовно до наміченої мети, невичерпну енергію у практичному втіленні власних думок і надзвичайну відвагу рішуче виступати не лише проти домінуючих чисельно сил ворога, але й проти традиційно уставлених пересудів власного громадянства. Усі ці риси зробили з Масарика не тільки найвизначнішого чеського мислителя, але й перетворили його на одного з найпомітніших духовних

провідників слов'янства.

У цьому короткому тексті я намагався звернути увагу насамперед на ті елементи світогляду Масарика, які пов'язують його з духовним життям цілого слов'янського світу. Зробив я це тому, бо дуже часто доводиться чути, що Масарик є мислителем західного, а точніше німецького типу, а відтак репрезентує раціоналістичний напрям, якому чужі усі ірраціональні елементи слов'янських, а головно східноєвропейських мислителів. Ці погляди наскрізь фальшиві. Хто познайомився з творчістю Масарика глибше і віднайшов основи його філософського світогляду, той без сумніву переконався, що наведені тут моменти мають ключове значення для визначення Масарикового думання. Безпосередній зв'язок його творчості з актуальними питаннями часу, залежність теоретичних міркувань від конкретної дійсності, перевага почуттів над розумом, елементів ірраціональних над раціональними, глибока релігійність та захоплення месіаністичними настроями – це риси, які вказують на безпосередню приналежність Масарика до духовного світу слов'ян.

Месіанізм
Вячеслава Липинського

Сьогоднішні збори Клубу Гетьманців у Берліні присвячені пам'яті його колишнього почесного голови Вячеслава Казимировича Липинського, який займає окреме місце серед визначних осіб, які залишили глибокий слід на сучасній українській дійсності, і значення яких для майбутнього цілої нації оцінять щойно наступні покоління.*

* * *

Одним з головних чинників вибраності Липинського є месіаністична ідея, яка займає в його духовому складі дуже поважне місце. Під месіанізмом розуміємо віру в окреме, надзвичайно важливе і лише провидінням визначене післанництво народу, який, вважаючи себе носієм нових ідей, має виконати в історії людства точно визначену роль.

Месіанізм як віра в окреме вище післанництво проявляється насамперед у народів, які довший час мали або ще й тепер мають свою державу, а також у народів, які втратили свою самостійність, але зберегли дух незалежності та бажання відродити втрачену державність. Месіанізм у народів останньої групи, набирає з одного боку морального забарвлення, а з другого – характеру героїзму, бо віра у вище призначення власного народу вважається національним обов'язком, а прямування до здійснення цієї остаточної мети – геройським вчинком. Це є власне ті цінності, які допомогли тимчасово поневоленим народам досягти повної незалежності, а одночасно давали їм моральну силу в роках нещастя та недолі триматися гордо і достойно, усвідомлюючи накинене долею призначення і зберігаючи власну гідність перед своїм ворогом.

Месіанізм, джерела якого безперечно містяться в релігійних почуттях та у пов'язаному з ними містицизмі, виступає упродовж історичного процесу в парі з державницькою ідеєю, яка додає йому бойової сили та можливості добре виявлятися

---

* Перше видання у збірнику *В. Липинський як ідеолог і політик*, Ужгород 1931.

назовню. Тому Липинський правильно звертає увагу українського читача, що „проявів месіанізму в історії маємо стільки, скільки було і є на світі державних націй".[1] Найстаршим ґрунтом, якому месіанізм завдячує своїм початком та ім'ям, є традиції народу Ізраїля, ціле буття і небуття якого побудоване на релігії і державна форма якого тісно зв'язана з релігійною ідеєю. Серед народів класичної старовини, греків і римлян, ці думки не могли знайти відповідного відгуку з тієї простої причини, що ці народи не цікавилися долею своїх сусідів варварів до тої міри, щоб проповідувати їм дорогу до кращого майбутнього, а зі зростом державної могутності занепадало значення богів старовини. Щойно християнська релігія з її сильно виробленим почуттям любові до ближнього була відповідним ґрунтом для розвитку месіаністичної ідеї в тому розумінні, що вибраний народ був не тільки готовий повести людство до більшої досконалості, але також мав добру волю на випадок потреби взяти на себе й найтяжчі жертви. Таким чином, месіанізм є формою любові до ближнього, перенесеної зі сфери індивідуальних взаємовідносин на великі маси народів. Отже, не почуття вищості, свідомість якогось виняткового становища, форма, яка стала внаслідок людської слабості до певної міри дійсністю протягом історичного процесу, а любов до слабшого, біднішого брата має бути основним тоном, провідною думкою кожного месіанізму.

Месіанізм знайшов сильну підтримку в романтизмі XIX ст., однак, теоретично базуючись на філософії Геґеля, поширився насамперед серед слов'ян, де поклав початок дуже стрімкому розвитку літературного життя і залишив у цьому середовищі свою силу досьогодні. Найглибше коріння ця духова течія пустила в творчості поляків і росіян, однак вона також чітко помітна у провідників чеського суспільства і то не лише в минулому, за часів реформації, але й також у нинішніх часах. „Початки нашого месіанізму ми постійно мали, коли намагалися стати реальною державною нацією. Отже, в князівській державі, яка дала початок ідеї ‚Святої Руси'. Потім в козаччині, в цьому, як вона себе називала – ‚племені Яфетовім', цих лицарях Хреста Святого, що себе вважали за авангард християнства у боротьбі з невірними. Врешті в часах відродження наш месіанізм зароджувався в ідеях Кирило-Методіївського братства!".[2] Зовнішнім виразом месіаністичних змагань у цьому гурті українських патріотів є

---

[1] Пор. *Листи до братів хліборобів*, Відень 1926, стор. 366
[2] *Там само.*

Книга битія українського народу, таємний ‚Закон Божий', написаний для пропаганди ідей братства і для з'ясування його ідеології. Окрім цього сліди месіаністичних настроїв можемо знайти в творчості Шевченка, який, будучи однією з наймаркантніших постатей братства, мусів брати активну участь у творенні його ідеології. Я не входжу тут в аналізу цих нечисленних продуктів українського месіанізму, хочу тільки назагал сказати, що мусимо ствердити засадничу різницю між українськими представниками цього руху і другими слов'янськими месіаністами. Тоді, коли у польських, російських і навіть чеських письменників бачимо самосвідомість, впевненість у власних силах і віру в здібність власного народу виявити людству нові правди, то в українських братчиків ці бадьорі тони зовсім замовкли, а їхнє місце зайняли головно чуттєві елементи, любов до брата, кволе та нещасне нарікання і безнадійний плач. Причини цього відмінного характеру месіаністичної творчості в українців є цілковитий занепад державницької ідеї та державницьких традицій в українському суспільстві XIX ст. Брак віри у власні сили, який ще сьогодні виявляється у пошуках за різними орієнтаціями, брак непохитної віри, що українська держава має бути, що український народ негірший за інші європейські народи, відсутність глибокого переконання, що й нам призначена долею визначна роль в процесі світових подій, ось причина того, що український месіанізм в XIX ст. був тільки відображенням чужих настроїв, які не знаходили в українській душі відповідного резонансу, а відтак не могли як слід розвинутися. „Український месіанізм пропав, - каже Липинський, - він затоптаний в болото тими, що не горіли вірою і не хотіли достойно і якомога найкраще виконати велику роль, яка судилася Україні на світі, а тільки спекулятивно оглядались за таким ‚потягом поступу і революції', який би підчепив при нагоді Україну і автоматично вивів її на поверхню життя, даючи її провідникам можливість, окрім рідних галушок вкушати ще й ‚плоди світової цівілізації'".[3]

* * *

[3] *Там само.*

Це не чистий випадок, а явище з глибокою основою, що саме історик-державник, творець державницької ідеології виступив з проповіддю ідеї месіанізму. Заслуга Липинського полягає власне у тому, що він абсолютно чітко висунув всупереч настроям українського громадянства та його національній традиції думку про післанництво України у світовій історії. Будучи глибоко переконаним у неминучості здвигнення української держави, Липинський приписує Україні світову історичну місію, яку їй дав до виконання серед інших держав і націй Великий Бог[4] і показує їй те місце, яке їй судилось зайняти серед сім'ї народів. Досконалий синтез Сходу і Заходу – це коротка формула, під якою він узагальнює українську месіаністичну ідею. „Від дня нашого народження на нашій землі відбувається перехрещування впливів Сходу і Заходу, двох відмінних культур, світоглядів, понять і цивілізацій; з поборюванням цих впливів під гаслами повного винищення одного або другого зв'язані всі періоди нашої руїни, а з їхнім гармонійним поєднанням – періоди нашого розквіту, нашого існування в якості окремої та глибоко індивідуальної нації. Реальним історичним досвідом Бог вказує нашій свідомості наш духовий шлях, якого не можна точно сформулювати в параграфах, але який кожен з нас може відчувати інстинктивно, йдучи по ньому з усією твердістю своєї віри".[5]

* * *

Я не збираюсь досліджувати, чи концепція Липинського про значення та роль України у світовому процесі відповідає науковим даним, мене цікавить насамперед той факт, що Липинський знову після довгих століть сформулював цю найвищу ціль, до якої мають бути звернені устремління усіх державницьких одиниць. Бо українська держава має існувати не для того, щоб вигідніше жилося її громадянам, а враховувати насамперед те, що перед нею стоїть велике завдання синтезу двох культур, двох цивілізацій, тобто об'єднання Сходу зі Заходом. Будучи істориком, Липинський намагається виявити сліди таких змагань в минулому України, але як соціолог він

---

[4] Пор. *Релігія і Церква в історії України*, Відень 1925, стор. 20.
[5] *Там само*, стор, 53-54.

утворює нову оригінальну українську конструкцію, навіяну цим самим духом. Співпраця спольщеної шляхти та зросійщеного поміщицтва в межах української держави – це лише одна з кількох зовнішніх причин цієї загальної орієнтації на Схід і Захід. Але щоб ця зросійщена і сполонізована верства повернулася у лоно давньої, однак забутої вже батьківщини, щоб вже навіть поляки і росіяни вірно служили державі, на території якої вони живуть, то ця держава повинна мати моральні цінності, якусь притягаючу силу. І ось цю притягаючу силу Липинський дав українській нації і майбутній українській державі у формі месіаністичної ідеї, охоплюючої такі високі завдання, що навіть наші, під деяким оглядом щасливіші сусіди, тобто польська чи московська держава, їх не можуть виконати. Маючи в своїй нації Схід і Захід, одну і другу Церкву, один та другий історичний напрям, ми повинні, якщо хочемо бути нацією, постійно гармонізувати у собі ці два напрями під гаслом єдності та індивідуальності. Без такої гармонізації, ми гинемо як нація, підпадаємо не через чужу зброю, а через власний внутрішній розклад під впливи східної Москви чи західної Польщі. Гинемо, покарані за невиконування того завдання, яке дане лише нам, бо ці дві душі наших сусідів не можуть виконати його через свою східно-православну та західно-католицьку ексклюзивність.

Суть цієї месіаністичної ідеї полягає в тому, що провідна верства, а за нею ціла нація, вважають себе покликаними тими вищими силами, в які вірять, до виконання наказів цих сил. Сповнення цього завдання є честю, для якої варто принести будь-яку жертву. Месіаністична ідея, яка зв'язана з містицизмом віри, є таким чином основою „здатності до жертв, яких вимагає здійснення кожної поважної політичної акції". „Політичними творцями,- каже Липинський,- можуть бути тільки ті, які жертвують собою за те правдиве, добре, законне, необхідне, в яке вони усією душею вірять. Бо за дійсну жертву, потрібну для творчості, не може нагородити ні монарх, ні ‚народне визнання', вона не оцінюється ні похвалами, ні зисками. Вона знаходить своє оправдання і свою внутрішню радість тільки в глибокій вірі. Тільки вірою можна перемогти втому від жертв і тільки з віри можна черпати енергію для нових жертв. Тільки віра рятує від гіркого несмаку, рятує від повної нездатності до подальшого зусилля, яке є завжди наслідком безвір'я і почуття безцільності та непотрібності".[6] І цю віру в самого себе, у власну гідність і

[6] *Листи до братів хліборобів*, стор. 364.

внутрішню цінність нації, віру як основу справжнього патріотизму, дав українському народові відновлювач давнього державного месіанізму – Вячеслав Казимирович Липинський.

Бібліографія

В. Липинський, *Релігія і Церква в історії України*, Відень 1925.
-, *Листи до братів хліборобів*, Відень 1926.

Хрістіян Вольф
та його школа в Україні

Хрістіян Вольф, відомий філософ і математик (1679—1754), є у XVIII ст. найвизначнішою фігурою наукового світу не лише Німеччини, але й цілої Європи.* Головне його заняття полягало не у творчій праці на полі філософії, а в „онімеченні", тобто переказі німецькою мовою результатів філософського мислення Ляйбніца з врахуванням при цьому дуалістичної науки Декарта і методу Спінози. Таким чином виникла універсальна система, яка мала перевершити, на думку самого автора, систему Ляйбніца своїми оригінальними та глибокими думками. Лише виходячи з цієї точки зору, можемо зрозуміти обурення Вольфа, коли один з його найкращих учнів Г. Б. Більфінгер (1693—1750) уперше вжив термін „Philosophia Leibnitio-Wolfiana".[1] Насправді, нова система відзначається лише розтягліcтю думок і деякою поверхневістю. Щодо оригінальності, то вона знаходиться далеко позаду за тими конструкціями, на які сама спирається. Ми зовсім не маємо на увазі безпідставно применшувати заслуги Вольфа, цього великого вчителя Німеччини (*praeceptor Germaniae*), який в німецькому народі викликав нахил до систематичності й ґрунтовності, але все ж таки мусимо ствердити, що його наука була насправді філософією пересічної людини, яка хоче бачити перед собою небагатий матеріал, доступний її інтелектуальним силам й представлений у зрозумілій системі з потрібною ясністю, щоб, спираючись на неї, визнати все інше безвартісним. Система Вольфа була твором дуже доброго педагога, який з педагогічних мотивів хотів підпорядкувати цілий світ декільком формам, які сам придумав.[2]

Ці моменти спричинилися великою мірою до поширення філософії Вольфа у цілому цивілізованому світі і унеможливили на довгі роки конкуренцію якої-небудь іншої системи. Вольфіанська філософія знайшла не лише пильних читачів, прихильників і навіть завзятих оборонців серед німців різних політичних та релігійних поглядів, але й також натрапила на відповідний для себе ґрунт майже у всіх народів Європи –

---

* Перше видання в *Записках ЧСВВ*, Жовква 1934.

[1] Bilfinger, Georg Bernhard, *Dilucidationes philosophie*, Ляйпціґ 1725.

[2] Windelband, W., *Geschichte der neueren Philosophie*, Берлін 1922, I том, ст. 529.

французів, англійців, італійців, голандців, данців та швайцарців. Навіть у Туреччині, яка в ті часи доволі обережно ставилася до нових духових течій Європи, філософія Вольфа звернула на себе увагу численних інтеліґентних кіл. Тому не дивно, що й культурні центри слов'янського Сходу не могли залишатися неприступними для цього загального захоплення: вольфіанізм офіційно запроваджують у школах, він поширюється і дає позитивні результати, хоча не всюди й не в однаковій мірі.

Листування Хрістіяна Вольфа (1719—1753), опубліковане у 1860 р. Петербурзькою Академією Наук, дає нам можливість краще зрозуміти картину взаємин між Петром Великим і, тоді вже славним німецьким філософом і ученим, Вольфом. Немає сумніву, що цей факт мав для історії культури Московщини першорядне значення хоч б тому, що Вольф виступав посередником у відборі німецьких учених, які мали виїхати в Росію, а окрім цього зайнявся вихованням молодого Ломоносова, який тоді студіював у Марбурзі.

Сам Вольф не бажав перенести своєї діяльності до Росії, незважаючи на те, що Петро Великий і Катерина I робили йому в цьому напрямі дуже цікаві пропозиції[3] і навіть пропонували місце президента новозаснованої Академії Наук у Петербурзі. Вольф не відважився на цей крок і не залишив свою діяльність в університетах Галлє та Марбурґу, щоб переселитися на чужий для нього ґрунт у північній Європі. Серед мотивів, які у великій мірі примусили Вольфа ставитися з упередженням до будь-яких, навіть найпривабливіших пропозицій з Росії, був також страх, що він дуже скоро потрапить на московському ґрунті у такий самий конфлікт із церковною ієрархією, який він мав у Прусії. Щоправда, російський агент за кордоном, Шумахер, запевняє його у листі, датованому 1724 р., що про таку можливість не треба навіть думати хоч б тому, що саме духовенство засвідчило перед царем свою згоду на запрошення Вольфа. Крім цього, на думку Шумахера, це побоювання ще й тому не має ніякого підґрунтя, бо про Вольфа дуже схвально висловлювався Теофан Прокопович, який вітав його можливе переселення до Петербургу.

---

[3] Див. Ludovici, Carl Günther, *Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Wolffschen* Philosophie, Ляйпціґ 1737. Том I, 10, ст. 339-340; том II, ст. 114, 119; том III, ст. 317-326; Kluge, Friedrich Wilhelm, *Christian Wolff, der Philosoph, ein biographisches Denkmal*, Бреслау 1841, ст. 10, 15, 17; *Neue Zeitung von gelehrten Sachen*, Ляйпціґ 1726, 1734; *Hamburgische Berichte von gelehrten Sachen*, Гамбурґ 1734, 1735.

У цьому контексті хочемо звернути увагу на з'язок, який існував між великим німецьким мислителем Ляйбніцом і другим визначним українцем, котрий також працював не для добра власної батьківщини, Стефаном Яворським. У своєму листі до царя Петра I від 12 грудня 1712 р., Ляйбніц повідомляє про найважливіші події політичного життя при віденському дворі і додає, що одночасно передає через Брюса листа до рязанського єпископа Стефана Яворського, в якому радить видати для поширення та поглиблення християнства Десять Заповідей, Отче Наш і Вірую на мовах тих чужинців, які живуть у Росії, або випустити для кожного народу невеликий лексикон його рідної мови.[4]

Вольф, щоправда, залишився в Німеччині, однак його школа була широко представлена в Росії його учнями. Між членами новозаснованої Академії Наук у Петербурзі зустрічаємо таких відомих Вольфіянців: Christianus Martini, Professor Philosophiae Rationalis et Metaphysicae, praecepta tradet secundum Institutiones Philosophiae Wolfianae, opera Thümmingii in usus academicos adornatas, Georg Bernhard Bilfinger, Physicae Experimentalis et Physicae Professor, Christoph Friedrich Majer, Matheseos Professor Extraordinarius. Іншими членами Академії були Christian Friedrich Groß, Philosophiae Moralis Professor Extraordinarius, Daniel Bernoulli, професор фізіології, Nicolaus Bernoulli, професор математики і Jacobus Hermanus, Matheseos Professor primarius, для реторики Johannes Petrus Kohl, для права Johannes Simon Beckerstein, для хімії Michael Burger, для природознавства Johannes Christianus Buxbaum.[5] Як бачимо, між членами Академії нема ні одного російського прізвища. 7 січня 1713 року, між дев'ятою й одинадцятою годинами ранку, відбулося перше урочисте та публічне засідання, на якому за загальноприйнятою академічною традицією один з професорів мав виголосити вступну промову. Професор Більфінгер говорив про мету, обов'язки та користь Академії Наук, а професор Коль представив у латинській мові програму, яку перекладач Академії Ільїнський перекладав на російську мову, і яка пізніше вийшла друком обома мовами.

Хрістіяна Вольфа, якого не було на святі, заступали такі його визначні прихильники, як Мартіні, Маєр та Більфінгер. Без будь-якого перебільшення можна сказати, що система Вольфа

---

[4] *Там же*, I 29.

[5] *Neue Zeitungen und gelehrten Sachen*, Ляйпціґ 1726, 177 і. д.

була першою філософською системою, яка стала предметом вивчення на Московщині. Серед поширених філософських підручників, які вживали студенти Московщини, можна назвати: *Institutiones philosophiae Wolfianae utriusque contemplativae et activae usibus academicis accomodatae* Йогана Гайнріха Вінклєра (Ляйпціґ, 1735), *Philosophia definitiva, hoc est definitiones philosophicae ex systemate celeberr. Wolfii in unum collectae succinctis observationibus exemplisque perspicuis illustratae ac a nonnullis exceptionibus vindicatae* Фрідріха Хрістіяна Баумайстера (Віттемберґ, 1735), *Institutiones philosophiae Wolfianae in usus academicos adornatae* Людвіга Филипа Тіммінга (Ляйпціґ, 1725) та ін. Деякі з них було перекладено на російську мову, а Баумайстера видано 1777 р. у Москві латинською мовою.

Виходячи з того факту, що філософію Вольфа підтримували усі вирішальні чинники, як царський уряд, так і духовенство, можна було сподіватися, що в Росії прокинеться зацікавлення до філософії і сформується нове покоління, яке зможе і схоче з більшою інтенсивністю зайнятися філософськими студіями. Насправді, положення на цьому полі інтелектуальної праці людини формується на Московщині трохи інакше. Ґустав Шпет, автор першої більшої історії російської філософії, перший том якої вийшов у Петрограді 1922 р., нарікає, що, наприклад, Московська Академія у XVIII ст. не може похвалитися ніякими надзвичайними успіхами з обсягу філософії. Про розвиток науки не може бути й мови, якщо навчання стояло на дуже низькому рівні і студентський матеріал не був цілком відповідним. За цілий час свого існування і аж до свого перетворення у Троїцьку Лавру, Академія не породила ні одного творчого духа на полі філософії.[6]

Зовсім інакше проходив розвиток філософії в Україні. Хоча і тут рівень філософської освіти не доходив із зрозумілих причин до такої висоти як в середній чи західній Європі і творча праця на полі філософії не може похвалитися якимись визначними представниками, можна усе-таки ствердити, що Академія в Острозі, братські школи у Львові, Луцьку та Перемишлі, а в першу чергу Києво-Могилянська Академія мали неабиякий вплив на розвиток філософської думки в Україні. Першим найвизначнішим слов'янським філософом Східної Європи був українець Григорій Сковорода.

---

[6] Шпет, Густав, *Очерк развития русской философии.* Петроград 1922, том I, ст, 51.

Поширення вольфіанської філософії в Україні треба приписати не ініціативі царя, яка виявлялася у запрошеннях німецьких учених, переважно вольфіанців, але головно цій духовій рухливості та динаміці, яка, шукаючи за новими духовими імпульсами, мимоволі скеровувалася на Захід. Конкретним прикладом цієї незаспокоєної туги за вищим знанням та всебічною освітою є для нас син простої козацької родини, вище згаданий філософ Сковорода, який після закінчення Київської Академії вживає всіх заходів, щоб дістатися на Захід. Немаючи іншої можливості, він помандрував як церковний співак російського посольства до Братислави (тоді Пресбурґ), Відня та Мюнхену. Декотрі біографи радо збільшують радіус його подорожей аж до Кеніґсберґу, осідку Канта, але такій гіпотезі й досі бракує вичерпних аргументів.

У своїй розвідці про поширення вольфіанської системи в Україні ми обмежуємося головно двома останніми центрами української землі, а саме Львовом та Києвом, які в тяжкій праці культурного піднесення Сходу взаємно чергувалися та доповнювали один одного.[7] Однак у Львові вплив вольфіанської філософії стає помітний щойно тоді, коли Галичина потрапила після першого поділу Польщі під владу Австрії і під вплив католицьких університетів Відня і Ґрацу, в яких Вольф панував повністю і беззастережно. Зовсім інакше виглядає справа з лідерством його системи в Київській Академії, де у першій половині XVIII ст. старі підручники з філософії були спонтанно та без будь-яких вказівок згори замінені підручниками Баумайстера, одного з найвизначніших учнів Вольфа. Та перш аніж звернемося до цього основного питання нашої праці, хочу охарактеризувати зовсім коротко становище Київської Академії в духовому житті східного слов'янства, а також окреслити в кількох словах методи і обсяг тамошнього філософського навчання.

Київська Академія завдячує свої становище і значення в культурному житті східніх слов'ян насамперед ініціативі та жертовній діяльності київського митрополита Петра Могили. Син православного молдавського воєводи, Могила, який був вихований у католицьких школах єзуїтів і зв'язаний родинними зв'язками з польськими магнатськими родами, захоплювався все своє життя західною культурою і духом католицької Церкви. Ця

---

[7] Meyer, Karl H., „Die Ukraine in der polnischen Romantik", *Beiträge zur Ukrainekunde*, Ukrainisches Wissenschaftliches Institut in Berlin, Bd. 1.

остання була його ідеалом, який він обрав за взірець при реорганізації православної Церкви.

Незважаючи на свою недвозначну орієнтацію на Захід і Рим, Могила залишився у догмах цілковито вірним православній Церкві. В цей спосіб він створив конкретний приклад синтезу двох напрямків, двох світів – західного і східного. Цим духом примирення і взаєморозуміння дихала організована Могилою у Києві, висока школа, значення якої для культурної емансипації Сходу ясне хоча б тому, що в ній здобувало освіту і знання не лише поважне число українців усіх станів, але й також велике число чужинців, насамперед православних слов'ян. Так, з понад 1000 студентів, записаних 1736 р. в Академії, було 128 чужинців, число яких зменшилося 1737 р. до 122 осіб.

Час студій у Могилянській Академії, яка була зорганізована на зразок єзуїтських шкіл, охоплював спочатку п'ять, а згодом шість класів: аналогію, інфіму, граматику, синтаксу, поетику й риторику; пізніше до цих предметів долучили також філософію й богословію. Те, чого навчали у поодиноких класах, можна встановити на основі інструкції, яка збереглася до наших днів, або з підручників, які тоді вживали. Утім, тут нас цікавить у першу чергу навчання філософських наук – логіки, фізики та метафізики, яким присвячувалося багато уваги як це видно з письмових викладів тодішніх професорів.

Коли ставимо питання про характер, який носило навчання у Київській Академії, то можна ствердити, що висхідну точку кожного підручника з філософії утворювала без сумніву, арістотелівська система не тільки у первісному вигляді, але й також в опрацюванні її численних коментаторів, праці яких служили основою філософського навчання упродовж цілого європейського середньовіччя. В дусі тих підручників у Києві розуміли під філософією пізнання божественних і людських речей, якими вони є, і якими вони мусять бути відповідно до своїх принципів. Завдання філософії полягало у розкритті суті та першопричин цих речей: *Philosophia – rerum cognitio, ut sunt res omnes, ut esse suum suis causis debent; scientia humanarum et divinarum rerum.* Під res (річ) розумілося те, що доступне людському розумові: *„omnia, quae humano intellectu sciri possunt".*[8] Філософію ділили на раціональну філософію, ціль якої полягала в керуванні функціями розсудку (*regere*), на моральну філософію, яка означувала функції хотіння (*voluntatis actiones, hoc est mores*

[8] *Там же.*

institutere), і на філософію природи, яка досліджувала всі інші природні явища. Ця остання охоплювала фізику (*corpoream naturam*), математику з означенням відносин величин у природі (*magnitudines*) та метафізику, яка давала пояснення про Бога та янголів, отже про речі понадсмислові, а тому називалася природною богословією. Раціональна філософія складалася з малої логіки або діалектики та з великої або властивої логіки. Діалектика чи *logica minor* називалася також *porta ad reliquas scientias, introductio in totam philosbphiam, fax rationalis... ad philosophiam praelucens, mentis lucerna etc. Logica maior* або логіка у звичайному значенні слова, займалася функціями розсудку, лише докладніше ніж діалектика.[9]

Вже це коротке представлення завдань та поділу філософії дає нам змогу зробити висновки про характер філософського навчання в Київській Академії. Докладніший образ методу навчання отримаємо на підставі зіставлення тих підручників, якими користувалися в київській школі. Серед них знаходимо, наприклад, філософський курс Поповського *Universa philosophia commentanis scholasticis illustrata, doctrinam peripateticam complectens in genuo auditori Roxolano exposita 1699. Finita est ultima lectio metaphysices anno 1702, Julio 27-mo publice multo cum plausu*, один примірник якого знаходиться у бібліотеці Софійського собору в Києві (№ 366), а другий у бібліотеці Київської Духовної Академії (О. 4. 6), а також курс Михайла Козачинського *Organum Aristotelis seu aurea scientiarum clavis ad universalem rationalis philosophiae portam A(nno) 1702 octobris die 23 a reverendo patre Christophoro Czarnucki illustratum... Cursus philosophicus doctrinam Aristotelis Stagiritae ea methodo, qua traditur in scholis complectens; inchoatus sub R. P. Hilarione Jaroszewicki in Collegio Kijovo-Mohilaeano anno argumentati servi Dei hominis 1704 die 8 septembris... Cursus philosophicus entis naturalis per quaestiones philosophicas ad sequens consuetumque biennii tempus juxta usum in scholis Peripatheticorum praeceptum ingenuo auditori Roxolano in alma ac orthodoxa Academia Mohylo-Zaborowsciana... expositus et explicatus... inchoatus Kijoviae sub reverendissimo patre Michaele Kozaczynskyj anno 1739*. Ще одна праця, а саме курс Юрія Кониського, людини, яка згодом

[9] Чи і які подібности або радше різниці заходили між цими поясненнями фільософії і тими, що їх дають католицькі школи, пор. Й. Скрутень, „Фільософічна система католицьких шкіл", *Поступ*, річник IV, число 165.

спричинилася до запровадження вольфіанської філософії в Києві, носила арістотелівсько-схоластичний характер, який виявлявся уже в самому заголовку праці *Philosophia peripathetica juxta numerum quatuor facultatum quadripartita, continens in se logicam, physicam, metaphysicam et ethicam tractata, tradita ad mentem principis philosophorum Aristotelis Kijoviae in alma et orthodoxa Academia Mohylo-Zaborowsciana Professore Reverendissimo Patre Georgio Koniski Academiae Kijoviensis praefecto annis 1747 et 1748.*[10]

Всі курси, яких за свідченням Н. Петрова було дуже багато, мало відрізняються між собою, оскільки наслідують ті самі єзуїтсько-польські підручники. Академія думала, що з огляду на конкуренцію польських шкіл, організованих єзуїтами, де всесильно панував Арістотель, вона мусить твердо дотримуватися тих самих засад та давати українській молоді таку саму духову поживу, щоб привернути її до себе. Однак з часом в Академії закорінилося усвідомлення недостатності цих методів і засад, хоча це й незавжди виявлялося назовні. До відвертих ворогів цього єзуїтсько-польського методу належав Теофан Прокопович, який познайомився під час своїх закордонних студій з досягненнями новішої філософії і вказав у своєму курсі філософії нові шляхи для математики та геометрії. Він радив своїм співпрацівникам в Академії не дотримуватися старих, традиційних взірців, а виконувати самостійну наукову працю, яка дасть змогу вишколити солідних вчених та добрих фахівців. Декотрі колеги Прокоповича прислухалися до його слів, однак не спричинили кардинального перевороту у філософській науці, бо їхні добрі наміри зустрілися з різноманітними перешкодами. До таких перешкод належали насамперед: матеріальна скрута, яка не дозволяла київським ученим займатися лише наукою; мала або нереальна можливість потрапити закордон; складність отримування у Києві нових філософських публікацій з Європи.

Утім, незважаючи на ці несприятливі обставини, також в Київській Академії дійшло у середині XVIII ст. до дуже значного перевороту в ділянці філософії.

Останнім представником старого методу навчання був безперечно Юрій Кониський, який, однак, у своїх зрілих роках став провідним поширювачем нових ідей. Він рішуче підтримував думку, що дотеперішні арістотелівські підручники потрібно замінити підручником Баумайстера. Як же тоді дійшло до цього

---

[10] Вишневський, Д., *Op. cit.*, ст. 189.

радикального на ті часи кроку? Чи взагалі можливо, щоб подібна „революція" готувалася задовго до свого проведення і нічим не виявлялася назовні? Коли Юрій Кониський був призначений єпископом Могилевським, на ректора Академії намічено Манасію Максимовича, а на префекта Давида Нащинського. Після закінчення своїх студій в Польщі та Саксонії, новий префект дійшов до переконання, що арістотелівська філософія втратила у своїй схоластичній формі давнє значення, і тому він постановив замінити її новою. На підставі існуючих і відомих нам документів можемо встановити, що до середини XVIII ст. Арістотель належав у Київській Академії до взірцевих філософів. Перші відхилення від системи Арістотеля знаходимо вже у Теофана Прокоповича та Михайла Козачинського. Останній, однак, ще вповні не відважився порвати з дотеперішним напрямом, хоч сам чітко бачив неповноту і недоліки вживаного методу. Першим, хто запропонував протекторові Академії, київському митрополитові Тимофію Щербацькому взяти за основу філософського навчання підручник Баумайстера *Elementa philosophiae recentioris* був Д. Нащинський. Зробив він це просто тому, що філософія Вольфа давно вже зайняла своє домінуюче становище у цілій Європі. Не бажаючи приймати на власну відповідальність рішення в цій справі, митрополит Щербацький звертається з проханням про пораду до Конисського, який ще перебував у Києві. Хоч у своїх давніших викладах філософії Кониський дотримувався старої схеми, у своїй письмовій відповіді митрополитові він вітає крок Нащинського ось якими словами: „Вчення Баумайстера може принести лише користь студіюючій молоді, бо все у ньому подано ясно та зв'язно. Його логіка є вільна від нісенітниць схоластики. Метафізика дає міцну підвалину всім іншим наукам. Етика провадить людину до самопізнання та усвідомлення своїх обов'язків". Брак фізики в системі Баумайстера, Кониський радить замінити відповідними місцями з Вінклєра або з інших підручників, які також побудовані на принципах Вольфа та Баумайстера.

Філософія Баумайстера принесла також великі вигоди самим викладачам філософії в Київській Академії, бо вони могли ввести його науку в основу своїх викладів і робили це загально без колишнього зіставлення поодиноких частин філософічних курсів з різних арістотелівських підручників. Тут базується перша причина того захоплення, з яким самі учителі прийняли це оновлення філософського навчання в Академії. Архітектонічна краса, ясність викладу, загальна зрозумілість і гнучкість були головними

причинами, які спричинилися до поширення і популярності Баумайстера не лише в Україні, але й у цілій Європі.

Як цю філософію використовували в Київській Академії, можна встановити на основі звіту викладача філософії Самуїла Мислявського. Він чітко підкреслює, що він і його колеги будуть викладати вчення відомого Баумайстера з усіма його вступами, пролеґоменами та складовими частинами, при чому не лише кожне речення і кожний термін матимуть свої пояснення, але й також різні інтерпретації сумнівних місць. Далі Мислявський зазначає, що ті проблеми, яких нема у книжці Баумайстера, але які є корисні і потрібні для студіюючих, розглядатимуться на основі творів визначних учених нового часу.[11]

Тут натрапляємо також в доступних нам актах на інформацію про нових філософів, але питання, кого саме маємо під цим розуміти, залишається відкритим. Можемо, однак, припустити, що в Києві були також відомі й новіші філософські твори європейських літератур, написані зрозумілою учителям і студентам Академії латинською мовою. Ця гіпотеза виглядає цілком правдоподібною, бо представники тогочасного прикладного мистецтва добре знали тогочасну французьку продукцію, а українська музика спиралася виразно на італійські зразки. Виникає здогад, що тільки офіційні оголошення викладів і письмові курси філософії носили схоластичний арістотелівський характер, тоді як під час усних лекцій була можливість висувати і обговорювати нові ідеї, які, мабуть, знаходили відгук у слухачів. Непрямий аргумент на користь нашого твердження знаходимо в листі Нащинського, де він не лише вірить у перевагу Баумайстера над Пурхоцієм, але й має намір довести цю перевагу. Пурхоцій, однак, не був прихильником схоластики Арістотеля, а належав радше до картезіанців. Отже, коли Пурхоцій займав в Академії напівофіційне становище і його потрібно було усунути, щоб зробити місце для Баумайстера, то можна припустити, що й вчитель Пурхоція Декарт, а також інші модерні філософи XVII і XVIII ст. неофіційно панували в київських умах. Чому їх не називали офіційно, а навпаки замовчували їх імена, причин цього потрібно, мабуть, шукати в міркуваннях релігійного характеру, які відігравали тоді у Київській Академії першочергову роль. Баумайстер абсолютно не торкався ані католицької, ані протестантської чи православної богословій і це

[11] Рукописи бібліотеки Київо-Софійської, Nr. 178, ст. 224.

було однією з найважливіших причин неабиякого поширення його творів.

Значно пізніше, наприкінці XVIII ст., вплив вольфіанської філософії став помітний у другому важливому культурному центрові українських земель, яким був Львів. Коли Йосиф II заснував тут у 1784 р. університет, то виникла потреба створити установу для плекання філософії в українській мові. Так повстав *Collegium Ruthenum*, завдання якого полягало у відповідній підготовці кандидатів на теологічний (богословський) факультет. Першим професором заснованого у 1787 р. *Collegium Ruthenum* став Петро Лодій, українець з Закарпаття, який спирався у своїх філософських викладах на підручник Баумайстера *Elementa philosophiae recentioris*, бо такими були приписи Міністерства освіти Австрії. Оскільки його студенти не мали українського підручника з філософії, Лодій видав 1790 р. у Львові переклад згаданої книги *Elementa philosophiae*, щоб полегшити українській молоді її філософські студії. Утім, він переклав не всю книжку, а лише її другу частину *Philosophiae Moralis Institutiones, Ethicam et Politicam complexae*. Той факт, що Лодій цікавився практичною філософією і не звернув уваги на першу частину *Prolegomena de Philosophia eiusque Partibus, Logica et Metaphysica*, можна пояснити тим, що термінологію практичної філософії було набагато простіше взяти зі звичайної щоденної мови, а відтак цей переклад не завдав перекладачеві тих труднощів, які б у нього виникли при перекладі теоретичної філософії.

Петро Лодій навчав у *Collegium Ruthenum* також чисту і прикладну математику за підручниками *Anfangsgründe der angewandten Mathematik* Кестнера та *Mathesis Wolfiana* Вольфа. Доба викладання Лодія у Львові була хронологічно досить обмежена, бо у 1812 р. він перебирає катедру метафізики, логіки та етики у Ягелонському університеті в Кракові, а через рік переїздить до Петербурга. Однак, під час свого перебування в Росії Лодій залишається вірним прибічником Вольфа та його учнів Баумайстера і Мартінія, незважаючи на те, що він був також добре знайомий з філософією Канта. У своєму підручнику з логіки, виданому в Петербурзі 1815 р., Лодій присвячує філософії Канта багато розділів, але не підпадає під вплив кеніґсберґського мислителя. Будучи вірним прихильником Вольфа, він намагається злегка критикувати Канта в параграфах 47, 48, 67, 69 та 176. Традиції Львівської школи, репрезентовані також вольфіанцем Бітом Врехою, виявилися набагато сильнішими за критичну філософію, поширену у цілій Європі.

Після від'їзду Лодія зі Львова навчання філософії у *Collegium Ruthenum* перебрав Іван Лаврівський (1802—1803), який наслідував приклад Лодія і визнавав авторитет Вольфа та його учнів.

Однак, професори філософії *Collegium Ruthenum* не були одинокими поширювачами вольфіанства на землях Західної України. Це робили також Духовні семінарії у Львові та Перемишлі, які ще задовго перед *Collegium Ruthenum* перебрали підготовку українських духовників, навчаючи їх упродовж двох років логіки, етики та метафізики Вольфа. Підручники, які вживалися у згаданих семінаріях, а саме *Institutiones logicae* (Відень, 1760), *Institutiories metaphysicae partes quattuor* (Відень, 1769) та *Grundsätze der Logik* (Авсбурґ, 1777), були написані єзуїтом Сиґізмундом Шторхенав, професором Віденського університету, який теж належав до прихильників Вольфа.

Наукове дослідження та перевірка фактів, які можуть дати нам образ поширення сфери впливів філософії Хрістіяна Вольфа на землях Західної України, не роблять подальших труднощів. Уже маємо кілька вичерпних праць, які детально займаються цією темою. Дотичні архіви у Перемишлі та Львові, а також бібліотека Львівського університету є доступні для зацікавлених дослідників, тому остаточна оцінка цього матеріалу є питанням найближчого майбутнього.*

---

* Оригінал закінчується наступним параграфом: „Інакше виглядає справа з архівами Київської Академії. Збірки, які там зберігаються, є набагато багатшими, але одночасно менш впорядковані і розроблені, оскільки перед Першою світовою війною російський уряд нерадо дивився на піднесення особливих заслуг Київської Академії в науково-педагогічній ділянці, а сьогоднішні власники цих збірок не є зацікавлені у висвітленні таких відносин. Тому слід привітати ухвалу, яку одноголосно прийняв Другий Український Науковий Конгрес, який відбувався у Празі 19—23 березня 1932 р., і яка полягала у тому, щоб негайно приступити до публікації київських рукописів, філософських курсів, трактатів, диспутів тощо, щоб у такий спосіб виявити вирішальний вплив Київської Академії на духове обличчя слов'янського Сходу і встановити ті інтелектуальні чинники, які поширювали культуру через Львів та Київ на відсталу з того огляду Північ".

Бібліографія

Bilfinger, Georg Bernhard, *Dilucidationes philosophie*, Leipzig 1725.

Hamburgische Berichte von gelehrten Sachen, Hamburg 1734, 1735.

Kluge, Friedrich Wilhelm, *Christian Wolff, der Philosoph, ein biographisches Denkmal*, Breslau 1841.

Ludovici, Carl Günther, *Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Wolffschen* Philosophie, Leipzig 1737.

Meyer, Karl H., „Die Ukraine in der polnischen Romantik", *Beiträge zur Ukrainekunde*, Ukrainisches Wissenschaftliches Institut in Berlin, Bd. 1, Berlin 1931.

Neue Zeitung von gelehrten Sachen, Leipzig 1726, 1734.

Windelband, W., *Geschichte der neueren Philosophie*, Berlin 1922.

Й. Скрутень, „Фільософічна система католицьких шкіл", *Поступ*, річник IV, число 165.

Шпет, Густав, *Очерк развития русской философии.* Петроград 1922.

Чи можливі синтетичні судження *a priori*? До критики однієї проблеми теоретичної філософії Канта

Головним питанням,* на яке Кант звертає особливу увагу у своєму вступі до *Критики чистого розуму*, є питання: чи можливі синтетичні судження *a priori*?[1] Ця проблема не відіграє у подальших частинах твору майже ніякої ролі; ми можемо припустити, що Кант займався цим питанням уже раніше, а тепер тільки принагідно долучив його до *Критики*. Було б невеликою шкодою, якби Кант цілком залишив розпрацювання цієї теми, бо вона не лише не пояснює, а навпаки ускладнює інше, набагато складніше питання, а саме: чи можливе пізнання *a priori*? Чому філософ займався цим питанням, можна психологічно легко зрозуміти. Він хотів врятувати метафізику і намагався зробити це таким чином, щоб оперти її на твердих основах та обґрунтувати на кшталт найідеальнішої дисципліни щодо своєї тривалості та правдоподібності, тобто математики. „Математика дає нам блискучий приклад того, як далеко можемо просунути пізнання *a*

---

* Перше видання у серії Українського Історично-Філологічного Товариства у Празі, Прага 1937.

[1] *Kritik der reinen Vernunft*, herausgegeben von Kirchmann, II. Aufl., S. 61. Paulsen ist der Ansicht, daß der fundamentale Sinn der Kantischen Untersuchung wesentlich und zum Schaden alteriert worden sei durch die Hereinmischung des Unterschiedes von analytisch und synthetisch. Das echte Problem Kants sei es gewesen: Wie ist Erkenntnis von Gegenständen aus reiner Vernunft möglich? Er meint (166), nachdem Kant wieder zur Erkenntnis gekommen sei, dass es doch außer der Mathematik in der immanenten Metaphysik Erkenntnis von Gegenständen aus reiner Vernunft gebe, habe er die Frage der Möglichkeit gemeinsam für Mathematik und reine Naturwissenschaft gefasst und hätte eigentlich fragen sollen: Wie ist die Erkenntnis von Gegenständen aus reiner Vernunft (die in Mathematik und reiner Naturwissenschaft Wirklich sind) möglich? Statt dessen habe Kant, weil Hume die reale Gültikeit der Mathematik bestritt, die andere indifferente Frage gewählt, und die Frage laute nun: Sind diese synthetische Erkenntnisse *a priori* reale Erkenntnisse? Vgl. Friedrich Paulsen, *Kant, sein Leben und seine Lehre*, v. A.; Paul Riehl, „Dem philosophischen. Kritizismus", in *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie*, II. S. 495; Heinrich Ulrici, „Das Grundprinzip der Philosophie", in *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie*, II. S. 489.

priori незалежно від досвіду".[2] У чому, однак, полягає сила математики, яку логічну форму мають її твердження, важливості яких ніхто не в силі оспорювати? На початку п'ятого розділу своєї праці Кант дає категоричну відповідь — „Всі математичні судження є синтетичні".[3] Окрім цього вони є також *a priori*, у чому можна легко переконатися.

Якщо метафізика хоче набути слави добре обґрунтованої науки, якщо вона хоче набрати характеру аподиктичної певності, то повинна йти слідами математики, спираючись на синтетичних судженнях *a priori*. „Якщо вважатимемо метафізику за науку, яка досі обмежувалася лише спробами, хоча її необхідність зумовлена природою людського розуму, то вона має містити у собі синтетичне пізнання *a priori*". „Те, що метафізика й досі залишилася у такому мінливому стані непевності і протирічностей, пояснюється тим, що нікому раніше не спала на думку різниця між аналітичними та синтетичними судженнями. Майбутня доля метафізики тісно пов'язана з розв'язком цього завдання, а також залежить від задовільного доказу, що можливість, пояснення якої вона прагне знати, насправді не існує".[4] Інакше кажучи, питання про різницю між аналітичними та синтетичними судженнями, а також питання про можливість синтетичних суджень *a priori* має своє джерело у бажанні Канта вивести метафізику на чисту воду та як слід її обґрунтувати.

Перш, ніж приступимо до розгляду і критики цієї проблеми, хочемо коротко пояснити поняття *a priori* та *a posteriori* словами самого Канта. „Під пізнанням *a priori* слід розуміти пізнання, які отримуємо незалежно від будь-якого досвіду. Протилежними до них є пізнання емпіричні або такі, що можливі лише *a posteriori*, а значить за допомогою досвіду. Чистими пізнаннями *a priori*

---

[2] *Kritik*, op. cit., S. 52.

[3] *Kritik*, S. 57. Ibid. Vaihingers Kommentar zur Kritik, S. 253 ff.

[4] „In der Metaphysik, wenn man sie auch nur für eine bloss versuchte, dennoch aber durch die Natur der menschlichen Vernunft unentbehrliche Wissenschaft ansieht, sollen synthetische Erkenntnisse a priori enthalten sein". *Kritik*, S. 60. „Dass die Metaphysik bisher in einem so schwankenden Zustanden der Ungewissheit und Widersprüche geblieben ist, ist lediglich der Ursache zuzuschreiben, dass man sich diese Aufgabe und vielleicht sogar den Unterschied der analytischen und synthetischen Urteile nicht früher in Gedanken kommen liess. Auf der Auflösung dieser Aufgabe oder einem genugtuenden Beweise, dass die Möglichkeit, die sie erklärt, zu wissen verlangt, in der Tat gar nicht stattfinde, beruht nun das Stehen und Fallen der Metaphysik". *Kritik*, S. 61.

називаємо ті пізнання, які не мають ніякого емпіричного домішку. Наприклад, твердження – 'кожна зміна має свою причину' є твердженням *a priori*, але не чистим, бо зміна є поняттям, яке можемо отримати лише на основі досвіду".[5] „Необхідність і строга загальність це певні ознаки пізнання *a priori*, а тому їх не можна відокремити одну від одної".[6]

Приступимо тепер до головного пункту нашого розгляду, а саме до різниці між аналітичними та синтетичними судженнями. Якщо заглянемо до четвертого розділу вступу до *Критики*, то знайдемо там наступну формальну дефініцію згаданих суджень: У судженнях, в яких йдеться про відношення суб'єкта (підмету) до об'єкта (присудка), це відношення можливе в подвійний спосіб. Або присудок *B* належить підмету *A* як щось, що приховано міститься в понятті *A*, або поняття *B* лежить поза поняттям *A*, хоча і є з ним пов'язане. *B* у першому випадку називаємо аналітичним судженням,[7] а у другому - синтетичним.[8] В аналітичних судженнях відбувається поєднання двох понять на основі ідентичності, в синтетичних судженнях такої ідентичності нема. Перші з них називаємо пояснюючими судженнями, оскільки вони дають пояснення того змісту, який *implicite* замкнений в суб'єкті, а другі - поширюючими, бо вони насправді поширюють наше знання. Коли я кажу, що всі тіла мають розтяжність або є розтяжні, то я тут не подаю нових думок про підмет, про „тіла". В самому понятті матеріального тіла криється головна його ознака, а саме розтяжність. криється, як головна його ознака, його розтяжність. Це є приклад аналітичного судження, яке не дає нам нічого нового і не поширює нашого знання, а лише пояснює дане поняття, виявляючи його помітні ознаки. Протилежну ситуацію отримуємо, коли я кажу, що всі тіла є важкі або мають вагу. Тут я додаю до підмета щось нове, те, що в самому понятті тіла не мусить обов'язково міститися. Ми можемо собі уявити важкі,

---

[5] *Kritik*, S. 47.

[6] *Kritik*, S. 48.

[7] Стара схоластична формула: Quod in subiecto est implicite, in praedicato est explicite. Пор. у Канта: Beispiele für analytische Urteile: Der Kreis ist rund. Alles Bedingte setzt eine Bedingung voraus. Beispiele für synthetische Urteile: Die Luft ist elastisch. Die Tiere sterben.

[8] Пор.: Synthetisch: Das Prädikat B liegt ganz außer dem Begriff A, ob es zwar mit demselben in Verknüpfung steht. Es wird zu dem Begriff des Subjekts ein Prädikat hinzugetan, welches in jenem gar nicht gedacht war und durch keine Zergliederung desselben hätte können herausgezogen werden.

легкі, дуже легкі тіла і навіть тіла без ваги, оскільки можливі такі умови, в яких тіла цілковито втрачають свою вагу і висять у повітрі так, як тепер спочивають на землі. Однак, ми не можемо собі уявити тіла, які б не мали розтяжності чи розмірів. Це саме ті приклади, які Кант подає для закріплення різниці між синтетичними та аналітичними судженнями. Синтетичні судження є водночас досвідні судження, а отже, якщо ми хочемо поширити наше знання, то мусимо спертися на досвід, бо лише досвід може нам сказати щось нове. Ці судження мають тому об'єктивну важливість, бо вони відносяться до об'єктивної дійсності. Аналітичні судження мають лише логічну важливість і не мають ані найменшого відношення до дійсности, відзначаючись лише своєю зовнішньою логічною формою.

Різниця між аналітичними і синтетичними судженнями не є такою визначальною, основною, як це собі уявляв Кант. По-перше, всі аналітичні судження повстали колись із синтетичних, по-друге, сама різниця, що відрізняла обидва роди суджень, має не сталий, завжди однаковий характер, а більше плинний, мінливий характер.[9] ІЦо золото не підлягає майже ніяким хемічним впливам, що його специфічна вага становить 19,5, що його можна розклепати до надзвичайно тонких листків, товщина яких становитиме 0,00011 мм, що воно відзначається жовтою, т. зв. золотою барвою — всі ці судження є для непосвяченого з хімією синтетичними судженнями, які поширюють багатство його знання. Натомість для хіміка, всі ці прикмети так нерозривно пов'язані з терміном „золото", такі визначальні для поняття „золото", що для нього ті самі судження будуть мати аналітичний характер, вони йому нічого нового не дають, бо всі ті прикмети містяться у ньому *implicite*. Якщо б якомусь вченому вдалося винайти золото, отже зрозуміти конфігурацію атомів, електронів, молекул і т. ін., то він знав би не лише прикмети золота, але міг би також сказати, чому воно жовте і таке важке. Окрім цього, ми б також дізналися від нього, що воно неодмінно мусить бути саме таким, оскільки цього вимагає його внутрішня конструкція. Уже на основі цього бачимо, що різниця між синтетичними і аналітичними судженнями не є сталою, а залежить від освіти даної особистості, так що те саме судження може бути для одної людини аналітичним, а для іншої - синтетичним. Узагальнюючи, можемо сказати, що для творчого інтелекту й у межах його

[9] Пор. Friedrich Paulsen, *Kant*, 6. Aufl. S. 13 ff.

творчості не має синтетичних суджень, бо все тут має форму аналітичних суджень. Всезнання пов'язане тут з всесильністю.

Ця остання заувага переносить нас на поле математики, де людський інтелект виступає як творець і тому мав до діла з аналітичними судженнями у межах математики. Погляд Канта був тут цілком відмінний: математичні судження є наскрізь синтетичні. Візьмім для ілюстрації славний приклад Канта:

$$7 + 5 = 12.$$

Тут маємо, на думку Канта, три поняття: два з них, а саме 7 і 5 належать до підмета, 12 - це присудок. Тому що присудок, тобто поняття 12, не міститься ні в одному з понять підмета і навпаки, маємо тут до діла з синтетичним судженням. Окрім цього, це твердження є незалежне від досвіду, апріорне та аподиктично важливе, так що у цьому випадку, а саме в математиці, маємо приклад синтетичного судження *a priori*.

Але тут власне Кант помиляється. Його помилку можемо пояснити тією обставиною, що Кант занадто сліпо дотримується давньої термінології. Попри революційний характер своєї науки, Кант залишається страшним консерватором, якщо брати до уваги його техніку. А це некорисно відбивається на конструкції, структурі, самої *Критики*, яка вірно взята з давньої арістотелівської логіки, що помітно у висуненні таблиці категорій. Для нього 5, 7 і 12 - це поняття. В дійсності тут маємо ряд чисел, які ми самі вигадали та сконструювали (дециальна система), а знаки 7 і 5 означують місце, в якому ми затрималися йдучи уздовж цього чисельного ряду. Це чітко бачимо у всіх обчислювальних машинах, де завжди починаємо рахувати від одиниці (першого числа). Підмет 7 і 5 - це задача; 12 - це розв'язання, а кожна задача містить у собі розв'язання. І тут, в цім твердженні 7 + 5 = 12, не маємо на думці ані синтезу, ані аналізу понять, а лише два способи обрахування, які заміняють один одного без шкоди для цілості:

1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12
1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 1, 2, 3, 4, 5

Отже, у нижньому рядку ми починаємо рахувати знову від одиниці: покінчивши з першим числом, дістаємо друге число; або у верхньому рядку ми йдемо далі, не затримуючися і дістаємо нове число, що є сумою двох попередніх. Знак рівняння

посередині означає, що ми можемо заступити один спосіб рахування другим без зміни або шкоди для дійсного стану речей. Взагалі вся алгебра складається з аналогічних операцій, причому ми завжди вибираємо найкорисніший і найвигідніший для нас метод і ставимо його на місце іншого. Знаємо, що множення - це скорочене додавання, ділення - скорочене віднімання, підношення до ступеня - це скорочене множення, а далі скорочене додавання і т. ін. Ми сконструювали одну числову систему (у нашому випадку дециальну), ми витворили на основі цієї системи різні операції, а тепер підставляємо при обчислюваннях одну операцію замість другої без найменшого примушування. Замість множення я можу вживати додавання (примітивні особи так насправді роблять) і дійду до тих самих правильних результатів тільки з більшою затратою часу. Я навіть не мушу притримуватися дециальної системи, з таким самим правом я можу витворити іншу систему чисел, яка приведе мене до тих самих результатів. Такою є ситуація в арифметиці. В геометрії маємо те ж саме, тільки що тут конструюємо не числові, а геометричні системи. Так само не можемо говорити про синтетичні судження в геометрії, бо, наприклад, в твердженні, що сума кутів трикутника становить 180°, присудок містить у собі те, що лежить в конструкції самого трикутника. З моментом, коли кажемо, що трикутник - це частина площини, обмежена трьома прямими лініями, з усією необхідністю встановлюємо суму кутів, яка не може бути ані менша, ані більша як 2R. Все те, що, на думку Канта, містить в собі синтетичні судження - завершене *implicite* в самій конструкції трикутника. Те саме можемо сказати про коло і взагалі про всі геометричні твори.

Тепер повстає запитання, чому конкретна дійсність пристосовується до наших конструкцій, або іншими словами, на якій основі Евклідова геометрія має реальну, а не лише логічну важливість. Але з таким самим правом ми могли б вжити іншої геометричної системи і вона мала б ту саму реальну важливість. Для кращого розуміння візьмімо приклад з термометрами. Тут можемо вживати різних систем, конкретна дійсність буде до них завжди пристосовуватися. Кант правильно каже, що судження „кожне тіло є розтяжним" є судженням аналітичним, а власне тому, що розтяжність це геометрична прикмета, яка не може бути предметом синтетичного, а лише аналітичного судження. Так як від віків дотримуємося в обрахунках дециальної системи, так само від віків (очевидно на сотні, тисячі літ перед Евклідом) дотримуємося Евклідової геометрії. Але це не є ніяка

необхідність. Існують інші геометричні системи т. зв. неевклідові, як гіперболічна і еліптична, яких можемо добре вживати замість звичайної геометрії. Одну систему можемо заступити іншою. Як бачимо з цього, ціла математика, як вся алгебра і геометрія базуються не на синтезі та аналізі понять, а тільки на конструкції і субституції. Тому що ці конструкції і субституції є продуктом нашого мислення, нашої творчої фантазії, вони повинні також бути *a priori*, незалежні від досвіду.

Нам лише дивно, що саме Кант підняв питання синтетичних суджень в математиці і довів їх до такого розв'язання. Йому, як німцеві ціла справа повинна була б стати зрозумілою, якби він не тримався самого лише прикладу 7 + 5 = 12, а взяв би інші числа, наприклад,

$$20 + 5 = 25.$$

Чи це буде також синтетичне судження? Мені здається, що ні, а саме з тієї простої причини, що, вимовляючи число 25, ми вказуємо на те, що воно виникло з комбінації двох чисел - 20 і 5. Це чітко видно у всіх тих прикладах, де маємо справу з комбінаціями десятки, а це знову тому, що для нас основою будь-яких обрахунків є декадова чи децимальна система рахування. Втім, для нас немає ніякої необхідності дотримуватися виключно децимальної системи. З таким самим правом можемо взяти в основу наших рахунків іншу систему, наприклад таку, основним числом якої є 7, а не 10. Назвімо цю систему септимальною з латини або гептадовою з греки. Найвищим незложеним числом було б 7, а 8, 9 і т. ін. ми б уже творили так само, як в декадовій системі, тобто як комбінацію з основного числа 7 + 1. Суфікс „надцять" пояснюю собі як скорочене „на десять". Зрештою не є важливо, чи моя інтерпретація лінгвістично вірна, логічно цей додаток означає, що завжди потрібно додати одну десятку до числа, яке з ним зв'язане, отже один–надцять, два–надцять і т. ін. В нашій новій гептадовій системі приймаємо як суфікс не „надцять", а „насім", і творимо числа більші від вісімки. Отже 8 у новій системі називатиметься „одиннасім", 9 – „дванасім", 10 – „тринасім" і т. ін. аж до 14, що треба назвати „двасім" аналогічно до „двадесять" або „двадцять". В цій новій системі приклад Канта буде виглядати ось як:

$$7 + 5 = \text{„п'ять насім".}$$

Тепер кожен зрозуміє, що у цьому випадку, а значить у септимальній системі, математичне твердження цитоване Кантом не буде синтетичним судженням, а в найліпшому випадку аналітичним судженням, яке спирається на ідентичність, або, кажучи точніше, на рівноправність двох способів лічення.

Ці математичні приклади чітко показують нам, що тут не йдеться про аналіз чи синтез понять, а тільки про операції у системі чисел, які є продуктом нашого мислення. Так само як маємо систему децимальну, можемо мати й інші можливі системи такі, як септимальну, октавальну і т. ін. Математичні рівняння, які на думку Канта мали бути виразом синтезу або аналізу, кажуть нам лише те, що в даній системі одну операцію можемо заступити другою. Якщо схочемо дійти до пункту, означеного в ряді чисел через 12, то це зможемо зробити, безперервно відраховуючи одно по одному числа цього ряду, або йти до сімки і пізніше, починаючи рахувати наново, дійти вже до п'ятірки. Окрім цих є ще інші можливості: ми можемо дійти до 4, а починаючи наново до 8, або йти аж до 15, щоб пізніше відрахувати три одиниці у протилежному напрямку, і це вже буде цілком інша операція, а саме віднімання. Коротко кажучи, різні операції базуються в алгебрі на можливості субституції, заступництва різних способів рахування. Найліпшим доказом цього твердження є обчислювальні машини, які механічно додають, віднімають, множать, ділять, обчислюють відсотки, корені і т. ін. Чи обчислювальна машина пов'язує поняття 7 і 5 у поняття 12 шляхом синтезу або аналізу? Звичайно ні. Але її конструктор взяв за основу її структури ті операції, на які несвідомо спирається алгебра. Якщо ми приглянемося до механізму такої машини, то побачимо те саме, що - як ми вище показали - лежить в основі рівняння 7 + 5 = 12.

Цілу різницю між синтетичними й аналітичними судженнями можна представити в іншому світлі, як це зробив Кант. Те, що ми самі творимо, що є продуктом нашого інтелекту, це ми можемо добре знати і розуміти. Тому що наш розум творить за допомогою аксіом геометричний простір, тому всі твердження, які відносяться до цього геометричного простору, мають бути апріорні, аподиктично певні, якщо ми тільки не зробили ніякого формального блуду. Так само всі геометричні фігури, як точка, пряма, коло, трикутник, куля і т. ін. повинні завжди залишитися такими, якими ми їх зробили, бо досвід та експерименти не мають на них ані найменшого впливу. Те саме бачимо в алгебрі. Ряд чисел, різні математичні операції - це

також продукт нашого інтелекту, який заступає під час лічення одну операцію іншою. Також в природознавстві, фізиці, хімії та інших дисциплінах для нас є зрозумілим все те, що ми самі творимо. Беручи загально, якби ми були творцем всього, що існує, то для нас не існувало б синтетичних суджень, а самі лише аналітичні.

На жаль, так не є. Окрім цього, що ми самі творимо, маємо також справу з матеріалом досвіду, який є від нас абсолютно незалежний. Наше пізнання, наш розум, тут нічого не утворює, а тільки знаходить уже готові предмети, до яких має поставити себе у певне відношення. Поняття тих предметів повстає за допомогою порівняння більшої кількості знайдених у досвіді екземплярів. А тому що досвід ніколи не вичерпується, а навпаки приносить нам завжди щось нове, що або цілковито заперечує, або модифікує попередні спостереження, то тут не можемо говорити про конечність та загальність, які характеризують продукти нашого мислення. Що залежить від евентуальних майбутніх спостережень, то це не може бути ані загальне, ані конечне, а тільки випадкове.

Абсолютну різницю між синтетичними і аналітичними судженнями можна подати ось як: те, що ми самі творимо, є для нас конечне і загальне в межах його важливості та творить предмет т. зв. аналітичних суджень, а те, що наш розум знаходить як чужий для нього елемент, є предметом досвіду і має синтетичний характер, який збагачує наше знання не конечними, а випадковими відомостями. Цілий процес людського пізнання - це повільна переміна синтезу в аналіз, причому слід підкреслити, що такої комбінації, як синтетичні судження *a priori*, взагалі не існує.

Бібліографія

Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, v. A.

Paulsen, Friedrich, *Kant,sein Leben und seine Lehre*, v. A.

Riehl, Paul, „Dem philosophischen Kritizismus", in *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie*, II, S. 495.

Ulrici, Heinrich, „Das Grundprinzip der Philosophie", in *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie*, II, S. 489.

Світогляд українського народу: Спроба характеристики

1. Вступні замітки

Тема і зміст цієї праці – це наслідок довголітніх студій над філософськими питаннями, що мають своє джерело не в загальних поняттях, які відносяться до цілого людства, а глибоко закорінені в специфічних прикметах кожної нації зокрема та особливих силах народного духу.* Вже мій вступний виклад в Українському Вільному Університеті у Празі в 1921 р. був присвячений українському філософові Сковороді, цій безперечно своєрідній появі на тлі духового життя України у XVIII ст., постаті, якої даремно будемо шукати в інших європейських народів.[1] Через Сковороду, пізніше Петра Лодія – визначного українського вольфіянця при кінці XVIII століття,[2] через філософічно-педагогічну діяльність Могилянської Академії в Києві[3] та подібні теми дійшов я до проблеми слов'янської філософії, що була предметом мого реферату на пленарному засіданні конгресу слов'янських філософів у Варшаві в 1927 р. Тут я заступав погляд, що слов'янська філософія, як цілість духової творчости в межах філософського мислення, має деякі спільні риси, питомі їй цінності й хиби, чим різко відрізняється від філософії західно-європейських народів.

Тому недоцільно переносити сліпо й беззастережно на слов'янський ґрунт духові течії та філософські проблеми, що мають своє повне виправдання на Заході. Такі появи, як трансцендентальний ідеалізм, позитивізм, емпіріокритицизм, прагматизм та інші напрямки західно-європейського філософського мислення, перенесені на невідповідний ґрунт, не

---

* Перше видання в *Науковий збірник Українського Вільного Університету у Празі*, Прага 1942.

[1] Пор. „Г. С. Сковорода: Замітки до історії української культури", *Праці Українського Історично-Філологичного Товариства в Празі*, т. 1, Прага 1926б ст. 21-37.

[2] „Петро Лодій та його переклад ‚Elementa philosophiae' Баумейстера", у *Abhandlungen des Ukrainischen Wissenschaftlichen Instituts in Berlin*, т. 1, Берлін 1927, ст. 90-110..

[3] „Christian Wolf und seine Schule in der Ukraine", у *Germanoslavica*, річник III, ч. 3-4, Прага 1935.

знайдуть відгуку в душі поодиноких слов'янських народів і тим самим, засуджені або на повільну смерть або на рабське уподібнювання чужим зразкам. Кожен слов'янський народ мусить знайти у собі самім властиву йому ділянку духової творчості, що найкраще відповідає основним елементам його психічної структури. Філософія кожної нації має свої окремі завдання, що може не завжди ясно виступають у формі остаточно зафіксованих понять, одначе інстинктивно відчуваються кожним її представником.

Ці думки знайшли дальше оформлення у викладі, який я мав 4 грудня 1929 р. в Товаристві ім. Канта про головні риси та основні проблеми слов'янської філософії.[4] До цього причинилася моя праця про „Месіанізм у Слов'ян", отже ту ділянку духового життя, що в ній висловились найсильніше та найяскравіше національні якості більшості слов'янських народів.[5] Мій реферат на Міжнародному з'їзді філософів у Оксфорді в 1930 р. про відношення метафізики до релігійности в слов'янській філософії творив лиш окремий причинок і для здійснення цього загального плану.[6]

Усі ці реферати з обсягу слов'янської філософії були лиш підготовчою роботою, що її треба було конче зробити, щоб дістати те загальне тло, на якому тим ясніше мусять виступити специфічні прикмети української душі та головні складові частини національного світогляду українців. Що ця підготовча праця для пізнання духового обличчя українців була обов'язково потрібна, не заперечить хіба ніхто, бо навіть і цілком поверховий аналіз історичного матеріалу мусить нас навести на прадавні, незвичайно сильні, духово-культурні взаємовідносини між поодинокими слов'янськими народами, що знову не могло залишитись без впливу на пізніше формування національної „душі". Дослід цього загального тла це *conditio sine qua non* для правильної оцінки та пізнання власного „я".

Питання, чи та в якому обсягу можна говорити про національний світогляд якогось народу, зв'язане безпосередньо з іншою не менш цікавою проблемою „національної філософії" взагалі, бо ж філософія у розумінні старших та новіших систематиків (пор. Дільтей) означає не що інше, як науку про

---

[4] „Die slawische Philosophie in ihren Grundzügen und Hauptproblemen", у *Kyrios*. Кеніґсберґ 1936, зшиток 2.

[5] „Der Messianismus bei den Slaven", *Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Slaven*, Бреслау, річник 1931.

[6] „VII Міжнародний фільософічний конґрес в Оксфорді", у *Богословії*, Львів 1931, т. IX, книга 3.

світогляд.

Ще до недавна деякі філософи відкидали національний характер філософії, виходячи з положень про те, що філософія як об'єктивна наука має стояти понад усіми виявами щоденного життя і позбувшись усяких елементів не загального характеру іти тільки за законами власного логічного розвитку.[7]

Цей погляд зовсім рішуче був висловлений ще під час останнього Міжнародного з'їзду філософів у Празі в 1934 р. з нагоди реферату Гельпаха про „центральний предмет соціології – народ як природне явище, духова постать і вияв волі."[8]

Твердженню про анаціональний характер філософії можна протиставити думку, що філософія так само, як і наука представляють собою не витвір бездушного механізму чи незалежної від оточення одиниці, а твір живої людини, приналежність якої до спільноти, в цім випадку нації, мусить відбиватися в її творчості. Коли у таких науках, як математика, фізика, хімія т. ін. відшукують риси національного характеру в писаннях учених, що працюють у тих ділянках знання, коли приймається, що напр. майже одночасно, але різними відповідними їх національному характерові шляхами дійшли до неевклідової, гіперболічної геометрії учений українського походження Лобачевський та мадяр Боліяй, – коли подумати, що також Ляйбніц і Ньютон, хоч і рівночасно, але різними методами взялися до вирішення диференціального обчислення, то що ж доперва говорити про значення суб'єктивних елементів у філософії, яка куди тісніше зв'язана з живим життям як напр. математика. Суб'єктивні елементи, що знаходять свій вияв у філософії, залежать не тільки від їхнього логічно-систематичного розвитку та матеріальної і духової організації автора, але вони обумовлені також його приналежністю до народу й раси.

Незалежно від багатьох історичних праць різними мовами про німецьку, англійську, французьку, італійську, голандську, данську і т. д. філософію, постала ще перед Першою світовою війною, а головно після неї досить багата література програмового характеру на цю тему як напр. „Німецький світогляд" Макса Вундта та інші.[9] Я хочу тут звернути увагу тільки на

---

[7] Пор. Benrubi, I., „Gibt es nationale Philosophie?", *Internationale Monatsschrift für Kunst und Technik*, том XI (1917), ст. 726-746.

[8] „Zentraler Gegenstand der Soziologie – Volk als Naturtatsache, geistige Gestalt und Willensschöpfung".

[9] Wundt, Max, *Die deutsche Philosophie und ihr Schicksal*, Ерфурт 1920.

статтю Пауля Менцера про „Німецьку філософію як вияв німецької душі“,[10] в якій автор, виходячи з загальних завдань філософії та їхніх розв'язок, прагне характеризувати особливості німецького мислення. Таким способом хоче він кинути нове світло на деякі основні риси німецької вдачі, що були вже раніш предметом досліджень. Коли питатимемо за ту форму вияву німецької душі, в якій вона нам представляється найчистіше, то тут передусім мусимо назвати німецьку ідеалістичну філософію з великими її представниками Кантом, Шеллінґом і Фіхте. Істоту німецької філософії можна зрозуміти на підставі знання німецької душі з її завзяттям, з її змаганням до дії, з відвагою в мисленні, з її питомою повагою та етичним наставленням.[11]

Українська філософія, так само як російська, польська чи чеська філософія, в протилежність до західно-європейського мислення, це філософія життя, її ціль – шукання життєвої правди, її суть ніколи не знаходить свого вислову в чистій абстракції, в безінтересовнім пізнаванню речей, а прагне виявитися практично в чуттєво-релігійному наставленні життя, в етичному ладі, в роз'ясненні світових подій. Але саме ці чинники мимоволі приносять із собою сильніший зв'язок з національними моментами, ніж це буває при абстрактних, відірваних від життя спекуляціях європейського думання.

---

[10] Menzer, Paul, „Deutsche Philosophie als Ausdruck deutscher Seele“, у *Kantstudien*, том XXXIX, зошит 3-4, Берлін 1934.

[11] „Das Wesen der deutschen Philosophie versuche ich aus der deutschen Seele zu verstehen. Aus ihrem Ungestüm, ihrem Tatendrang, ihrem Mut zur Gefahr, ihrem eigentümlichen Ernst und ihrer sittlichen Haltung. Es wird für alle Zeiten richtig sein, dass die deutsche Seele im deutschen Idealismus ihren tiefsten Ausdruck gefunden hat“, ст. 284.

2. Основні елементи національного світогляду українця

Якщо ми після цих вступних заміток загально-теоретичного характеру повернемося до конкретного питання про основні елементи національного світогляду українців,[12] виринає перед нашими очима з переконливою силою, як складова частина духового обличчя цілої нації – незвичайно тісний внутрішній зв'язок із тією землею, що на ній живе споконвіку народ.

а. Селянський первень

Український нарід – виразно селянський, що протягом століть втратив на користь сусідів провідну верству шляхти, а з різних історичних причин не зміг витворити в містах сильного власного міщанства. Теперішня інтелігенція, як духовий провідник народу вийшла в подавляючій більшості з селян, а міський елемент, робітник, так само як і міщанин, постали через приплив із села – або представляють собою чужонаціональний чинник. Український селянин цілою своєю істотою вріссся в ту землю, на якій він працює тисячі літ і в цім органічнім зв'язку з землею бачить свою найсильнішу зброю, за допомогою якої йому вдалося без огляду на жорстокі численні навали античних і новіших номадів не тільки закріпити свої позиції на призначеному йому долею просторі, але окрім цього розвинути сильну, назвім, експансивну політику. Заселення Сибіру, східньо-азійських районів, Канади, селянська еміграція до Сполучених Штатів Америки, це все підтверджує наше твердження. Що з цієї тисячолітньої інтимної сполуки зі „скибою" мусіло витворитися і відповідне психічне наставлення українців – це річ самозрозуміла.*

---

[12] Нечуй-Левицький,Іван, *Світогляд українського народа*, Львів 1878.

* Автор нібито виходить з поширеної тези про одвічну селянську сутність українського народу. Ця теза справедлива, але потрібно подати

Духове життя України в минулому й сучасному дає нам для підтримки цієї тези майже невичерпний матеріал, що при виборі найпереконливіших аргументів робить нам труднощі тільки через свою кількість та різноманітність. В письменстві, мові, побуті і звичаях, в проявах релігійного життя, в перебігу культурного процесу, в музиці, в пластичному мистецтві, філософії, скрізь з недвозначною ясністю впадає нам у вічі незвичайно сильна органічна залежність людини від ґрунту, який вона обробляє та який її живить.

Геній української нації, персоніфікація оцих ідеалів, що присвічували цілому народові в часі його історичної мандрівки, поет Тарас Шевченко був у повному значенні цього слова зв'язаний із рідним чорноземом, *glebae adscriptus*, закріпачений селянський син, якого приятелі мусіли викупити за 2.500 карбованців з підданства, щоб фізично-матеріяльно звільнити його від цих кайданів. Одначе духове відірвання від матері-землі було взагалі неможливе, бо ціла душа поета всіми своїми коренями вросла у цю батьківську скибу, так що відірвання від неї, від її сил, означало б хіба його духову смерть. На чужині, на вигнанні поет згадує зворушливими словами загублену батьківщину:

Холоне серце, як згадаю,
Що не в Украйні поховають
Що не в Украйні буду жить
Людей і Господа хвалить.

Або:

„Не кидай матері" казали
А ти покинула, втекла,
Шукала мати – не найшла
Та вже й шукати перестала
Умерла плачучи!

уточнення, щоб не попасти в полон звичних негативних стереотипів про українство. До кінця XIX – початку XX ст. більшість європейських народів могли говорити про таку ж саму селянську сутність, яка була зумовлена аграрним видом виробництва. Селянська сутність українця виявляється в землеробському напрямі і її виявлення є дуже потужне, бо прадавня українська культура засновується на культі землі і хліба. Думки Івана Мірчука треба сприймати в цім глибшім контексті. Пор. його ж *Напрямки української культури*.

Це не розрахована на зовнішний ефект поза, а факт, який має своє символічне значення, що український пророк і національний герой, пізніше вже не кріпак, а відомий мистець і поет, якого радо бачили у найвищих суспільних колах російської метрополії, являється на численних портретах в селянській одежі і в такому вигляді перейшов у свідомість пізніших поколінь. „Шевченко як поет, - писав Костомаров - , це сам народ". Таким способом набирають ці чисто зовнішні риси з Шевченкового життя символічного значення для цілої нації.

Безупинно бренить із поезій Шевченка, що повстали чи то у Петербурзі, чи під час заслання, його найсердечніше бажання бути похованим у його укоханій Україні, в рідній землі.

Хотілося б (тай то для того,
Щоб не робили москалі
Труни із дерева чужого)
Аби хоч крихотку землі
Із-за Дніпра мого святого
Святії вітри принесли...
Та і більше нічого!

Чудовий вираз знайшло це побожне, глибоко відчуте бажання поета у його *Заповіті*, який земляки виконали з повним пієтизмом.

Також і Франко, після Шевченка найбільш визначна постать в межах українського письменства, проголошує цілком одверто і щиро свою солідарність із селянським станом, як основою нового періоду розвитку людства:

Я син народа, що вгору йде, хоч був запертий в льох,
Мій поклик: праця, щастя і свобода,
Я є мужик, пролог – не епілог.[13]

Розуміється, що „український Сократ", Григорій Сковорода, тільки тоді не буде для нас загадковою появою на тлі тодішнього життя на Сході, якщо поставимо його особу та його діяльність у безпосередній контакт із цими силами українського чорнозему, з якого черпав він свої життєві соки.

---

[13] Єфремов, Сергій, *Історія українського письменства*, Київ 1918, ст. 353.

Теоретичне оформлення та оцінку цього тісного зв'язку з землею знаходимо у визначного історика-соціолога сучасних часів В. Липинського, що перший поміж українськими мислителями і раніш від аналогічних навчань у інших європейських народів у своїх *Листах до братів хліборобів* у 1921–1926 рр. свідомо підкреслив дуже виразно цю основну складову частину національного світогляду, а розвиваючи далі цю думку підніс селянство до ролі носія модерної української державности.[14]

Просту, але незвичайно глибоко продуману синтезу селянської філософії, виростаючої з духа землі, знайдемо в малім, але майстернім оповіданню Стефаника „Вона Земля". Розуміється, що Стефаник, це тільки найсильніший представник цієї селянської духовости; коли придивимось одначе ближче, прийдемо до переконання, що майже все українське письменство XIX і XX ст. виросло на ґрунті цих інтимних відносин людини до землі – так що навіть у межах большевицької дійсности ця для народу характеристична риса зовсім не стратила своєї сили. З таким самим виправданням можемо для цього твердження навести замість позитивних, цілий ряд негативних аргументів. Таким *argumentum a contrario* є наш філософ Памфил Юркевич, що в Києві, на батьківській землі, розвинув широку діяльність, перенесений одначе в університет у Москві, замовк, майже цілковито стративши ґрунт під ногами.

Праця на ріллі ставить людину в дуже близьке відношення до природи взагалі, яке є знову рішаючим чинником для розвитку культури (не цивілізації).* Модерна людськість відійшла занадто далеко від оточення, від природи, мимоволі витворився між цими двома таборами ворожий настрій, який веде до упадку культури і тому в майбутньому мусить бути усунений. На мою думку, найбільше зло страшної большевицької дійсности було роздвоєння-антагонізм між внутрішнім та зовнішнім світом, між суб'єктом і об'єктом, між природою і людиною, ціллю якого була перемога над природою, а не її повне зрозуміння. І тут виринає перед українським народом роль світового масштабу, а саме привернення цієї світової гармонії, згоди між одиницею та її

---

[14] Липинський, В'ячеслав, *Листи до братів хліборобів. Про ідею і організацію українського монархізму*, Відень 1926.

* Тут відчутна позиція, котра розрізнює між „культурою" – широким духовим явищем та „цивілізацією" – продуктом міста. *Прим. Редактора.*

оточенням, як підстави дальшого розвитку культури. Але поминаючи цю думку, яку треба би розвинути ширше, мусимо ствердити, що з цього зв'язку з природою виросло дуже тонке відчування її краси, зовнішнім виразом якого є народне мистецтво. Наслідком цього на ідеалах природи виробленого естетичного чуття є бажання красу форм, гармонію фарб і оригінальність мотивів перенести на безпосереднє оточення й використати ці здобутки при влаштуванні хати, при виготуванні одежі та предметів щоденного вжитку. Але так само й незвичайно багата народна музика і не менш багата й оригінальна народна поезія відповідають рівною мірою законові естетичної досконалости, естетичної насолоди, законові, що може повстати лише як продукт цього інтимного споріднення з природою та переживання її краси.

б. Українець і чужинець

Нарід можна вважати органічною, біологічною одиницею, природньою спільнотою тоді, коли не лише земля-рілля, але також характер творить його головні основи. І також у цім відношенні відповідає український народ усім вимогам цих напрямків. Не лише супроти чужих расових елементів, але навіть у відношенні до інших слов'янських народів – своїх сусідів, виявляє він величезну силу відпорности, теоретично цілковито необґрунтованої, несвідомої, але безперечно сильно закоріненої в глибинах душі. В пограничних областях відомі випадки, що в одному й тому самому селі живуть українські та російські родини, але попри це між представниками обох національностей не доходить до мішаних подруж. Також німецькі колонії в Україні підлягали асиміляційним впливам української маси куди повільніше ніж це мало місце на польській та російській території.

На цьому тлі виринає питання українсько-єврейських відносин, яке одначе в українській дійсності приймає дещо відмінні форми, ніж це буває в інших європейських народів. У внутрішньому житті народу це питання не існувало, бо на протязі історії не було підстав для зближення обох народів. Основна різниця між цими обома чинниками – це культурно-політина різниця, яка принесла тяжку боротьбу, зв'язаної з великими жертвами для обох сторін. Перший знаний в українській історії

погром з 1113 р., криваві події підчас польсько-козацької війни з часів Хмельницького та підчас Гайдамаччини, врешті в XX ст. – це все докази того, до якої гостроти дійшли взаємні відносини між обома таборами.

в. Ідеалізм

В основі українського світогляду лежить виразна, ідеалістична риса. Ідеалістичний світогляд спирається виключно на свідомості й старається звести всі явища цього світу до психічних елементів. Наше „я" творить без зовнішних причин тільки з власної ініціативи зображення, що відповідно між собою пов'язані складаються на картину цього світу. Але не місце тут говорити про ідеалізм в розумінні теорії пізнання. Українці так само, як і інші слов'янські народи, не показують надто великого зацікавлення теоретичними міркуваннями та абстрактними спекуляціями, а натомість тим сильніше звертають увагу на ділянку практичної філософії та питання етики. Ідеалістичне наставлення українців проявляється головно в тому, що всіма їхніми думками й вчинками керують не загальні категорії розуму, а в першу чергу суб'єктивні чинники, що своє джерело мають у почуванні та волі. Отже, не об'єктивна правда, якою вона представляється нашим очам, а „правда" з сильними домішками фантазії, „правда" така, якою ми хочемо її мати, творить підставу наших рішень та вчинків. Для закріплення цього твердження можемо навести з української історії сотні прикладів.

Український історик Костомаров під впливом месіаністичних ідей, поширених тоді головно в польському та російському громадянстві, пише відомі *Книги битія українського народу*, в яких він старається представити послаництво України та її ролю в майбутній історії людства. Твір, що мав за завдання викресати нові сили з майже погибаючої нації, що мав дати їй новий зміст життя хоч би серед дуже тяжких обставин сумної дійсности, поринув так у хмари ідеалістичних міркувань, так знехтував дійсність, що перехід до справжнього життя навряд чи був ще можливий. Це не значить, що народ мусить обмежуватись потребами буденщини і може обійтися без ідеалів, навпаки ніякий поступ, рух вперед неможливі без недосяжної в суті речі, остаточної мети, але вихідна точка для цього змагання, прямування вгору мусить лежати в межах

конкретної дійсности.

Також Франко, без уваги щодо найгіршого досвіду у своєму житті, вірить у своїм ідеалізмі в людину, її вроджену доброту, її прагнення до краси й моралі. Змальовані в його творах характери виказують деякі добрі сторінки, або щонайменше сліди позитивних рис, які можуть дозволити одиниці повернутися на шлях правди. Що люди з природи не злі, а тільки під впливом обставин змушені до поганих вчинків, – це для нього річ зовсім ясна. Деякі критики думають – що саме ця ідеалізуюча віра в людство дала Франкові попри найтяжчі розчарування та наклепи з боку своїх же земляків, моральну силу витримати на пості та божевільно багато працювати для добра власного народу і рідної культури.

Інший приклад із новішої історії: „Знайшовши оцій новій долі, відповідно до всього руху останнього часу, шлях в автономії та федерації, в повному національному житті Грушевський яскравими рисами позначує внутрішню вагу автономії України в федеративній Росії. Насамперед воля України не значить панування українського народу над іншими на Україні сущими – над національними меншостями. Ми не на те – пише Грушевський – цілими поколіннями боролися і страждали за права нашого народу, щоб з хвилею, коли його права будуть здобуті, поставити іншу мету – приборкування слабших народностей і панування над національними меншостями великої української землі".[15]

Тенденція ідеалізувати виявляється в українців теж у відношенню до жіноцтва, яке в українському громадянстві займає упривілейоване місце. В письменстві жінка виступає в таких шляхетних ідеалізованих постатях, що мається враження, неначе б то її хиби служили не для обниження її вартости, але скоріш для підвищення її принади. „Українська жінка в поезії українського народу змальована такою духово прегарною, що й у самому упадку свойому виявляє поетично свою чисту натуру й соромиться свого пониження".[16] Типів наскрізь негативних, таких як напр. у драмі Карла Шенгерра *Der Weibsteufel*, або в *Макбеті* Шекспіра – тут взагалі немає. Поза повним фантазії поривом душі, спрагненої ідеалів, зникає майже цілковито розуміння справжньої дійсности. Драматичне письменство XIX віку

---

[15] Єфремов, Сергій, *там же*, ст. 398.

[16] Костомаров, Микола, *Дві руські народности*, Київ-Ляйпціґ 1923, ст. 183-184.

приносить нам багатий вибір жіночих постатей, розуміється позитивних – національні героїні як Маруся Богуславка, чарівні дівчата, як Наталка Полтавка, жертви чоловічої злоби, як Шевченкова Катерина, або головна фігура відомої мелодрами *Ой не ходи Грицю* і врешті овіяні трагізмом пророчиці, як українська Кассандра. Треба ще згадати, що ці перестарілі, за виїмком останньої, п'єси, ще й досі мають в українському суспільстві велике поводження й до сьогодні виставляють їх із великим успіхом не тільки на сценах сільських театрів, але також у головних містах української національної території.

г. Індивідуалізм

Західний світогляд спирався від давен давна на особистому „я", на індивідуальній свідомості. Вже в античній Греції в Платона, а ще виразніше у новітній філософії від Декарта почавши, особиста свідомість творить вихідний пункт для всяких дальших філософських міркувань, як єдино певна, ніколи не оспорювана дійсність, що напр. у Берклі логічно-консеквентно, хоча в парадоксальній формі обіймає все реальне буття. Подібний хід думок бачимо також у Канта, якого не без деякого оправдання перші критики з нагоди появи головного його твору порівнювали з Берклі. Виразна я-філософія творить основу системи Фіхте, а позатим „я" у новішій філософії виступає як внутрішньо замкнена в собі, незалежна від інших чинників суверенна величина та як джерело реальности в межах духовости.

В цьому відношенні українці в протилежність до росіян тримаються західньої орієнтації. Хоч вони не мають власних філософічних систем, в яких „я" знаходило б свій конституюючий принцип, або як підстава дальшої спекуляції, то все-таки ціле їх духове життя, їх філософське мислення, їх розуміння моралі, творення правових норм – а передовсім практична діяльність випливають з поняття особистости, що її обмеження відчувається завжди болюче навіть у інтересах загалу.

Індивідуалістичне наставлення українця виявляється цілком виразно в його розумінню суспільного ладу, або принципу спільноти в суспільному житті. Він відкидає з усією рішучістю всі форми співжиття, передумовою яких є сувора дисципліна й повне підпорядкування волі вищого, забуваючи зовсім, що це

звичайно має згубний вплив на інтереси загалу, а в дальшій консеквенції на його власну користь. Вже сама інтерпретація цього слова „спільнота" виказує характеристичний, національно забарвлений тон.

„Громада – це добровільне товариство людей; хто хоче – належить до громади, а не хоче – виходить з неї; так водилося й на Запоріжжі: хто хотів, приходив на Січ, хто хотів виходив звідтіля з власної волі. Народ розуміє, що кожний громадянин є сам про себе людина незалежна, самостійний господар; обов'язки його супроти громади не йдуть дальше поза сферу тих відносин, що їх установлює зв'язок її членів ради спільної безпечности й добра кожного".[17]

В нашій історії маємо, на жаль, аж надто багато прикладів того, як вибуялий індивідуалізм у великій мірі придушував витворення традиції як державотворчого чинника і тим самим перетворював історичне існування цілої нації в гру нескоординованих, відосередкових сил, що через брак поважніших змагань до скупчення мусіли стати катастрофою для майбутнього цієї людської спільноти.

Розуміється, що джерела цього психічного наставлення треба шукати в дуже давних, у кожному випадку передісторичних часах. Гіпотетично можемо прийняти, що матріархат, як організаційний принцип родинного життя у хліборобського населення України в добі неоліту знайшов свій вираз у теперішньому індивідуалізмі українського типу.

ґ. Російська спільнота

В основі інакшою, цілком протилежною є структура російської спільноти, званої „мір", що як духовий вияв загального бажання впадає в другий екстрем і до решти нищить усяку особисту незалежність. Суть, провідна думка „русского мира" – це примус, що виходить від зверхньої влади, як органу Божої волі. Кожен бунт проти цього Богом освяченого примусу, це тяжкий гріх, на який не може собі позволити простий „русскій челавєк".

В протилежність до західно-європейського мислення характеристичною прикметою російського світогляду є виразна

---

[17] Костомаров, Микола, *там же*, ст. 94-95.

нехіть до виявів власного „я" і рівночасне захоплення свого роду духовим колективізмом. Незважаючи на старанні зусилля деяких російських учених пояснити або цілком заперечити існування цієї риси російської душі, треба визнати справедливим твердження „слов'янофілів", що російський дух наставлений колективістичне в тім значенні, що йому ненависні особиста свобода, приватна власність, особисті договори між одиницями та що він схиляється в сторону колективних форм господарювання, які показала нам в минулому питома, російська „община". Також події новіших часів, колективістичні експерименти, що здійснювалися совєтами при мільйонових людських жертвах, показують найкраще, що схожі заходи уряду в самій Росії не стрічалися з більшим спротивом, тоді як український селянин готовий був вести й вів боротьбу на життя й смерть за збереження принципу приватної власности як підстави західньої культури, не оглядаючись цілковито на своє дуже часто розпачливе становище.

д. Чуттєвий елемент

Якщо хочемо правильно пізнати головні елементи українського світогляду, мусимо звернути також увагу на основи психічної структури українців і підкреслити ті властивости й функції психічні, які своїм питомим кольоритом витискають виразну печать на діяльности даного індивіда. І тут при цій нагоді впадає нам у вічі сильна перевага чуттєвого елементу, емоціонального над чинником розумовим, раціональним. Не розум, *ratio*, *res cogitans*, цей для цілого західнього світу та його мислення й філософування характеристичний і вирішальний чинник, а чуття первісне, сильно закорінене в глибинах душі є основним мотивом усієї їхньої діяльности. Ця властивість специфічна не тільки для самих українців, характеризує в однаковій мірі всі слов'янські народи, почування яких хитаються в широкій амплітуді між самими протилежними крайностями. Слов'яни взагалі, а українці зокрема, здібні до безмежного захоплення, одушевлення, одначе після першої невдачі зневірюються в можливість остаточного успіху й з такою самою швидкістю попадають у стан повної розпуки й цілковитого знеохочення до дальшої праці. Замість триматися розуму, який каже йти витривало й уперто крок за кроком на вибраному шляху

до остаточної мети, кидаються вони в обійми почувань, що самі, без обмеження регулюючими законами розуму, приносять і одиницям і спільнотам величезні шкоди.

Українці приступні найглибшим відрухам любови, що грає провідну ролю в їх духовому життю, але часто це чуття обертається з якоїсь маловажної причини в свою протилежність, у розумово незбагнену, але чуттєво зрозумілу ненависть. Ця невирівняність, ці великі хитання чуттєвого життя поміж протилежними екстремами перешкоджають у великій мірі вдержанню внутрішнього ладу й стабільности й творить велику, може головну перешкоду в процесі систематизації нашого мислення.

Велику роль в усіх сферах духового життя українця відіграє любов, яка в першу чергу виступає як своєрідна поява в відносинах між матір'ю та дитиною. Материнська любов у всіх можливих формах творить ту призму, через яку багато явищ приватного й публічного життя дістає своєрідне забарвлення. Любов охоплює велику кількість мотивів, що стало знаходять свій вираз у письменстві, пластичному мистецтві та музиці.

е. Філософія серця

Я залишаю на боці обговорення виявів цього принципу любови в щоденному життю, але не можу поминути мовчанкою факту, що серед небагатьох заступників філософії в Україні в XIX столітті Юркевич створив систему, *sit venia verbo*, філософії серця, яка стояла в яскравій протилежності не тільки до модного тоді матеріалізму, але також до крайнього раціоналізму, чи інтелектуалізму. Аналізуючи сучасну йому філософічну проблематику, Юркевич прийшов до переконання, що виявлена в категоріях розсудку філософська думка не в стані охопити цілого й справжнього буття. Він у своїй скромності бачить межі людського пізнання, які існують тому, що поза розсудком та його здібністю пізнавати світ, окривається глибша чи вища функція людського духа, що служить за підставу розсудкові й створює щойно йому можливості розвитку. Ця прафункція, що згадується вже в К. Т. Ставровецького в XVII ст., значення якої підкреслювали пізніше Гоголь і Сковорода, це людське серце. Філософія серця розвинена Юркевичем у його праці „Серце та його

значення в духовім життю людини"[18] творить незвичайно характерне переходове явище від платонізму до філософії новіших часів, але вона стоїть у явному противенстві до Канта та його послідовників.

Юркевич тому характеристичний для філософського мислення українців, що в його творчости виступають ясно типові риси української вдачі. Учень Юркевича, відомий російський мислитель Володимир Соловйов слушно підкреслив у своїй характеристиці філософа його українське обличчя: „Юркевич родом з Полтавської губернії, був отже українцем, й це залишило тривкі сліди в його мові та способі його думання".[19]

Я не хочу тим казати, що українці недоцінюють значення розумового чинника; навпаки, деякі визначні представники українського письменства XIX століття, як Драгоманов і його школа, або Леся Українка радо признаються до раціоналізму, а Іван Франко видвигає навіть горде гасло *ratio vincit*. Одначе, якщо ми розглянемо докладніше психічний склад цих людей, переконаємось цілком певно, що їх інтелектуалістичне наставлення є лише обов'язковою жертвою, принесеною духові часу; але поза цією для зовнішнього світу призначеною маскою криється глибоке почування, якого приявність на перший погляд непомітна.

Своєрідність української вдачі можемо зрозуміти найкраще через порівняння її з основним характером німецької духовости. „Своєрідність німецького думання – каже Пауль Менцер у свому творі про суть німецького духа – можна без сумніву найкраще розглянути на прикладі німецької філософії. Характерною для неї є віра в систему, переконання, що всю дійсність можна втиснути в схему понять. Ця наївна віра у всесильність поняття виступає найвиразніше у Христіяна Вольфа, який свято переконаний у тому, що в межах нашого знання, наших вчинків і вражінь розум може висувати різні питання і давати на них задовільну відповідь. Ціле наставлення до життя мусить бути диктоване розумом, усі рішення під безпосереднім впливом почувань є заборонені. Немає сумніву, що таким способом життя тратить у великій мірі на своїй вартости, але з другого боку не дасться заперечити величність такої спроби систематизації нашого духа. Історично взяла філософія Вольфа німецьку людину в педантичний вишкіл, що

---

[18] „Сердце и его значение въ духовной жизни человека", *Труды Киевской Духовной Академии*, Київ 1860, том 1, ст. 63-118.

[19] Соловйов, В., *Сочинения*, Ск.-Петерсбурґ 1896, том 8, ст. 425.

мало також корисний вплив, як стверджує це сам Кант у відомій своїй похвалі для ‚духа ґрунтовности'."[20] Якщо ми тепер перед ці видвигнені Менцером прикмети німецького духа поставимо математичну позначку, себто пересунемо їх на протилежну частину системи координат, отримаємо характеристичні риси української зглядно слов'янської духовости. Про надмірну якусь систематичність і мови бути не може, скоріш дасться ствердити певна безсистемність (Сковорода – філософ без системи), але за те дуже часто геніальний зрив інтуїції, що несвідомо чи підсвідомо спираючись тільки на могутніх почуваннях творить свої конструкції. Трудно говорити в українців про „дух ґрунтовности", про вглиблювання в предмет, що зв'язане звичайно з обмеженням сфери інтересів, натомість на кожному кроці можемо завважити якнайдальше йдуче поширення діяльности, що знову ж силою факту веде до поверховности. Прикладів саме для цієї риси нашої вдачі можна б знайти у великій кількості. Сильні індивідуальності, що скупчуючи свою духову енергію в одному напрямку, могли б дати твори світового масштабу, розгублюють свою енергію – не завжди примушені зовнішними обставинами – в різних ділянках і творять речі пересічні або не багато вартніші. Не бачимо розумового, опертого на поняттях підходу до теоретичних і практичних питань, а тільки чуттєве охоплення дійсности, вирішування й найтяжчих проблем безпосередньо на підставі почувань і нарешті перемішання теорії й практики.

є. Воля

В зв'язку з цими міркуваннями треба хоч короткими словами, узгляднити третю ділянку духового життя, а саме хотіння, волю. Тому, що всі три функції – розсудок, почування й воля стоять між собою в тісній залежності, то перевага першого або другого чинника необхідно впливає і на діяльність третього. Кермована почуттям, а не розсудком, воля не виявляє твердости, витривалости, плановости, а підлягає хитанням мінливих почувань, які в короткому часі попадають з одної екстреми в другу. В результаті бачимо побіч періодів напруженої майже надлюдської активности й захоплення, часи повної пасивности й неоправданої нічим розпуки.

---

[20] Menzer, Paul, *Das Wesen des deutschen* Geistes, Berlin 1925.

ж. Релігійність

Перевага почуття й панівна роля любови творять перехід до дальшого основного елементу українського світогляду – глибокої релігійности, що є в усіх слов'ян головною складовою частиною їх національно-психічної структури. Численні праці XIX століття підносять як головну рису ментальності не лише теперішних слов'ян, але раніших і пізніших їх предків, власне цю перевагу почувань і ролю релігійного чинника в їх духовому життю. Були навіть спроби, підкреслити пластично історичну своєрідність слов'ян через порівняння їх з народами германської та романської групи. Коли представники германської групи відзначаються філософським наставленням до життя, а романські народи політичним хистом, слов'яни творять в повнім цього слова значенні плем'я релігійне.

Без огляду на те, чи ця характеристика правильна чи ці, не можна заперечити факту, що всі майже провідні одиниці у слов'янському світі зраджують недвозначно виразну, хоча б і різно забарвлену релігійність, яка проявляється у їх творчости, чи то в ділянці гарного письменства чи філософії, чи в пластичному мистецтві. Навіть такі революціонери як Бакунін, Герцен та інші, що згори відкидали всяку віру, були настроєні не менш реліґійно, а їх завзяття в боротьбі з релігією було лише відворотною негативною формою релігійного пафосу. Атеїзм у Росії - це вираз незаспокоєного бажання віри, бажання, яке невдоволене існуючими формами релігії і у своїй розпуці відкидає самого Бога.

На цьому загальному тлі показують вияви релігійного життя у поодиноких слов'янських народів різне забарвлення. Українці у своїх переконаннях ніколи не є засліплені, вони не тримаються невільничо самої форми, зовнішніх признак, а стараються збагнути суть самої віри. Кожен, хто хоч трохи заглибився у духовість українського народу, хто пізнав його рушальні сили, мусить признати, що церковно-релігійний спір, боротьба за зовнішні форми ритуалу така, яка лютувала на Московщині, серед українців взагалі неможлива.

Цікаві та повчальні приклади дає нам українська історія. Коли Київська держава з приняттям християнства з Візантії прилучилася до східньої Церкви і з необхідности попала у вир

релігійних суперечок, українські князі свідомо стараються обходити догматичні розбіжності й помимо приналежности до східньої Церкви і культури зберегти контакт з „ворожим" заходом. Не маючи найменшого зацікавлення догматичними тонкостями, не зважаючи цілковито на ієрархічну залежність від Царгороду посилають вони посольства до німецьких цісарів, до пап, приймають та обдаровують присланників з заходу, входять в родинні зв'язки з католицькими князями та панами, одним словом вони творять сприятливі умови для пізніше актуальної ролі України, як посередника між сходом і заходом Європи. Щоправда у XVI і XVII віках розгорілася релігійна боротьба також на українських землях. Але й тепер спір між прихильниками православ'я і унії служив лише гаслом для велетенського змагання двох світоглядів, східно-консервативного та західно-поступового, що окрім релігії охоплювали цілий ряд інших чинників, як національне наставлення, політичну та культурну орієнтацію. Також і в сучасності не творить церковна приналежність майже ніякої перешкоди у зрештою важкому співжитті українців між собою.

Виходячи із свого надто сильного індивідуалістичного заложення, використовують українці кожну нагоду для розрахунків з противниками, одначе релігійне почування глибоко закорінене в душі має таку пошану, що нікому навіть на думку не прийде робити з нього предмет взаємних спорів. Український Сократ Сковорода, якого духове обличчя відзеркалює доволі вірно характеристичні риси національно-психічної вдачі українського народу, дає цьому релігійному наставленню простий, може занадто ясний вираз словами: „Языческіе кумирницы или капища суть тожъ храми Христоваго ученія і школы; въ нихь й на нихь написано было премудръйшее й блаженнъйшее слово, *nosce te ipsum*".[21]

На думку Сковороди Бог виявив не тільки християнам і євреям свою правду, а в рівній мірі також і поганам. Так само мораль не можна вважати за монополь християнського світу, бо вона знаходить визначних представників також і серед античних народів. Універсальність, пошана перед кожним глибоко відчутим релігійним пафосом, терпимість супроти прихильників

---

[21] „Поганські храми та ідоли були також ознаками християнської віри, на яких стояло написане святе і мудре слово: Пізнай самого себе", пор. „Разговоръ дружескій о душевномъ миръ", *Сборникъ Х. И. Ф. О.*, Том VII, стор. 94.

іншої віри, зацікавлення не формою, а в першу чергу змістом церковної догми – ось характерні риси українського духа на релігійному полі.

3. Заключення

Я спробував представити головні елементи українського світогляду у їх найважніших виявах, не запускаючись цілковито в їх оцінку з історичного або психологічного становища. На це не дозволяє розмір цієї праці, бо правильна оцінка зайняла б безперечно більше місця, ніж саме представлення головних рис духового обличчя. Тільки кількома словами хочу натякнути, що поодинокі складові частини національної вдачі, які на перший погляд можуть нам бути симпатичними та видаватись навіть корисними, при зрілішій розвазі виявляються як дуже небезпечні для долі народу явища. Надмірний ідеалізм, що цілковито не оглядається на вимоги дійсности, – непогамований індивідуалізм, що відкидає всякий авторитет, заперечує значення традиції, а власні інтереси ставить вище від добра спільноти, – перевага чуттєвості над розсудком, – ба навіть це в нинішних часах дуже популярне прив'язання до землі, до скиби, а наслідком цього домінуюча роль селянства в складі українського громадянства – це назагал беручи поважні хвороби, які при несприятливих умовах можуть довести до катастрофи. Безперечно, коли візьмемо останній приклад, маємо право думати, що перевага хліборобського стану з цілим його питомим способом думання дає цілій спільноті підстави стабільності, забезпечує її від несподіваних криз, запевнює фізичний розвиток громадянства і т. п. Можна б навести багато інших корисних моментів цього хліборобського наставлення, але, з другого боку, ніхто не заперечить існування цілої низки шкідливих наслідків цього одностороннього складу української спільноти. Брак рухливості духової і фізичної, так потрібної для усяких купецьких трансакцій, був причиною, що майже вся торгівля перейшла в чужі руки на наших землях, що знову було причиною відчуження наших міст і. т. д. Це тільки одна сторінка, щоправда дуже важка, але таких моментів можна б знайти значно більше. З таких і подібних дослідів випливає, як дальший крок, намагання усунути вогнище хвороби або що найменше унешкідливити її чинність в народному організмі, а це можна осягнути плановим, наставленим на далекі цілі вихованням.

Бібліографія

Benrubi, I., „Gibt es nationale Philosophie?“, *Internationale Monatsschrift für Kunst und Technik*, том XI (1917), ст. 726-746.

Єфремов, Сергій, *там же*, ст. 398.

Костомаров, Микола, *Дві руські народности*, Київ-Ляйпціґ 1923.

Menzer, Paul, *Das Wesen des deutschen* Geistes, Berlin 1925.
Ibid, „Deutsche Philosophie als Ausdruck deutscher Seele“, *Kantstudien*, Band XXXIX, Heft 3-4, Berlin 1934.
Мірчук, Іван, „Г. С. Сковорода: Замітки до історії української культури“, *Праці Українського Історично-Філологичного Товариства в Празі*, т. 1, Прага 1926, ст. 21-37.
Ibid, „Петро Лодій та його переклад ‚Elementa philosophiae' Баумейстера“, у *Abhandlungen des Ukrainischen Wissenschaftlichen Instituts in Berlin*, т. 1, Берлін 1927, ст. 90-110..
Ibid, „Christian Wolf und seine Schule in der Ukraine“, у *Germanoslavica*, річник III, ч. 3-4, Прага 1935.
Ibid, „Die slawische Philosophie in ihren Grundzügen und Hauptproblemen“, у *Kyrios*. Кеніґсберґ 1936, зшиток 2.
Ibid, „Der Messianismus bei den Slaven“, *Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Slaven*, Бреслау, річник 1931.
Ibid, „VII Міжнародний фільософічний конґрес в Оксфорді“, у *Богословії*, Львів 1931, т. IX, книга 3.

Нечуй-Левицький,Іван, *Світогляд українського народа*, Львів 1878.

Сковорода, Григорій С., „Разговоръ дружескій о душевномъ миръ“, *Сборникъ Х. И. Ф. О.*, Том VII, стор. 94.
Соловйов, В., *Сочинения*, Ск.-Петерсбурґ 1896, том 8.

Wundt, Max, *Die deutsche Philosophie und ihr Schicksal*, Ерфурт 1920.

Юркевич, Памфил, „Сердце и его значение въ духовной жизни человека“, *Труды Киевской Духовной Академии*, Київ 1860, том 1, ст. 63-118.

Суть і значення філософії

1. Вступ

У своєму головному творі *Der Untergang des Abendlandes*[1] німецький філософ та історик культури Освальд Шпенґлер передбачає занепад західної культури та пророкує занепад філософії Заходу. За Шпенґлером, філософія Заходу має свій систематичний і етичний період позаду себе, а тепер знаходиться, фактично, в своїй останній стадії - стадії історично-психологічного скептицизму.

Песимістична оцінка Шпенґлера стоїть у відкритій суперечності до факту, що знову пробудилося велике зацікавлення до філософії. Це зацікавлення проявляється в найширших суспільних колах. Таке відновлення філософського зацікавлення є характерним явищем для духовного життя після Другої світової війни: не занепад філософії, а відродження філософського мислення.

Одначе, такий скептичний погляд на філософію мав і частково має ширший характер. Його початком можна вважати крах німецької спекулятивної філософії і виступ на передній план догматичного матеріалізму, себто кінець 30-х рр. XIX ст., коли особливо поширювався погляд, що філософія – це вчення, яке

---

[1] Праця Шпенґлера *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte* появилася в двох томах в 1918-1922 рр. У ній філософ представив концепцію самостійности культур. Концепція Шпенґлера розрізнює три „душі" культур, а саме аполлонську або грецьку, магічну або арабську та фавстичну або західню. На шпенґлерівську концепцію покликується посередньо І. Мірчук у своїй праці *Напрямні української культури*, реферат виголошений в Українськім Вільнім Університеті в Мюнхені 1946 р. Перше книжкове видання цієї праці появилося за редакцією та з допоміжним науковим апаратом Миколи Шафовала під заголовком *Напрямки української культури*, Мюнхен 2003 р.

„Суть і значення філософії" зберігається в єдиному цикльостильному екземплярі у бібліотеці Українського Вільного Університету у Мюнхені. Примірник датовано 1946 р. Перше книжкове видання: Іван Мірчук, *Вступ до філософії*, за редакцією та з передмовою Миколи Шафовала, Мюнхен 2006.

само себе пережило. На її місце виступили позитивні науки. Як перший вид попереднього ступеня наукового пізнання вона мала свій час і своє право. Одначе, різні спроби пізнання світу і речей при допомозі загальних спекуляцій виглядали пережитками.

Ніде не було такого гострого знецінення філософії, як у Німеччині. Воно виступає найвиразніше в середині XIX ст., як гостра реакція проти самовихваляння наукового дослідження спекулятивної філософії Фіхте, Шеллінґа та Геґеля.

Одначе, за другою третиною пішла третя третина XIX ст. і філософія знову піднімається, охоплюючи ширші кола. Також її ставлення до наукового дослідження стає більш прихильним. Вона повертається до свого природного становища: її публічне знецінення зникає. Бо й справді, філософія – це не вчення, що само себе пережило і яке стосується лише деяких пустих голів. Філософія є швидше всього справою всіх людей і всіх часів. Не можна сказати, що філософія – це вчення, що його можна мати й не мати: кожна людина, що стоїть вище тупого життя тварини має своєрідну філософію. Інша справа, яку філософію вона має: чи зложену з деяких випадкових наукових фрагментів і уривків думок, чи може обґрунтовану на продуманому, всебічному споглядані дійсності.

Фактор інтелектуального життя людини, який відрізняє її від тварини – це здібність до теоретичного оглядання і напрямок на цілість, на єдність. Інтелектуальна діяльність людини виходить поза межі служіння її суто біологічним потребам. В людини пробуджується чисто теоретичне зацікавлення. Вона збирає і розглядає елементи дійсності, що їх дає їй сприймання, і не знаходить спокою доти, доки не зуміє пов'язати їх в єдиний цілісний погляд.

Практика й техніка задовільняються поодинокими знаннями, тоді як теоретичне зацікавлення направлене на цілість. Так постає філософія. Вона є в загальному розумінні слова ніщо інше, як завжди повторювана спроба „досягти цілості уявлень і думок про постать і пов'язаність, про сенс і значення всіх речей".[2]

---

[2] Paulsen, F., *Einleitung in die Philosophie*, Берлін, 1892. Редактор користується 40-им перевиданням з 1924 р., стор. 3.

2. Назва та поняття філософії в її історії

Філософія – це постановка і розгляд проблем у відношенні до цілості і остаточної основи існування.

Цілком очевидно, що в цьому розумінні кожний народ має свою філософію, так само як і кожна людина, принаймні, кожна нормально розвинута людина. Відтак, в цьому розумінні філософія – це загальна людська функція. Коли існує духовне життя, то цим самим існує і філософія.

Під філософією розуміємо наукове тлумачення загальних питань про пізнавання світу і життя взагалі. Це неозначене загальне уявлення поодинокі філософи намагалися виразити в різний спосіб означеними дефініціями, які однак, тим відрізняються одна від одної, що дуже часто не можна знайти між ними взаємного погодження, і що, навіть, спільне поняття самої філософії може здаватися загубленим.

Одначе вже сам цей загальний смисл – це певне обмеження і зміна первісного значення, яке греки пов'язували з іменем філософії. Ця переміна відбувалася через увесь процес західноєвропейського духовного життя.

Слово „філософія" є грецького походження і означає в дослівному розумінні „любов до мудрості", „стремління до знання".[3]

В одному зі своїх трактатів, Данте так пояснює виникнення слова „філософія": слово „філософ" в його сучасному розумінні вперше вжив Піфагор; до нього представників науки називали не філософами, а мудрецями; до яких зараховували Солона, Хілона, Періандра, Талеса, Клеобулуса, Біаса, Пітакуса та самого Піфагора, що на поставлене йому питання, чи зараховує він себе до мудреців, відповів, що він не є мудрець, а лише любитель мудрості.

Однак, таке тлумачення є швидше тенденційною легендою. Назву „філософія" знаходимо вперше в Геродота та Геракліта. Наприклад, у відомому оповіданні Геродота про зустріч Солона з Крезом, Крез вітає Солона: „Слава про твою мудрість і

[3] „Філос" – приятель, „софія" – мудрість.

мандрування докотилася аж до мене. ‚Філософуючи', ти відвідав з метою оглядання велику частину землі".

Але тоді коли перше літературне вживання слова „філософія" містить у собі лише просте і одночасно незначне поняття „прагнення до мудрості", то слово „філософія" в часі Сократа, а особливо завдяки платонівсько-арістотелівським школам, одержало виразно окреслений сенс, смисл науки про пізнання справжнього буття.

У такий спосіб називали до Сократа кожне прагнення вищої, якраз наукової освіти. Науковий дослідник чи вчений називався або „мудрий", „мудрець" або „софіст".[4]

Спершу це був вираз сократівської критики тодішньої науки, або швидше практичної життєвої мудрості, якою її передавали софісти, тоді коли Сократ, вживаючи слово „філософія" не хотів тим самим називатися мудрим, а лише філософом, який прагне до науки і правди, тобто до мудрості, якою ще не володіє. Володіння правдою та мудрістю, як вважав Сократ, притаманне лише божеству.

Згодом сократівське знання було розвинуте Платоном до певного знання про останні поняття (ідеї), що мусять лежати в основі кожного пізнання; тому й вираз „філософія" збільшив свою вимогу: з одного боку він містив вкладений Сократом критичний сенс, а з другого боку – охоплював закладене Платоном позитивне значення.

Для Платона філософія – це правдива наука, тобто наука про чисті поняття (ідеї). У Платона вона вже не означає лише шукання певного пізнання, а володіння ним. У нього ці пізнання є вже чисто об'єктивного характеру. Наприклад, в діалозі *Ґорґіяс* Платон оголошує устами Сократа: „Не я, а філософія так говорить, заперечуй їй, якщо можеш".

З цієї історії виникнення виразу „філософія" видно, що це поняття уже в Арістотеля означає або кожне науково обґрунтоване пізнання, або у вужчому розумінні – найвищу науку, науку принципів, що лежать в основі всіх інших наук.

Тут доречно зазначити, що подвійне значення слова „філософія" збереглося і дотепер. Ще сьогодні філософія в одних

---

[4] „Софос" – себто той, хто розуміє справу, студіював її. Слово „софіст" включає ще значення догани – той, хто мудрість або науку робить своєю професією, а за пізнішим іронічно презирливим побічним смислом, той, хто займається мудрістю, чи наукою, наче торгівлею, тобто задля надбання грошей.

народів (напр. в англійців) однозначна з наукою, а другі (напр. німці) – розуміють під нею основну науку,[5] яка, будуючи спільний фундамент на який спираються всі інші науки, приводить до їх єдності, хоч це є завданням окремої філософської дисципліни – метафізики.

Філософія Арістотеля виступає, як загальна методична робота мислення, через яку пізнається дійсність. Це т. зв. „перша філософія". Але окрім цього є ще окремі філософії, окремі науки, які досліджують і пізнають окремі галузі дійсності. З цим першим теоретичним значенням слова „філософія" пов'язалось дуже рано і друге. Розвиток грецької науки припадає на час розв'язання первісної релігійності. Тоді займалися не лише питаннями про визначення й завдання людини, що з часом ставало чим раз важливішим для наукового дослідження, але також питанням про правильне ведення життя, яке стає тепер суттєвим завданням науки, її головним змістом.

Так, в нееллінську епоху, раніше софістів і Сократа, філософія одержує практичне значення мистецтва життя на наукових основах.

Внаслідок цієї зміни, суто теоретичний інтерес перейшов на окремі філософії, які тепер перейняли назви особливих предметів чи то історичних, чи то природничих, тоді як математика й медицина вперто зберігали самостійність, якою вони користувалися від самого початку розвитку науки.

Отож назва „філософія" залишилась за тими науковими стремліннями, що надіялися подати визначення картини життя і дійсності з найзагальніших результатів людського пізнання. Це стремління виливається згодом в спробу створити, замість старої філософії, що вироджується, релігійно нову - це період т. зв. неоплатонізму. Коли у стоїків та епікурейців філософія була основою життєвої мудрості, то в неоплатонців вона стала своєрідною формою богословії, новою релігією.

У Середньовіччі, зміст і завдання філософії не змінюються і залишаються такими як у прикінцевому старому світі. Однак, філософія перейшла в становище слугині релігії: вона мала завдання наукового обґрунтовування, витворення і обстоювання вчення про віру. Отож, значення філософії зазнає через ці обставини суттєвої зміни. Розв'язанням її завдання вже займається до певної міри сама позитивна релігія, охоплюючи не лише норми особистого ведення життя, а також питання загаль-

[5] *Grundwissenschaft.*

но-теоретичного погляду на дійсність, який прибирає уже форму чисто філософського характеру.

Цілком зрозуміло, що при цих обставинах безперервного панування Церковного вчення, для філософії залишилось в основному лише місце слугині богослові з завданням наукового обґрунтування і захисту її догм.

Але якраз тим самим філософія виступає усе з виразнішою свідомістю щодо своєї методичної протилежності до богослові. Вона хоче одержати з засобів людського пізнання те, що богословія обґрунтовує на основі божеського об'явлення.

Неминучим наслідком цього відношення стає факт, що чим вільніше ставало індивідуальне мислення супроти Церкви, тим самостійніше починала розв'язувати філософія питання спільні з релігією, переходячи від обґрунтування і захисту її догм до їх критики. Згодом, філософія почала шукати спроб вивести своє вчення цілком незалежно від релігійних зацікавлень, просто з джерел - природного світла - людського розуму і досвіду.

Методична протилежність до богослові перейшла таким чином в суттєву протилежність, а тодішня модерна філософія висуває себе проти догм „як світову мудрість".

Це відношення прийняло найрізноманітніші відтінки від малого непогодження до гострого поборювання. Одначе постійним залишається те завдання філософії, яке поставив перед нею старий світ, а ним є обґрунтовування виходячи з наукових поглядів пізнання світу й життя, зокрема там, де релігія сама не в стані це виконати.

Уже на початку XVIII ст. філософія була переконана, що вона доросла до згаданого завдання, так як свого часу філософія греків вважала своїм обов'язком й правом роз'яснювати людям зв'язок речей у світі, та з цього погляду керувати життям індивідуумів й суспільств взагалі.

Це самовпевнене положення філософії дуже захиталося з приходом Канта, бо він доводив неможливість метафізичного пізнання світу. Тим самим, Кант обмежив і змінив поняття філософії: окрім практичного життєвого визначення, філософія стала також критичним самоусвідомленням.

Більшість філософів мали свої особисті й дуже різні погляди на суть філософії, одначе не багато з них були здатні дати їй чітку дефініцію. Гоббс окреслював її, як „пізнання дій з їх причин і причин з їх дій" - іншими словами, філософ відрізняється від природознавця тим, що закони явищ, які він хоче відкрити, повинні мати світове значення, а не лише значення для живої

природи. Геґель дефінював філософію як „die denkende Betrachtung der Gegenstände", тобто дослідження речей через мислення й споглядання, чим знову подав її відношення до науки: коли майстернею науковця є його лабораторія, широке поле, чи зоряне небо, то майстернею філософа є його власний мозок.

Ліппс, так само як П. Ойкен, говорив, що філософія – це духова наука, хоч ця дефініція занадто широка; обоє хочуть направити філософію, на відміну від природознавства, на сферу внутрішнього досвіду, проголошуючи її „духовою наукою".

Одної безсумнівної та загальновизнаної теорії філософії, або безсумнівного світожиттєвого погляду на неї не існує. Боротьба в філософії існує протягом усієї її історії не лише в розв'язанні твердо-поставлених питань, чи завдань. Навпаки, вона точиться саме в постановці цих питань, не просто навколо окремих питань, чи їх меж, які дуже часто залишаються відкритими і в поодиноких науках, а центром цієї боротьби є й центральні й загальні питання. Боротьба існує передусім в постановці перших двох основних проблем філософії: проблеми пізнання й буття. В цьому відношенні є два напрямки: один, посилаючись на Канта, ставить проблему пізнання початком і кінцем всієї філософії, а самий предмет пізнання – буття, залишає на розроблення поодиноким наукам. Послідовники Канта, спираючись на свого вчителя, вважають пізнання зв'язків всього буття неможливим. Для пізнання доступні лише зв'язки світосприймань або явищ. Полярно протилежно виступає другий напрямок, котрий посилаючись на Геґеля, ставить проблему буття, як єдину проблему філософії; проблему ж пізнання вважає за неможливу для розв'язання. Також існують й інші погляди, що стоять між цими двома крайніми напрямками.

Незважаючи на те, що історія філософії є постійною боротьбою різних філософських систем та їх течій, філософія завжди була стремлінням до пізнання зв'язку суті всього існуючого. Одначе вона завжди залишилась лише цим стремлінням, а не досягненням, як уже говорить сама її назва, котра вказує, що вона любить мудрість, але сама не є мудрістю. Стремлінням вона завжди і залишиться. Наше пізнання зростає з досвідом, скеровується ним та змінюється. Одначе, з пізнанням нового щораз відкриваються знову нові сфери до пізнання, нові сфери невідомого. Завершена філософія властива кожній епосі лише відносно, а не абсолютно.

Філософія прагне пізнання, а не краси, як мистецтво. Вона шукає не за вартісним чи добрим, як етика, а за правдою, або

правдоподібністю. Філософія прагне до пізнання всього існуючого, повноти єдності, як дійсності, в її останніх зв'язках, взаємовідношеннях її складових частин, її закономірностей. Інакше кажучи, вона прагне до абсолютної і остаточної єдності в світі, як матеріальному, так і духовому.

Щоб краще зрозуміти суть філософії і її завдання, розгляньмо питання відношення філософії до наук та її місце серед них.

3. Відношення філософії до інших наук та її значення для них

Існують два відмінні погляди на визначення місця філософії серед інших наук. Одні говорять, що філософія є матір'ю всіх поодиноких наук, і ці поодинокі науки є її створіннями. Другі говорять, що філософія це остання дитина поодиноких наук, сума їх створінь, тобто явище не творче, а створене. Такі погляди є однобічні. Звичайно, філософія не існує без окремих наук. В цьому відношенні вона залежить від поодиноких наук, наслідки яких вона не творить, а лише збирає, обробляє, докінчує. Але це не означає, що її треба вважати сумою всіх наук. Вона має свою власну сферу для розв'язання, сферу дослідження останнього зв'язку всієї дійсності.

Але придивимось до цього питання ближче. Що відрізняє філософію як науку від всіх інших наук? Науки відрізняються між собою або предметом, або їх формою.

Філософія має свою окрему своєрідну сферу дійсності, на яку не претендує жодна інша наука. В поділі наук вона мусить займати становище науки, що координує всі інші науки і є їх спільним фундаментом. Такого погляду дотримуються ті, що виводять різницю філософії від інших наук з її предмету.

За іншим поглядом, філософія має свій предмет, спільний з іншими науками, але вона має й інші методи, особливу форму дослідження предметів.

Останній погляд був пануючим в першій половині XIX ст. Це був погляд спекулятивної філософії. Вся дійсність, за цим поглядом, є предметом подвійного вияснення – філософського й наукового, спекулятивного й емпіричного. В обох великих областях людського пізнання, в природі й історії, маємо поруч природничі науки і філософію природи, історію як науку і філософію історії. Завдання науки – здобувати відомості за допомогою досвіду та встановлювати власну суть і внутрішній зв'язок речей.

Однак, наш час вже не вірить в можливість пізнання дійсності *a priori* через діалектичний розвиток понять. Бездослідне

мислення веде до пізнання дійсності так само мало, як і безсенсовий досвід.

Коли ж не існує окремих, особливих філософських методів, то залишається погляд, що філософія відрізняється від інших наук своїм особливим предметом. Цей погляд є загальнопануючим.

Своєрідну сферу філософії пробували відокремити в різний спосіб. К. Фішер уважає, що заслуга Канта полягає в створенні для філософії окремого становища серед інших наук, в створенні особливої сфери, сфери пізнання: „Objekt der Erfahrung sind die Dinge, Objekt der Philosophie ist die Erfahrung, überhaupt die Tatsache der menschlichen Erkenntnis".[6]

Інші дослідники хочуть підпорядкувати філософії сферу внутрішнього досвіду. У протилежність природничим наукам вони оголошують її як *Geisteswissenschaft*.

Старший та більш поширений погляд, який опирається ще на Арістотеля, розглядає філософію як науку про перші принципи, або про загальні, основні поняття і передумови поодиноких наук.

Очевидно, така форма визначення теж не задовольняє, по-перше, через її неясне визначення, де закінчуються принципи, основні поняття, що ними мусить займатися філософія, і де починається сфера інших наук? Чи філософія мусить займатися суттю матерії, сили, руху, простору й часу? Тоді вона мусить також займатися загальними прикметами матерії, загальними законами руху, і тим самим потрапила б у сферу фізики. Чи повинна філософія займатися питаннями душі життя, принципами права, держави? Де тоді проходить межа щодо політики, природознавства, біології, психології?

Чи філософія має інші методи для пізнання суті речей, відмінні від інших наук? Однак, цей погляд ми відкинули вже раніше.

Що ж тоді вважати різницею між філософією та іншими науками? Якщо вона не відрізняється ні особливими методами, ні особливим предметом від інших наук, тоді вона мусить зливатися з ними. Такий погляд поділяє Фрідріх Паульзен, один з найбільш популярних німецьких філософів після Першої світової війни.

Філософію не можна відірвати від інших наук і вона може бути визначена лише як „der Inbegriff wissenschaftlicher Erkenntnis". Всі науки є складовими однієї пов'язаної системи, що

---

[6] Предметом досвіду є речі, предметом філософії є досвід, взагалі факт людського пізнання.

має своїм предметом загальну дійсність. Філософія – це ця ніколи незавершена система. Кожна наука досліджує певний відрізок дійсності. Фізика розглядає дійсність оскільки вона тілесна, біологія - життєві процеси, психологія розглядає дійсність знову з іншої сторони і так кожна наука. Коли ми всі ці питання охопимо в одно, щоб відповісти на питання, що є дійсність взагалі, тоді отримаємо філософію.

Логіку, математику, фізику та етику прийнято вважати частинами філософії. Дальше: психологію, філософію природи, мистецтва, історії, релігії. Потрібно лише зробити крок вперед і сказати: також фізика, хімія, біологія, космологія, інакше кажучи, фактично всі науки належать до філософії.

Дехто буде суперечити: якщо це філософія, то це неможлива річ. Хто схоче перебрати це завдання? Хто схотів би називати себе філософом і визнати, що він володіє або лише прагне володіти всією сумою наукового пізнання? Чи той, хто це б спробував, не робив би собі професії з дилетантизму, чи був би іншої думки?

Але чи подібна ситуація не є з кожною іншою наукою? Чи існує в наш час людина, що хотіла б назвати себе фізиком, або істориком в розумінні, що він цілком опанував фізикою, або історією? Лише в цьому розумінні філософ скаже, що він прагне до пізнання дійсності, наскільки це можливе для людини.

Різке відокремлення філософії від інших наук вперше спостерігаємо в XIX ст. Цей поворот починається Кантом. Його відокремлення пізнання *a priori* від *a posteriori* є вихідним пунктом. Під першим він розуміє таке пізнання, що його розум є в стані творити сам собою, тоді як друге пізнання мусить бути досягнене через досвід. Що такі *a priori* певні правила існують (а також мають об'єктивну вартість) є предметом дослідження перших двох великих частин *Критики чистого розуму* – естетики й аналітики (напр., незмінність кількості матерії, дія при перенесенні руху дорівнює причині і т. д.). Систематичне представлення (подання) всіх пізнань *a priori* є те, що ми називаємо метафізикою, або філософією в справжньому й найповнішому розумінні слова.

Тим самим, через таке визначення поняття філософії, вона вперше відірвалась від інших наук і стала самостійною.

Наміром Канта не було, щоб ця апріорна філософія містила в собі всю суму нашого пізнання і мала причину бути високомірною чи зарозумілою щодо емпіричних наук. Однак, Кант став проти своєї волі батьком спекулятивної філософії.

З основного Кантового висновку, що форми мислення є одночасно законами природи, а форми мислення є змістом явища, розвинулась така філософія, яка через іманентний діалектичний розвиток понять взялася вивести з природи уявлень цілий світ, природу й історію (пор. Фіхте, Шеллінґ, Геґель). Ще ніколи філософія не вела такої гордої мови. „Die Wissenschaftslehre", говорить Фіхте, „fragt schlechterdings nicht nach der Erfahrung und nimmt auch auf sie schlechthin keine Rücksicht. Sie müsste wahr sein, wenn es auch gar keine Erfahrung geben könnte und sie wäre *a priori* sicher, dass alle mögliche künftige Erfahrung sich nach den durch sie aufgestellten Gesetzen würde richten müssen".[7]

Одначе, процвітання спекулятивної філософії не було тривалим. Після 1830-их рр. вона потрапила в глибоке знецінення. На її місце виступили природничі науки, що взагалі почали заперечувати філософію як науку. Розвиток природничих наук пішов настільки далеко, що цілковито відтяв ґрунт спекулятивної філософії.

Положення вимагало визначити спекулятивну філософію як епізодичне заблудження і повернутись до свого старого поняття.

Але загальна картина змінилась. Представники філософії не знаходили мужності повернутись до старого поняття, яке накладало неспроможні зобов'язання і здавалося тепер занадто складним. Здавалося, що коли філософи оголошували її як сукупність всього наукового пізнання, то вони мали б сказати, що мають це все в собі. Грецькі філософи спокійно приписували собі таку компетенцію. Так само могло ще бути і в середньовіччі. Навіть Кант був ще добрим спеціалістом не лише у філософії, але й в математиці, фізиці, астрономії, географії і відмовився лише від професури поезії. З кінцем XIX ст. розвиток наук пішов небувалим темпом і тому ґрунтовне охоплення різних наук неможливе. Тепер є неможливим, щоб філософ називав себе в старому розумінні цього поняття власником всього наукового пізнання.

---

[7] „Наука про науку не питає за досвідом і не звертає на нього увагу. Вона повинна бути правдивою, навіть коли б не було жодного досвіду і вона була б *a priori* певною, що всі можливі майбутні досвіди мусили б керуватися законами визначеними нею".

Через таке положення речей, філософія шукає знову визначення свого поняття, шукає такого пояснення філософії, при якому можна було б залишитись філософом.

Перша умова це та, що філософія не включає всіх наук, котрі самі прагнуть бути самостійними. Фізика, хімія, астрономія, фізіологія, зоологія, а дальше філологія та історія виходять поза межі старого поняття філософії. Їй залишились метафізика, етика, естетика, теорія пізнання (ґносеологія) й логіка. Також психологія й педагогіка відійшли в XIX ст. від філософії. Для цієї сукупності наук, які ще власне не є науками, шукали тепер об'єднуюче поняття, і приходили до визначення, що філософія є вченням про форму пізнання, щоб виключити зміст, або що філософія є духовою наукою, щоб принаймні далі відокремитись від природництва, або що філософія – це наука принципів.

Одначе, філософія мусить насмілитись повернутись до свого старого поняття: „Philosophie – der Inbegriff aller wissenschaftlichen Erkenntnis". Цього вимагає історія, цього вимагає сама суть, природа справи. Науки не є „ein zufällig zusammengewürfeltes Aggregat".[8] Вони скоріше творять в єдино пов'язану систему. Як сама дійсність не є агрегатом, а тісно пов'язаною цілістю, так і пізнання дійсності є єдино пов'язаною системою. Ні одна наука не може розв'язати свого завдання ізольовано, вона потребує допомоги від інших наук. Тому поняття єдності наук не є самовільним винаходом, а необхідним висновком положення. Єдність космосу відповідає ідеальній єдності всеохоплюючої пізнавальної системи. Для цього поняття – філософія це історично дана назва.

Але тут знову постає питання: Чи можлива така філософія? Хто мав би сміливість залишити за собою ім'я філософа в цьому розумінні?

Без сумніву такої філософії, як готової системи світової науки, як закінченої теорії всесвіту, не існує і не буде існувати. Але це не перешкоджає важливості її поняття. Такий самий закид можна зробити кожній науці. Також не існує ні фізики, ні астрономії, ні фізіології як готової і закінченої системи. Поняття наук – це поняття не емпірично даних речей, а поняття їх завдань. Важливість цих понять ґрунтується на тому, чи правильно визначено їх завдання, їх же розв'язання – це інша справа, яка не впливає на саму важливість поняття.

---

[8] „Випадково нагромадженим агрегатом".

Отже поняття філософії, як сума всього наукового пізнання, є правильне й важливе, оскільки є визначене її завдання: цілісне пізнання дійсності. Те ж саме стосується й другого питання – питання філософа. Вчений називає себе фізиком не тому, що він повністю володіє знаннями з фізики, що він є власником цієї науки, а тому, що він є дослідником даної галузі дійсності. В тому ж розумінні ми також вживаємо назву „філософ", що означає людину, яка прагне до цілісного й універсального пізнання дійсності, що й відповідає його історичному значенню (не володіння мудрістю, а прагнення до неї). Характерною рисою філософа є чисто теоретичний намір і універсальний напрямок досліджування. Також друге значення слова залишилось ще й до сьогодні: коли ми спостерігаємо в людині велике заглиблення в свої думки і пов'язане з цим віддалення від світу і його стремлінь, певну недостачу т. зв. практичності в житті, певну байдужість щодо свого загального положення, тоді говоримо, дуже часто з легкою усмішкою на устах, що це є справжній філософ.

На початку XX століття філософія повертається до свого старого поняття. Так, Вундт говорить про філософію, як „die allgemeine Wissenschaft, welche die durch die Erkenntnıswissenschaften vermittelten gemeinen Erkenntnisse zu einem ıiderspruchslosen System zu vereinigen versucht".[9] Також Фехнер, Ieце, Ф. А. Лянґе та інші філософи приєднуються до цього погляду. Пов'язання фізичних і духово-історичних фактів в одну світову систему – остання ціль, а ґрунтовне студіювання наук – шлях до неї.

З наверненням до старого поняття філософії, стає зрозумілим, що філософія може існувати без наук, або що науки можуть існувати без філософії. Перша помилка затуманювала голови в час спекулятивної філософії, яка з деяких найголовніших понять (напр. суб'єкт і об'єкт, природа й дух, буття й розвиток) намагалась створити філософську систему.

Більш небезпечним є поняття, що наука може існувати без філософії. Ця помилка пов'язана з поглядом, що філософія це менш обґрунтована, окрема наука про речі, які недоступні точному дослідженню. У цьому випадку є також чимало людей, які уникають будь-якого контакту з нею, побоюючись послаблення почуття дійсності.

---

[9] „Загальна наука, що через загальні пізнання, які є передані науками пізнання, старається об'єднати їх в одній незаперечній системі".

Але всі науки мають своє коріння в філософії і всяке відривання від цього коріння прирікає науку на загибель.

Те, що ми хочемо від всіх наук – це не пояснення того чи іншого одиничного явища, не пізнання якоїсь області дійсності, а повне пізнання дійсності взагалі. Прагнення знайти відповідь на питання про природу і значення речей було викликане філософією. Необхідність розподілу праці примусила філософію відокремити поодинокі дослідницькі сфери, але не з метою обмежити та ізолювати саму філософію, а з метою зробити її спосібнішою працювати частинами над розв'язанням спільного завдання. Теоретичний інтерес, що творить життєву силу кожної науки, є її часткою. Щодо філософії, то вона є в стані зробити свій внесок у розв'язання питання про природу речей взагалі. Одиничне може мати практично-технічне зацікавлення (напр., в хімії винайдення нових сполук чи щось інше) але теоретичний інтерес в чому наука як така живе, стосується загального і є сторона, якою наука привернена до філософії.

В цьому можна легко пересвідчитись на прикладі кожної науки. Візьмемо, зокрема, астрономію, яка з невтомною старанністю збирає різні спостереження, заносить на свою карту місця сотень тисяч зірок, обчислює шляхи комет і метеорів, відкриває нові планетоїди і космічні тумани, перевіряє силу світла й спектру. Для чого? Задля самоцілі? Звичайно, ні. А робить вона це для того, щоб поглибити наш погляд на конструкцію і розвиток всесвіту взагалі, тобто частини дійсності. Якщо б цей імпульс зник, то незабаром також затихли б на обсерваторіях всі обрахунки і спостереження. Так само і в біології, і в історії, і в кожній іншій науці.

У цьому розумінні можна сказати, що філософія – це центральний вогонь, сонце, звідки випромінюється оживлюючe тепло на всі інші науки. Наука, що згубила б відношення до філософії, або єдність знання взагалі, мусіла б зарости бур'яном, як садок, відрізаний від сонячного проміння, вона була б приречена на загибель від безсистемного накопичення матеріалу. Одного разу Кант назвав таку вченість циклопічною, бо їй бракує одного ока: „Das Auge nämlich der wahren Philosophie, um Menge des historischen Wissens, die Fracht von hundert Kamelen zweckmäßig zu benutzen".[10]

---

[10] „Око, отже, правдивої філософії, щоб кількість історичного знання, щоб навантаження сотень верблюд уживати по призначенню".

Але де тоді залишаються при такому розумінні професійні філософи? Це питання мусить звучати, очевидно, дивно, бо філософія, як професія не існує. Існують наукові дослідники з філософським духом або без нього: фізики, астрономи, психологи, історики, моралісти, які можуть мати цей дух або ні.

Одначе, філософію у вужчому розумінні відрізняють від філософії в загальному розумінні. Ще Арістотель відрізняв метафізику і те, що тепер ми відносимо до філософії теорії пізнання в вужчому розумінні („перша філософія"). При цьому мусимо відразу додати, що вони не можуть бути ізольованими і відокремленими від інших наук. Лише науки дають матеріал і привід до теоретико-пізнавального дослідження, до оцінки життя взагалі і світу в цілому. З цього виходить, що професію професійного філософа мав би той, хто був би більше обзнайомлений з двома великими сферами наукового дослідження, а саме математично-природничою і філософічно-історичною.

Філософія стягує суми пізнання і потребує оправдання діючих світових понять перед науковою свідомістю.

Таким чином, ми дійшли до визначення поняття філософії, що його Кант відрізняє як світове поняття від шкільного: Philosophie – die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis uf die wesentliche Zwecke der menschlichen Vernunft".[11]

[11] „Філософія – наука про зв'язок всіх пізнань з основною ціллю людського розуму".

4. Відношення філософії до релігії

Не менш важливим для визначення суті філософії і її значення - це питання її відношення до релігії і міфології.

Щоб охарактеризувати це питання, мусимо перш за все ясно визначити те, що ми розуміємо під філософією, а що під релігією і міфологією, тобто чітко вияснити їх різницю та взаємовідношення.

Якщо ми раніше говорили, що кожна нормально розвинута людина має „свою" певну філософію, що філософія є загальною людською функцією, і що оскільки існує духове життя, то існує також філософія, мусимо все ж додати, що розуміння поняття філософії вже давно набрало вужчого характеру. Філософія відрізняється від релігії і міфології. Ця різниця відноситься в першій мірі до її суб'єкта й її функції. Суб'єкт, або носій міфологічного світоуявлення, є загальний дух, дух певної людської групи, цілості, а суб'єктом філософії є індивідуум, одиничний дух.

Філософія – це витвір індивідуальної духовної роботи; міфологія, як і мова і легенда, не є витвором свідомої роботи індивідуума, а результатом загального духу, загальної свідомості.

Різниці суб'єкта відповідає різниця функції: філософія витворюється через роботу досліджуючого і мислячого розуму; містично-релігійний світогляд – це витвір творчої фантазії, що комбінує погляди далі, доповнює їх у відношенні до створюваного нею трансцендентного світу. Всі пояснення речей мають форму значення. Чому й для чого?

Філософія починається розумовим схопленням, котре характеризується тим, що вона сприймає речі такими, якими вони є. Питання направлене в першу чергу на „що?" і на „як?". Філософія і релігія відрізняються притаманними їм формами: індивідуум бере участь в філософії через мислення, а в міфології й в релігії через віру.

Філософія – це ніщо інше, як наукове пізнання дійсності, як протилежність щодо містично-релігійного світоуявлення.

Західноєвропейська філософія стоїть у своєму розвитку дуже часто в напруженому відношенні до релігійного

світоуявлення, яке нерідко переходить у відкриту ворожнечу. Це явище можна простежити упродовж цілої історії, досить лише згадати осудження Сократа, Бруно, Ґалілея, Декарта, Спінози, Вольтера, Руссо, Вольфа, Канта і ін. Проти усіх них виступала Церква, як носій релігії, або переслідуючи, або забороняючи їх і т. п. Причина ворожих відношень між філософією і релігією лежить в їх близькій спорідненості. Це боротьба двох ворожих сестер, серед яких старша вимагає признання її авторитету, а молодша прагне відірватись від неї, хоче бути самостійною і вільною. Нарешті боротьба індивідуума за свою свободу проти загального духу.

Як закінчиться ця боротьба? Чи, можливо, вона буде тривати вічно? Чи, може, прийде час мирної рівноваги? Чи, можливо, вона закінчиться поразкою і цілковитим занепадом одної з них?

У широких колах панує думка, що релігія перебуває в стані вимирання, оскільки наука і філософія відрубали їй коріння, і це призведе колись до кінця, тобто до самопанування науки.

Одначе, ми не можемо ніяк пристати до такого погляду. Цілком очевидно, що старе, містичне розуміння природи віджило свій час. Віра в богів і демонів, що мають десь свою екзистенцію і переривають за допомогою своєрідних вчинків зв'язок природного руху, приречена на вимирання. Але це не означає, що релігія приречена на вимирання. Очевидно, людство ніколи не обмежить своє внутрішнє відношення до дійсності виключно до наукового пізнання. Якби людина була тільки інтелектуальною істотою, то вона могла б задовольнитися фрагментним пізнанням дійсності, що його приносить наукове дослідження. Але вона є не лише розумовою істотою, вона – перш за все чуттєва і вольова істота, а в цій сфері релігія має своє найглибше коріння.

Почуття покірності, глибокої поваги, палкого бажання до вдосконалості, що ними сповнене серце людини в спогляданні природи та історії, визначають її внутрішнє відношення до дійсності безпосередньо і глибше, ніж це можливо, в різних поняттях і формах науки. З цих почуттів випливає, що світ це не безтямна гра сліпих сил, а проявлення доброго й великого. Бо суть кожної релігійної віри полягає в впевненості, що люблю і шаную найвище й найкраще, в чому проявляється справжня суть дійсності; певність, що основою і ціллю всіх речей є добре і повновартісне, на що направлене найглибше жадання моєї волі.

Ця певність не приходить з науки, тому й наука не може усунути релігію, бо вона має свої коріння не в розумі, а у волі й почутті.

Розум не оцінює добре й погане, повновартісне й неповновартісне, дійсне й недійсне, правдиве й фальшиве через предикат. Щодо вартості, то він є холодним апаратом реєстрації дійсності. Але людина – це більше ніж апарат реєстрації дійсності, тому вона має не лише науку, але й також творчість і мистецтво, віру й релігію. Існує, принаймні, один пункт, де кожен виходить поза межі голого знання, реєстрації фактів. Він вкладає сенс в своє життя і скеровує його на щось, чого він ще не має, але буде мати саме через свою віру. У такий спосіб поруч знання виникає віра. Людина вірить у здійснення цієї життєвої цілі, а що її життєва ціль не ізольована, а пов'язана з історичним життям свого народу, а через нього нарешті з людством взагалі, то людина вірить також у єство свого народу, в переможне майбутнє правди, права і добра людства.

Якщо віра закладає внутрішній зв'язок спершу в межах історії між дійсністю і повновартістю, то вона бачить в ній благорозумність і справедливість, які притаманні самій речі, і від яких природній процес прямує далі. Історичне життя людини не ізольоване від загального обігу природи, і не повинно бути від нього відірваним. Якщо там служить закон, і якщо правда, право, добро перемагають брехню, безправ'я та зло, не зважаючи на протилежну фікцію, то як тоді не можна допускати таке відношення і не вірити в цілу та охоплюючу дійсність доброго?

Хто вірить в постійний прогрес та в сенс історії і одночасно охоплює людське життя як відрізок загального, природного життя, той має передумови в тому, що повинен вести його до віри, але не до знання і доказів, бо вже сам сенс історії, навіть сенс власного життя не є справою знання і доказів.

Що цьому заважає? Це погані докази, що зробили зрозумілі речі такими підозрілими, що тепер розум, який відкидає докази, вважають винним у відкиданні самих речей. При цьому вийшло б цікаве явище, бо на основі такого погляду суттєва творчість і завдання науки полягало б у тому, щоб довести, що віра в сенс і розум речей є безглуздям і суєвірністю. Підводячи підсумок вище сказаного, нам потрібно було б визначити, що коли основною суттю філософії є стремління пізнання абсолютної і остаточної ясності в світі, то загальним і суттєвим для всіх релігій є ставлення нашого почуття і волі до дійсності світу. Тому релігія не завжди є для них тим, чим вона є для багатьох інших: не

вчення про Бога, бо буддизм є теїстична релігія, не суспільна організація з авторитарною владою - індивідуальна релігія серця не знає такої; не признавання певного числа догм - релігійні містики не тільки відкидали, але й боролись проти догм.

Філософія і релігія не ідентичні між собою, і жодна з них не є частиною другої: філософія хоче пізнати кінцеві зв'язки всього буття і впливати на розум людини, релігія хоче оцінювати вартість останніх зв'язків всього буття і впливати на волю й почуття людини. Філософія – це пізнання світу, релігія – це оцінення його вартості. Спільним для обох є лише об'єкт, кінцева єдність всього буття, але наставлення людини до цього об'єкту як у філософії, так і в релігії цілком різне.

Хоча релігія і філософія панують в різних сферах, існує реальне взаємовідношення між ними, так як в людини і воля, і знання стоять один до одного в певному тісному взаємовідношенні.

Релігія діє на філософію, оскільки вона становить певну частину пізнавального філософського матеріалу, бо і воля й почуття належать до проблеми дійсності, котрі особливо сильно виступають в релігійному наставленні людей. Тому філософія релігії є частиною філософії, але не релігією.

З другого боку, філософія впливає на релігію через наше пізнання законів світу та наше вольове й чуттєве наставлення до них. Для мого релігійного почуття дуже важливо, як я буду сприймати дійсність: чи вона буде для мене безтямним хаосом атомів, як для Епікура, чи ненаситною природною волею, як у Шопенгауера, чи як творіння Бога і т. д. Однак, цей вплив філософії на релігію має свої межі, бо наше душевне наставлення до буття виражається не лише через його пізнання: Наше кінцеве наставлення вирішується скоріше всього в глибині нашої власної особистості. Це вирішення може бути цілком різним при однаковій картині світу в залежності від характеру особистості.

Через плутання й перемішування результатів функцій свідомості, котрі ми називаємо *Gemüt* - настановою та *Verstand* - розумінням в духовній історії людства виникло багато нещасть. Тоді, коли воля фальшувала наше пізнання, коли вона бажане вважала за правдиве, виникла псевдофілософія. Тоді, коли пізнання зв'язувало волю і хотіло доказати загальнодійсну вартість або невартість світу, постала псевдорелігія. Першою насичувалися різні догматичні й позитивні релігії. Другою затемнювалися всі історичні філософії.

Тому досі майже не було жодної чистої філософії та жодної чистої релігії.

Це не значить, що світ мусить розділитись на пізнавальну і вольову особистість. Навпаки, в середині тієї самої особистості мусить бути рівновага та золота серединка між головою і серцем, між *Verstand* і *Gemüt*, в останній лінії – між філософськими і релігійними потребами.

Обидва гони є повністю пробуджені лише при певному розвитку людини і живуть у ній як голод і спрага; але в кожній людині вони лежать в глибині, готові завжди і при певних обставинах проломитись наверх. Хто не береже й не плекає їх зі святою серйозністю, той грішить проти найглибшого джерела своєї власності.

Їхня взаємопогодженість приведе до вічного миру, коли ми не будемо шукати задоволенням філософічних потреб задоволення релігійних, або задоволенням релігійних потреб задоволення філософських. Одначе, це роблять, бо вважають їхній кінець за ідентичний, і це є наслідком того, що привело до тієї ракової хвороби між більшістю філософій й релігій, що виявилася часто в таємній, або відкритій жорстокій боротьбі одної проти другої.

Лише в цьому напрямку полягає можливість миру між знанням і вірою, між філософією і релігією, можливість справжнього і тривалого миру, а не гнилого компромісу - миру, що спирається на вільному взаємному признанні.

Перший крок до цього – це ясне відокремлення завдань. Перш за все релігія мусить відмовитись від бажання вмішуватись у справи науки; вона має дати повну свободу дослідженню природної та історичної дійсності, вона не сміє ні встановлювати їй межі, ні приписувати їй результати. Вона може робити це спокійно, без турбот, бо цим самим вона здасть сама себе. Наука ніколи не задовольнить цілком потреби *Gemüt*'у у людини, вона ніколи не зможе замінити релігії. Поруч з її завданням існує другий простір, якого вона не може розв'язати. Поруч з питаннями „що?" і „як?" людина обов'язково ставить питання для „чого?" і „чому?".

Філософія постійно прагне дати відповідь на це питання. Дивлячись на цілість життя, вона намагається визначити його ціль або його найвище добро, але щораз більше й більше пересвідчується, що це недосяжне за допомогою наукового пізнання, бо, як говорив Ґете, екзистенція, поділена на людську благорозумність, не залишається без остачі.

Релігії залишається завдання визначити сенс речей не поняттями для розуму, а святими образами смислу для *Gemüt*'у.

Історичне відношення між наукою, філософією та релігією можна охарактеризувати так: Первісно всі були єдині. Каузальне пояснення, теоретична конструкція і ідеальне тлумачення дійсності зливались в релігійній міфології. Як каже Плаузен, „die Sinnbilder des Vollkommenen dienen zugleich anderen Erklärungsprinzipien der Natur".[12]

Ще в схоластичній богослові та філософії обидва елементи не відокремлено. Бог – це найвище добро і одночасно першопричина, яку вживають всі науки, як пояснювальний принцип.

Прогресуюча диференціація, котра опановує ввесь розвиток історичного й органічного життя, провела відокремлення також тут. Наука відокремилась від релігії і переслідує її ціль, описання і каузальне пояснення дійсності, не турбуючись про можливість ідеального тлумачення. Релігія пропонує вірі своє вияснення, не турбуючись про можливості наукової конструкції.

Проміжне становище між обома займає філософія. Виходячи із знання, вона хоче, як і кожна універсальна наука, дати відповідь на питання суті образу дійсності. Якщо вже тут вона досягає межі людського пізнання, то стає ще рішучішою при розгляді квестії недостатності розгляду питання тлумачення або сенсу речей; вона пізнає неможливість виведення з припущеного смислу чи чуття форми дійсності або навпаки, з образу дійсності її пов'язаний смисл. Світ – це містерія. Філософія залишає проявлення його таємного сенсу управительці містерії – релігії.

Признання цієї диференціації є передумовою миру. Філософія вже давно простягнула руку мирові. Це справжній головний пункт філософії Канта - знання і віра є двома функціями, які заложені в людській істоті і побутують одна побіч одної. Сенсом його праці є створити їм обом їхнє право: знанню - проти скептицизму Г'юма, а вірі - проти догматичної негації матеріалізму.

---

[12] „Пояснювальні образи совершенного служать у цей сам час іншим вияснювальним принципам природи".

5. Розподіл і основні проблеми в філософії

Всі можливі наукові дослідження можна розділити між трьома групами: вони стосуються або природи дійсності, або форми пізнання, або завдань поставлених перед вчинками.

Такий поділ наук існував ще в пізній грецькій філософії, що поділялася на фізику, логіку й етику. Фізика – наука про природу, логіка – наука, яка має предметом різні форми самого пізнання, етика – наука про добро і вартості, про завдання вчинків і принципи осудів. Звичайно, з часом ці назви частково зазнали зміни їх значення. Лише слово етика вживаємо ще й сьогодні в його старому сенсі, обидва ж інші прийняли вужче значення. Під назвою логіки ми розуміємо сьогодні лише дослідження певних формальних відношень поняттєвого мислення. Загальні тлумачення природи, значення й виникнення пізнання, розглядає теорія пізнання.

Фізика в греків була наукою про природу речей взагалі. До неї належало також пізнання органічного світу і духовного життя. З поняття природи було спершу виключено духовний світ; фізика, або вчення про природу, займається лише тілесним світом. Поруч фізики повстала психологія, як наука про душевне життя. Але згодом це поняття знову ще більше звузилось, а тому фізика означає лише відрізок з вчення про тіла. Її сфера – це дослідження найзагальніших видів відношень всіх матеріальних елементів. Поруч з нею особливими відношеннями тіл займаються хімія, мінералогія, біологія і т. д. Грецькому значенню фізики відповідає до певної міри теперішнє розуміння метафізики. Вважають, що метафізика займається найзагальнішими дослідженнями природи речей, як тілесних, так і душевних, дослідженнями, що на основі всіх поодиноких дослідів, які дають фізика і психологія, намагаються знайти цілісний погляд на природу дійсності.

Цю сферу філософії Арістотель назвав „першою філософією". Сама назва походить від місця, що їй було згори відведено упорядником арістотельських писань - Андроніксом, який помістив писання, що стосувалися цієї частини філософії після фізики, і назвав їх метафізикою.

Сьогодні під метафізикою прийнято розуміти спроби охопити суму нашого пізнання речей в найзагальніших поглядах про природу дійсності.

В кожній з трьох великих частин, філософія веде дослідження декількох основних проблем. Так, метафізика поділяється на дві основні ділянки: онтологічну і космологічну або теологічну.

Онтологічну ділянку можна виразити питаннями „в чому полягає природа дійсності?“ Оскільки дійсне виступає не як щось однорідне, а скоріше, як елемент двох різних форм - психічної і фізичної - то в якому стосунку між собою є ці обидві форми дійсності? Чи складається дійсність з двох цілком різних видів? Чи можливо ці обидві форми, психічну й фізичну, звести до одної?

Через різні відповіді на ці питання існують різні метафізичні пункти: дуалізм, матеріалізм, спіритуалізм або ідеалізм.

Дуалізмом називаємо погляд, що стверджує існування двох різнорідних видів дійсного, двох видів субстанцій, тілесної й духовної, розтяжної і мислячої. Звичайний людський розум знаходить в цьому розв'язанні онтологічної проблеми найлегше задоволення.

Одначе філософія завжди схильна перейти через дуалізм до монізму. Прагнення до єдності може знайти свою ціль в подвійний спосіб: духові процеси зводять до тілесних, стверджуючи, що тільки тіло й рух є в собі дійсні, процеси ж свідомості – це лише форми явищ процесів, що мають в собі фізикальну природу. Такий погляд називається матеріалізмом. Або зводять фізичні явища до процесів свідомості стверджуючи, що духовні процеси дійсні в собі, а фізичний світ – це лише форма явищ свідомості. Такий погляд називається спіритуалізмом. Поруч залишається ще одна можливість, яку представляє агностицизм, а саме, що ми не здатні пізнати природу дійсності в собі.

Другу велику проблему метафізики – космологічну, або теологічну можна окреслити такими питаннями: яке уявлення слід собі робити про зв'язок всіх речей, та який образ, яку постать має дійсність, як цілість?

Атомізм, теїзм і пантеїзм є основними відповідями на ці запитання.

Атомізм – це дійсність та комплекс багатьох, самостійних, вічних праелементів. Через різнорідне пов'язання з них виникає одночасно те, що ми називаємо процесами мислення. Атомізм,

або плюралізм не є неодмінно матеріалістичним. Монадологія Ляйбніца має спіритуалістичну форму.

Також і тут філософія показала своє стремління від різнорідності до єдності; моністичний погляд виступає в двох формах: теїзм, що виводить дійсність і зв'язок речей від дії, від впливу одної планомірної, цілеспрямованої інтелігенції, або пантеїзм, що виводить єдність дійсності з самих речей, стверджуючи, що дійсність – це єдність пов'язаних істот, субстанція, а різнорідність – це лише розчленування одної й тої ж єдності істоти.

Також теорія пізнання поділяється на дві основні проблеми: проблему суті і проблему виникнення пізнання.

Проблема суті пізнання, що саме є пізнанням, має декілька вихідних пунктів, що по різному розв'язують питання природи пізнання, а саме реалізм, ідеалізм, феноменалізм.

Реалізм бачить в пізнанні адекватний відбиток дійсності. В правдивому пізнанні, речі приходять такими, якими вони є в дійсності, однак, звичайно, самі не є дійсністю.

Ідеалізм займає протилежне становище. Погляд реалізму вважає цілком неможливим, бо як може бути пізнання відбитком і одночасно повторенням речей? Пізнання – це внутрішній психічний процес. Як тоді відбувається подібність між ним і речами назовні? І коли б вона навіть була насправді, ми цього не можемо знати: ми не можемо вийти з нас самих, щоб порівняти наші уявлення з речами. Ввесь т. зв. об'єктивний реальний світ є лише змістом свідомості.

Феноменалізм – це погляд, який вважає доступним для пізнання лише світ явищ, світ феноменів, світ же об'єктивний, світ речей в собі – кантове *Ding an sich** - він вважає недоступним для пізнання. Феноменалізм, якого основоположником є Кант, повинен був примирити суперечку ідеалізму й реалізму, як теоретично-пізнавальних напрямків.

Другу проблему теорії пізнання - питання про виникнення нашого пізнання - розв'язували в різний спосіб два погляди: раціоналізм і емпіризм.

Емпіризм виводить все пізнання зі сприймання. Досвід є єдиним джерелом пізнання, але досвід складається з пов'язаності сприймань.

Раціоналізм твердить, що все справжнє наукове пізнання походить з розуму.

---

* Річ у собі.

Проміжний пункт між раціоналізмом і емпіризмом, який було названо критицизмом, створив Кант. Критицизм вчить, що процес пізнання повністю неможливий через досвід без розуму, так само, як і через розум, але без досвіду.[13] Всі наші пізнання починаються з досвіду, одначе оформлюються вони через розум.

Теорія пізнання займається ще питанням дійсності та межами нашого пізнання. Це питання має також декілька різних вихідних пунктів свого розв'язання: догматизм, скептицизм (поруч - суб'єктивізм, релятивізм, прагматизм), позитивізм. Своїм критицизмом Кант розв'язав також суперечність між догматизмом і скептицизмом. Під догматизмом розуміють погляд, в силу якого наша здібність пізнання намагається відтворити зовнішній світ таким, яким він є, тобто все, що говорить нам пізнання про зовнішній світ, є об'єктивна дійсність. Отже, догматизм вимагає безсумнівного довір'я до правильності мислення, цілковитого довір'я відповідності мислення з дійсністю; догматизм не має меж пізнання. Скептицизм же знову займає протилежне становище, заперечуючи можливість пізнання дійсності або цілком крайній, або з великим обмеженням.

Третя частина філософії – це етика (від грецького слова *ethos* – звичай) вчення про звичаї, або мораль. Вона зветься ще практичною філософією, яка займається оціненням людських вчинків, добрих і поганих та перевіряє, що вартісне, а що невартісне.

Отже, дослідження етики зводиться до таких принципових питань: на чому ґрунтуються всі різниці вартостей, особливо різниці вартостей між людськими вчинками і їх моральною оцінкою? Тут стоять два погляди один проти одного: один твердить, що добре те, що вигідне і корисне, а недобре все, що невигідне і не приносить корисних наслідків для стану життя індивідууму, а також суспільства. Це телеологічний погляд, який в Англії називають утилітарним. Другий, формальний погляд, який називають також інтуїтивним, твердить, що добре і зле – це абсолютні якості різних видів вчинків і напрямків волі та лише вони можуть бути прийняті і признані, але не з чогось виведені, або на чомусь обґрунтовані. Якщо перший погляд правдивий, то знову повстає питання, що є найвищою кінцевою ціллю стремління людини? Це питання розв'язує гедонізм і енергетизм.

---

[13] „Die Begriffe ohne Anschauungen sind leer, die Anschauungen ohne Begriffe sind blind".

За першим, щастя – це найвища ціль людського прагнення; за другим – ціль вкладають в життєву діяльність людини, в її використання своїх сил, в розгортання своєї енергії.

Такими є основні питання, що їх по-різному розв'язують три різні частини філософії – теорія пізнання, метафізика й етика.

6. Висновки: Про течії в філософії перед Другою світовою війною

Філософія, як наука - повна нерозв'язаних проблем: це сума спроб, сума гіпотез, що намагаються сполучити щоденний досвід з вислідами науки і створити цілісний погляд на світ, який був би здатний задовольнити інтелектуальні потреби розуму й вимоги людського чуття, бо також і чуттєва сторінка нашої природи відіграє величезну роль при створенні філософського погляду на світ.

Ми бачили також, що філософія - це не стала викристалізована наука, а наука, на яку ввесь час змінювався погляд, як змінювалось її призначення взагалі. Так само ми ачили, що не існує якоїсь одної, цілком безсумнівної та гальновизнаної філософської теорії, цілком безсумнівного ітожиттєвого погляду.

З одного боку, філософія називалась королевою наук, і присвячене їй життя здається вершиною людського існування. Епікур казав: „Станьте рабами філософії і ви будете найщасливіші. Першокласні уми стараються служити їй, і в загальному стані людськості вона часто відіграє дуже сильну роль".

При цьому такий її вплив показує найрізноманітніше розгалуження. То філософія змінює, як у Платона, неясну туманину щоденного життя чистими ідеалами і вважає їх вірними, провідними зірками людських вчинків; то вона намагається за Арістотелевим способом схопити повноту дійсності, як одну цілість, то вона стає, так як в пізньому античному світі основою і, нарешті, розрадою проти злиднів і турбот життя. Потім вона знову діє, як і у новітній час, як засіб звільнення розуму і, як світило проникаючої культури, але й одночасно шукає якнайґрунтовнішого роз'яснення меж людського пізнання. Нічого духовно великого, здавалось, би не могло бути без її допомоги, без її співпраці. Скрізь, де вона була відсутня, життя губило свою первісність, свою традицію, вільний рух, глибину. Навіть, незважаючи на її індивідуальне і суб'єктивне віддзеркалювання дійсності, вона кардинально впливала на хід думок світу,

змінювала постійність життя, служила джерелом звільнення, скріплення й відмолодження для людства.

При такій історичній картині філософія повстає як непрохідна, постійна головна частина духового володіння людства. Але, з другого боку, кожен перегляд людського досвіду показує, що у всі часи філософія мала також непримиренних ворогів, що вважали її або зайвою, або навіть просто шкідливою.

Також цілу історію новітньої філософії можна охарактеризувати, як боротьбу трьох основних світоглядів: супранатуралістичного дуалізму, що виходить ще з середньовічної схоластики, атомічного матеріалізму, і спроби вийти з цієї суперечності - ідеалістичного монізму.

Супранатуралістичний дуалізм, перейнятий у XVIII ст. з середньовічної шкільною філософією церковного вчення. Ця філософія розглядає дух і тіло як дві, лише часово пов'язані субстанції. Вона намагається розрізнити Бога й природу, як дві чужі дійсності.

Матеріалізм же навпаки – це філософія, яка бачить природу в механістичному поясненні, що прийшло з XVII ст., і презентує повну картину не лише передумов природи, а й всього світу взагалі. Цілу історію боротьби в філософії останніх століть можна тлумачити, як спробу розв'язання цієї суперечності. Супранатуралізм ставить Бога, як антропоморфічну світову істоту, що створила світ в один певний час з нічого, впливаючи потім на нього. Однак модерне природознавство все більше відтягає ґрунт з-під опори цього погляду.

Принцип природознавства полягає у сповідуванні природної закономірності розвитку і у розгляді всіх процесів природи у сенсі наслідку закономірно діючих сил.

Цим поняттям матеріалізм дає форму метафізики думаючи цим витягти кінцеву наукову консеквенцію пізнання речей: вся дійсність – це ніщо інше, як система сліподіючих фізичних сил.

Дуалістична система борониться частково онтологічно-космологічними спекуляціями, а також обвинуваченням матеріалістичної філософії, як безбожної і навіть небезпечної речі для держави й суспільства.

Філософія намагається внутрішньо перемогти цю суперечність. Вона шукає шляхів для того, щоб погодити релігійний світогляд і наукове пояснення природи одне з одним. Можна сказати, що саме це і є стимулюючим моментом в розвитку новітньої філософії. Філософічне мислення останніх трьох століть було спрямоване до цієї мети; його вихідним пунктом і

передумовою є модерне природознавство; загальна природна закономірність. Його друге переконання полягає у тому, що те, чого вчить нас природознавство про дійсність, не все, що можна про неї сказати, бо дійсність – це щось інше й більше, ніж лише тілесний світ, що рухається за законами механіки.

Визначення цього „іншого" й „більшого" шукали різними способами, доводячи навіть неможливість його визначення. Ці риси виразно виступили в обох великих напрямках, у межах яких розвивалася філософія XVII і XVIII ст.

Раціоналістично-метафізичний напрямок (Декарт, Спіноза, Ляйбніц) виходить з признання істини нового фізичного погляду на світ, однак, доповнюючи його метафізичним поглядом.

Емпірично-позитивістичний напрямок (Лок, Берклі, Г'юм) виходить з тієї самої передумови, стверджуючи, одначе, що фізичний погляд не є абсолютною дійсністю, а випадковим поглядом, який є лише проекцією дійсності на нашу чуттєвість.

У Канта, ці погляди зустрічаються і взаємно переплітаються. Ним розпочинається передусім значний поворот, що намагається досягти погодження між релігійним світоглядом і чауковим поясненням природи. Він відокремлює релігійні функції ід інтелектуальних і виділяє їм вольову й чуттєву сферу духового :иття людини.

Розвиток філософії в XIX ст. проходить також своєрідно. Він розпадається, як ми вже згадували, на три виразно різні епохи:

* Перша третина – це панування спекулятивної філософії, що намагається не лише доповнити й змінити фізичний погляд світу на духово-логічний світогляд за допомогою спекулятивно-метафізичного тлумачення, але також прагне повністю подолати фізичний погляд.

* В другій третині, де філософія після промахів спекулятивних заходів і під впливом внутрішньої малодушності підносить фізичний погляд і переходить в матеріалістичну метафізику, як абсолютну істину. Ще до Другої світової війни цей погляд був поширеним серед широких кіл вчених, а також серед мас, що розмірковують над своїм соціальним становищем.

* Але в останній третині XIX ст. філософія прокинулася зі свого летаргічного сну до нового життя з завданням не усунення й перемагання фізичного погляду, а доповнення й завершення його глибшим і дальшим поглядом на дійсність при допомозі метафізики (Фехнер, Лотце, Лянґе, Вундт).

Нарешті філософські течії першої половини XX ст. можна характеризувати так, як це робив Йоганнес Гесен в своїй книжці *Die philosophischen Strömungen der Gegenwart*.[14] Він розрізняє п'ять основних напрямків йому сучасної філософії:

1. Філософія, що бере своє коріння у Середньовіччі, і в свою чергу розділяється на дві групи:

а) арістотельсько-томівський напрямок; і
б) платоно-августинський напрямок;

2. Філософія, яка опирається на Канта (Марґбурґська школа, Бадська школа, філософія „начебто");

3. Філософія, яка орієнтується на природничі науки. (Теоретико-пізнавальні напрямки: позитивізм і критичний реалізм; метафізичні напрямки: філософія матеріалістичного світогляду і філософія ідеалістичного світогляду);

4. Філософія, що орієнтується на духові науки; та

5. Філософія, що виходить з життя: (прагматизм, філософія Берґсона, феноменологія).

Отож, бачимо, що й філософія першої половини XX ст. має декілька різних течій, що ведуть між собою боротьбу, а тому всякий вступ до філософії для кожного, хто починає студіювати філософію, не є вступом до якоїсь сталої філософської системи, а вступом до постійної боротьби, постійних шукань, постійних спроб, які творять історію філософії.

[14] Берлін, 1922.

Бібліографія

Aristoteles, *Ethica Nic.*, v. A.
Aristoteles, *Metaphysik*, v. A.

Brandis, Ch., *Handbuch zur Geschichte der griechisch-römischen Philosophie*, Berlin 1866.

Dessoir, Max, *Lehrbuch der Philosophie*, Berlin 1925.
Diogenes Laertius, v. A.

Eisler, R., *Philosophisches Lexikon*, Berlin 1917.
Eckermanns Gespräche mit Goethe, v. A.
Eucken, R., *Einführung in die Philosophie des Geisteslebens*, Berlin 1908.

Hessen, J., *Neue philosophische Strömungen der Gegenwart*, Berlin 1922.

Messer, P., *Geschichte der Philosophie*, Leipzig 1917.

Paulsen, F., *Einleitung in die Philosophie*, Berlin 1892. Редактор послуговується 40-им перевиданням з 1924 р.
Parmenidas, v. A.
Plato, *Dialoge*, v. A.
Plato, *Republik*, v. A.

Richter, R., *Einführung in die Philosophie*, Leipzig/Berlin 1920.
Rümelin, G., *Reden und Aufsätze*, Leipzig 1870.

Thornmeyer, P., *Philosophisches Wörterbuch*, Wien 1922.

Xenophontes, *Memor.*, v. A.

Теорія пізнання або ґносеологія

1. Замість вступу

а. Філософія та її проблеми

Перед тим, як приступити до більш глибокого обзнайомлення з теорією пізнання, як однією з частин філософії, повторимо коротко, що таке філософія, які проблеми вона досліджує, та як ставилися ці проблеми протягом історії філософії.*

У студії „Суть і значення філософії", ми вже говорили про суть назви „філофія". Розуміння цього не можна досягти в такий простий спосіб, як зрозуміти суть назви тієї чи іншої природничої науки. Здається, що назву філософія не можна окреслити, як назву інших наук та як сферу наукової праці, визначеної предметом і метою дослідження. Історичне значення слова охоплює, скоріше, велику різнорідність картин людського мислення, зв'язок яких часто ледве можна пізнати за їх формою і змістом.

Упродовж історії філософії було багато різних систем пояснення світу і всіх їх називали „філософськими": від систем іонійських філософів та механічного пояснення світу Демокріта до модерного природознавства, від життєвої мудрості стоїків, через геометричний зразок демонстрованої етики Спінози, монадологія Ляйбніца, критика розуму Канта, метафізика волі Шопенгауера, філософія ідентичності Шеллінґа, переоцінення всіх вартостей Ніцше – всі ці і ще багато інших теорій охоплено під загальною назвою „філософія".

Спільним для них є внутрішній зв'язок, а саме стремління до пізнання дійсності. Якщо ми перекладемо слово „філософія" не як любов до мудрості, що дуже невиразно окреслює зміст філософії, а як прагнення до пізнання, до ясності, то цим перекладом отримаємо дійсно спільну ознаку і спільний корінь

---

* Текст „Ґносеологія або теорія пізнання" зібрали та впорядкували 1946 р. Павло Омелян та Емілія Смалько - студенти Українського Вільного Університету. Перше книжкове видання: Іван Мірчук, *Вступ до філософії*, за редакцією та з передмовою Миколи Шафовала, Мюнхен 2006.

всіх систем і теорій, що повстали в різні часи під назвою „філософія".

Назві „філософія" повинні відповідати ті найвищі якості, що завершують дослідження, що служать для зв'язку всіх наук і для духовної пов'язаності, яка охоплює цілість різнорідних наукових прагнень. Предметом такого дослідження, тобто філософськими проблемами, є ті питання, які не можуть знайти місця через розв'язання в рамках окремих наук, і як раз через те вказують на потребу вищого роз'яснення, кінцевого завершення пізнання.

Таким чином, філософія означає не просто спільне прагнення всіх наукових досліджень до ясності, до знання взагалі, а прагнення до кінцевої ясності, до кінцевого завершеного пізнання, до вирішального, кінцевого і найвищого пояснення всіх явищ. Філософські проблеми, у цьому розумінні, це ті кінцеві питання, що зв'язані з нашим прагненням до пізнання, з прагненням, яке йде до своєї мети з найсуворішою послідовністю.

Таким є загальне розуміння філософії, тобто прагнення досягти абсолютної й остаточної ясності, як в духовому світі, так і в матеріальному.

Більш конкретне розуміння змісту філософії, як науки, дає Айслер: філософія – це основна й загальна наука, наука найвищих принципів і одночасно вчення про світогляд, тобто наука про „принципи" (передумови, основи) знання, пізнання, буття, прогресу і разом з тим завжди повторювана спроба всеохоплюючої синтези загальних висновків мислення й наук у напрямі до єдиного життєвого світогляду.

Специфічний об'єкт критичної філософії становлять передусім основні поняття й правила всього пізнавання, що перевіряються й оцінюються за їх джерелами, їх важливістю, їх правдивим і дійсним змістом, їх спроможністю пізнавання.

Філософія – це аналітично-систематична, критично-оцінююча наука, яка спирається на досвід, одначе, піднімається самостійно до апріорних, трансцендентальних умов можливого досвіду взагалі. Так вона стає „вченням наук", самосвідомістю знання, його основ і методів. Через критично-пізнавальні фактори вона перевіряє результати інших наук і так доходить потім за допомогою „спекулятивної" фантазії, як „критична метафізика", до тісного зв'язку різних сторін дійсності.

Філософія перебуває в постійній взаємодії з життям і окремими науками, які впливають на неї. Але й вона теж прямо чи опосередковано впливає на них і, таким чином, є постійним могутнім культурним фактором.

Філософія поділяється на теоретичну й практичну. Коли теоретична філософія займається дослідженням принципів мислення, буття та його розвитку, роблячи спробу зв'язати загальні наукові питання в єдиний гармонійний світогляд, то практична філософія, або філософія моралі, тобто етика, займається дослідженням вольових вчинків етичного й соціального характеру; вона формулює норми нашого розвитку з найвищого апріорно-ідеального погляду (розум, мета, вартість). Таким чином, практична філософія – це наука про вартості й норми нашого існування. Коли теоретичне дослідження пізнання має до певної міри свою ціль, то практична філософія намагається поставити пізнання останніх цілей на послуги життєвої практики, щоб визначити норми правильного поступування та волі.

Перед тим, як перейти до загальної характеристики основних частин філософії, пригадаймо спершу ті дисципліни, які входять до складу „філософських" дисциплін, при чому не можна плутати „частини" з „дисциплінами". До таких дисциплін належать: логіка, гносеологія, метафізика (онтологія й космологія), етика, естетика, філософська психологія, філософія мови, права, історії, мистецтва, релігії, соціологія, (нова) антропологія, історія філософії.

Поділ філософії на її основні частини ще й насьогодні спирається фактично на поділі, який був зроблений греками в III ст. до Христа, а саме після Арістотеля.

Греки поділяли філософію на логіку, фізику й етику. Одначе, ці назви в своїй історії змінили частково своє значення.

Під логікою греки розуміли науку про пізнання і закони мислення, дисципліну про критерії правди та правдоподібності. Під фізикою вони розуміли природничу науку, філософію природи, космологію, а також пізнання органічного світу і душевного життя зокрема. Етика, як наука про суть морального обов'язку, майже не змінила свого значення, будучи ще у греків наукою про найвище добро. Частиною етики була також політика, наука про державу та її форми, згодом сформувалась ще одна її частина, що займалась питаннями виховання, а саме педагогіка.

Тепер логіка і фізика змінили своє первісне значення. Під логікою розуміють лише дослідження певних формальних відношень поняттєвого мислення.

Загальні міркування про природу, значення й джерела нашого пізнання досліджує теорія пізнання, або ґносеологія.

Слово „фізика" набуло з часом вужчого значення. Фізика – це лише частина науки про тіла; вона досліджує галузь загальних відношень всіх матеріальних елементів. Поруч з нею працює також хімія. Душевне життя вивчає, зокрема, наука психології. Грецьке розуміння фізики майже відповідає сьогоднішній назві „метафізика".

Під сучасну пору до метафізики належать останні й найзагальніші дослідження про природу речей взагалі, як тілесних, так і духових: дослідження, що роблять спробу здобути суцільний погляд на природу дійсності. Таким чином, грецький поділ філософії на її основні частини став підставою для поділу протягом всієї історії філософії. Звичайно, існують й інші поділи філософії на частини, (напр., поділ німецького філософа Ніколая Гартмана). Одначе, тут ми будемо дотримуватися класичного поділу.

При розгляді цих основних частин філософії можна користуватися передусім або систематичним методом, або історичним методом.

Історичний метод, його дотримується зокрема Паульзен в своєму *Вступі до філософії*,[1] підходить до дослідження справи тим шляхом, яким йшла історія філософії. Філософія завжди починала метафізикою: питання будови й виникнення всесвіту, питання природи буття, питання суті душі та її відношення до тіла завжди становили перший предмет філософського роздумування. Лише згодом, після довгої праці над цими питаннями, виникло питання про суть пізнання та про його можливостей взагалі. Різнорідність філософських поглядів на дійсність висунула питання, чи взагалі можливо людському розумові розв'язати дані питання? Відповідь дає теорія пізнання, що виникла, як критична рефлексія на метафізику.

Очевидно, що теоретично-пізнавальні питання були присутні ще й в грецькій філософії, але вони залишилися цілком залежними від метафізики. Одначе вже софісти висунули на перший план питання важності.[2] Модерна філософія починається створенням метафізичних систем Декарта, Гоббса, Спінози, Ляйбніца. Лише Джон Лок висунув вимогу самостійної теорії пізнання. Ця вимога виникає, як необхідна рефлексія на

---

[1] Пор. Paulsen, Friedrich, Einleitung in die Philosophie, Берлін 1892. Редактор послуговується 40-им перевиданням з 1924 р.

[2] Слово „важність" тут і далі вживається в розумінні німецького слова Gültigkeit.

метафізику, спершу на пануючу шкільну метафізику, що затемнювала розум своїми пустими поняттями та гальмувала пізнання, а потім також на метафізику сучасних, зокрема Декарта.

Її мета – знаходити предмети можливого пізнання та встановлювати межі людського пізнавання. До Лока приєднується незабаром також Г'юм. У французькій філософії головним представником цього погляду був Комт (позитивізм), а в німецьку філософію цей погляд був введений з ґрунтовним опрацюванням Кантом і отримав назву критицизму. Таким чином, теорія пізнання стала в новітній філософії її цілком самостійною частиною, причому, конче необхідною і дуже важливою.

Слід би було, принаймні, хоч оглядово зупинитись на розвитку історії філософії, що зумовив тепер потребу у критиці пізнання. В такому випадку ми побачили б ті різні шляхи блукання філософічної думки, що почалися від наївного монізму – першої, ще напівміфологічної спроби, в основі якої лежало суцільне пояснення світу. Далі ці намагання ведуть до механістичного пояснення процесів природи, яке закінчується науковим витворенням чисто матеріалістичної метафізики. Хоч і здавалось, що ця матеріалістична теорія може пояснити всі процеси в об'єктивному світі, однак було також помітно, що вона не в стані пояснити суб'єктивні явища, а саме явища свідомості. Нерозв'язана проблема відношення фізичного до психічного, штовхає філософічну думку на шлях сенсуалістичного скептицизму і догматичного ідеалізму, який, одначе, через свої протиріччя з природною картиною світу не міг створити тривалого забезпечення нашої потреби ясного знання. Спроба замінити сенсуалістичну теорію на раціоналістичну теж не призводить до бажаних наслідків; створена нова картина світу не узгоджується з досвідом. Щоб уникнути цих протиріч, філософське мислення повертається знову назад до природної картини світу (дуалізм) і тепер ще більш неможливою стала вже спроба дуалістичного пояснення. Постійні невдачі призводять до сумніву і до повного скептицизму супроти філософських питань. Але спроба перевести сам скептицизм загально й консеквентно не вдається. Сумнів в можливості стійкого пізнання також не може втриматись, бо цей сумнів є однозначний з позитивним пізнанням (правило протиріччя). Нарешті, справа вимагала звернути всю увагу спершу на самий механізм нашого пізнання, на його можливості, суть, обсяг тощо. Так повстала теорія пізнання. Філософи почали детально досліджувати наше пізнання, і незабаром частина з них почала будувати всю філософію лише з самої теорії пізнання. Так

кантіанці вважають теорію пізнання єдиною основною частиною філософії, одначе й друга група, геґельянці, виносять проблему буття на передній план. Відповідно до цього випливає різний спосіб щодо підходу висвітлення цих частин філософії - теорії пізнання, метафізики, етики, зокрема, щодо їх порядку.

З другого боку питання порядку ще обумовлюється, як ми вже сказали, історичним чи систематичним методом. Існує багато „вступів до філософії" і порядок висвітлення основних частин філософії, таких, як теорія пізнання, метафізика й етика, у них різні.

Наприклад, дуже поширеним, як уже згадано, є *Вступ до філософії* Паульзена, який ставить на перше місце метафізику, а потім теорію пізнання. Виходячи з історичного погляду він говорить: „Eine Einleitung in die Philosophie ist darauf hingewiesen, den historischen Weg zu gehen und mit der Metaphysik zu beginnen. Dazu kommt, dass für das allgemeine Interesse die Metaphysik immer die erste Stelle einnehmen wird. Übrigens bin ich der Ansicht, dass die metaphysischen Fragen auf jeden Fall eine selbständige Behandlung erfordern und nicht durch erkenntnistheoretische Erwägungen ersetzt werden können..."[3]

Одначе, друга група філософів користується при висвітленні основних проблем філософії систематичним методом, тобто розгляд починається з теорії пізнання. Перш ніж приступити до дослідження буття, треба запитати себе, чи ми взагалі є в стані пізнати це буття, отже, що таке пізнання, де його межі, джерела, важність, обсяг. Певна відповідь на ці питання підводить нас до відповідного теоретично-пізнавального погляду; потім із здобутого теоретично-пізнавального погляду випливають відповідні метафізичні погляди. Так, з погляду критично-пізнавального реалізму можливі такі основні метафізичні теорії: матеріалізм, спіритуалізм, монізм й дуалізм. Якщо ми в теоретично-пізнавальній проблемі предмету пізнання дотримуємося поглядів ідеалізму, то з них випливають метафізичні теорії, а саме монопсихізм, поліпсихізм і панпсихізм.

Знову ж таки з відповідних метафізичних поглядів випливають різні етичні. Таким чином, при систематичному методі

---

[3] „Вступ до філософії повинен б іти історичним шляхом і починатися метафізикою. До того доходить, що для загального зацікавлення метафізика все повинна б посідати перше місце. У тому, я заступаю погляд, що метафізичні питання вимагають самостійного розгляду в кожному випадку і не можуть бути замінені теоретично-пізнавальними міркуваннями..." Пор. стор. 94.

на першому місці стоїть теорія пізнання, далі йде метафізика і потім етика, хоч деякі автори вводять ще й інші частини, такі як логіка, естетика, антропологія, однак перші три частини залишаються основними й постійними.

Широковживаний систематичний поділ був зроблений мюнхенським філософом Кюльпе. Подібний підхід використовують також Вундт, Айслер, Ріхтер, Єрусалем. Наприклад, Єрусалем свій вступ до філософії будує так:

1. Значення й місце філософії;
2. Пропедевтичні науки;
3. Критика і теорія пізнання;
4. Метафізика, або онтологія;
5. Естетика;
6. Етика й соціологія.

В нашому вступі ми користуємося комбінованим методом: систематично-історичним, а саме порядок окремих частин філософії, їх основних проблем та різних поглядів, які з них випливають. Надалі користуватимемося систематичним методом, а при самому ж висвітленні окремих питань будемо частково користуватися історичним методом, тобто висвітлювати суть того, чи іншого питання або теорії разом з її історією.

Перш ніж приступимо до розгляду основних проблем теорії пізнання, познайомимось з теорією пізнання, як такою взагалі.

б. Теорія пізнання в загальному

Складові частини філософії та її основні проблеми можна вже вивести з її предмету. Філософія – це прагнення до пізнання всієї дійсності в її єдності й закономірностях. Відразу ж мусимо підкреслити, що теорія пізнання є першою складовою частиною філософії, яку ми ще маємо розглянути.

Філософія хоче пізнати дійсність, але без орієнтації на принципи пізнання не можна мати ясних і певних наслідків про суть дійсности. Історія філософії вже давно показала нам, що перед тим, як пізнавати дійсність, буття взагалі, треба дослідити саме питання „пізнання". Через те вже декілька століть тому теорія пізнання стала трактуватись, як одна з основних частин філософії.

З принципів пізнавання, тобто зі спільних прикмет усіх або великих груп пізнань, з їх спільних умов, визначень, з предмету пізнання, його ступеня, випливають обмеження для нашого пізнання взагалі, його предмету й ступеня зокрема. А що філософічні завдання вимагають майже необмеженого пізнання, то треба завжди мати на увазі й пам'ятати про значення й можливість продукції творчого органу пізнавання. Трудність в розв'язанні філософічних завдань залежить не від заплутаності об'єкту пізнавання, а від нездібності суб'єкту, а саме, від принципової обмеженості людського пізнавання.

Якщо б аналіз того, що дає пізнавання, мав цілком негативний результат, то наслідком мусіла б бути самоліквідація філософії. Коли ж такий аналіз показує, що елементи дійсності доступні нашому пізнаванню лише в певному обмеженому обсязі, то ми вже від початку повинні скеровувати наше філософське дослідження на цей обсяг доступного пізнавання. Як би, навпаки, виявилась цілковита можливість для розв'язання філософських завдань, то ми мали б з того чисту інтелектуальну совість при філософічній праці і нам би не було потреби тремтіти під мечем Дамоклеса, що висить над нашими головами, охоче граючи роль теорії пізнання супроти безкритичної філософії. Отже, якщо теорія пізнання є філософська (або точніше - дофілософська) проблема, то вона мусить бути першою проблемою філософії.

Якщо ж ця проблема пізнання розв'язана, тоді шлях до розв'язання філософічних завдань є вільний, а можливість дослідження складу кінцевих зв'язків у царстві дійсності, яка надана нашому пізнанню, створена.

Що ж власне входить в предмет теорії пізнання, як науки?

Прийнято розрізняти вчення про пізнання в широкому розумінні і теорію пізнання в вузькому розумінні.

Вчення про пізнання[4] охоплює, крім логіки в ширшому розумінні, біологію пізнання, психологію й соціологію знання та історію пізнання. Біологія пізнання досліджує залежність пізнання від біологічних факторів, такими факторами, зокрема, є самозбереження, боротьба за існування, селекція, пристосування і т. п., які відіграють певну роль у розвитку пізнання. Психологія пізнання описує й аналізує процес пізнання та його образи, вона розглядає пізнання генетично, в його розвитку, і вказує на психічні фактори, через які створюється пізнання. Соціологія пізнання досліджує залежність пізнання від соціальних чинників, від взаємовідносин

[4] *Erkenntnislehre.*

індивідів, від спільної праці над дослідженням, мисленням, від загальної духовності. Вона займається також впливами пізнання на загальне життя та розвиток суспільства.

Теорія пізнання у вужчому розумінні (вона є одночасно критикою пізнання) – це наука про виникнення, джерела, умови, підстави, цілі пізнання, про його суть, межі й обсяг, про його важливість. Теорія пізнання – це наука про принципи пізнання, які вона аналізує за їх змістом, оцінює за їх вартістю і важливістю їх принципів. Вона є критично оцінююча дисципліна. Цією теорією пізнання ми й будемо далі займатися.

Теорія пізнання, яку ми тут подаємо, не є описово-генетичною, а „трансцендентальна"; вона показує на яких теоретичних основах повинно базуватися все пізнання, щоб бути об'єктивним.

Через свій критичний характер вона стає засобом проти догматизму, засобом для обґрунтування критичного світогляду. Через неї пізнання приходить до самоусвідомлення. Хоч теорію пізнання систематизував Лок, однак справжнім основоположником критики пізнання вважають Канта. Після кантівського ґрунтовного дослідження питання пізнання в його *Критиці чистого розуму*, теорія пізнання, або як її ще називають, ґносеологія,[5] стала своєрідною і самостійною філософічною дисципліною. Кант трактує пізнання не психологічно, він хоче узаконити його, хоче показати можливість об'єктивного досвіду, можливість того, що ми незалежно від досвіду здобуваємо різні поняття й судження і ними ж користуємось при пізнаванні об'єктів нашого досвіду. Критика пізнання є трансцендентальна, тобто вона займається малими видами пізнань предметів, оскільки вони повинні бути апріорно можливі.

Розвиток теорії пізнання йде двома напрямками, які відрізняються своїми методами теоретично-пізнавального дослідження. Це такі напрямки: психологізм і антипсихологізм, або трансценденталізм.

Антипсихологізм – це методичний напрямок, який вважає, що теоретично-пізнавальні дослідження повинні бути вільні від будь-якого психологічного втручання, бо психологічне виникнення поняття чи пізнання нічого не говорить про його об'єктивну важливість. Антипсихологізм ставить на місце психологічно-генетичного методу обґрунтований Кантом трансцендентальний метод, який ще також називають „трансценденталізмом".

---

[5] Від грецького *гносео* – пізнаю.

До трансценденталістів, крім Канта, належать Геґель, Лотце, Дюрінґ, Віндельбанд, Ріккерт, Коген, Наторп, Кіппель, Кюльпе і ін.

Другий метод – психологізм - розвиває погляд, що психологія – це основна наука і частини філософії є по відношенню до неї лише її частинами. Цей напрямок використовує емпірично-психологічний метод й розцінює пізнання як результат психологічно-аналітичного процесу, де при пізнаванні часто береться до уваги також біологічний чинник.

Теоретично-пізнавальний психологізм репрезентують Г'юм, Лок, Берклі, Фріс, Абенаріус, Макс, Ліппс, Йодль, Єрусалем, Корнеліус. Посереднє становище між обома поглядами займають Вундт, Фолькельт та ін.

Основні проблеми теорії пізнання й близькі до них погляди можна впорядкувати так:

а. Проблема важності, або правдивості нашого пізнання:
1. Догматизм
2. Скептицизм
3. Суб'єктивізм
4. Релятивізм
5. Прагматизм
6. Фікціоналізм
7. Позитивізм
8. Критицизм

б. Проблема предмету нашого пізнання:
1. Реалізм
2. Ідеалізм
3. Феноменалізм

в. Проблема джерел, або походження нашого пізнання:
1. Раціоналізм
2. Емпіризм
3. Критицизм

Перед тим, як приступимо до розгляду цих основних проблем теорії пізнання, познайомимось ще з одним розділом, що введе нас (хоч і коротко) до розуміння самого пізнання як такого.

2. Суть пізнання

Предметом дослідження теорії пізнання є наукове мислення й пізнавання. Ціль наукового мислення полягає в визначенні предметів цього мислення за допомогою важливих суджень, тобто в пізнанні цих предметів. Судженнями ж називаються твердження, що пояснюють якусь прикмету, стан, зміну предмета, або його відношення. Предметом судження є логічний суб'єкт, його пояснення – логічний предикат.

„Важними" є перш за все логічно необхідні судження, наприклад 2 х 2 = 4. Вони не можуть бути запереченими, не потрапивши в протиріччя.

Пізнання полягає в поясненні суб'єкта, що проходить в формі важного, отже, правдивого судження. Але правдиві судження є тоді, коли щось існує, що їм відповідає, і коли вони визначають свій предмет, яким він є насправді. Таким чином, пізнання завершуються досягненням правди або певністю.

Спробуймо тут, принаймні, коротко розібратись, що ж таке є наше пізнання.

Пізнання полягає в осягненні правди. Суть правди можна охарактеризувати такими чотирма прикметами - елементами: правда – це прикмета судження, що є

1) спільною з осудженням (оцінкою) предмета;
2) згідна з досвідом й мисленням;
3) при умові нашої власної впевненості в цій здібності;
4) а також при очевидності походження (в однакових умовах) всіх інших суб'єктів, екзистенцію яких ми можемо прийняти.

Відповідно до цих чотирьох прикмет правди, ми спостерігаємо по-перше, особливий вид внутрішнього збудження підтверджуючого, або заперечуючого характеру; по-друге, об'єкт, який щось збуджує; по-третє, певні умови, при яких це збудження виступає; по-четверте, об'єкти, в яких також відчувається відповідне збудження.

Коли б ми хотіли визначити певне своєрідне відношення між словами, що дотепер вживалися майже в однаковому розумінні („правда", „певність", „пізнання") то „правда" мусіла б швидше означати об'єктивну сторінку суті: вона повинна стояти в відповідності з досвідом і мисленням; „певність" – це суб'єктивне збудження (почуття очевидності евіденції), а „пізнання" – це свідомість наявності обох факторів.

Сума всіх прикмет пізнання вчить, що пізнання в собі не існує, абсолютного пізнання, тобто правди чи певності, немає; навпаки, є лише відносне пізнання, тобто відносна правда чи певність, тобто не існує пізнання незалежного, абсолютного, від суб'єкта; немає правди в собі, а лише для мене, для тебе, для кожного, бо всі складові частини свідомості, що мають відношення до правди (певності, пізнання), пов'язані з суб'єктом: судження, евіденція, досвід, мислення.

Відносність правди полягає не лише в цій залежності від свідомості, але взагалі. Відносність вищого порядку притаманна правді й пізнанню. Бо в середині суб'єктивної свідомості правда не самостійний елемент або склад таких елементів (як бачена хмара, почута симфонія, відчута радість), а лише певне відношення між такими елементами або їх групами. Правда – це теж саме почуття відношення, як поняття користі або шкоди. Якщо я, наприклад, говорю, що даний предмет для мене корисний, то це зовсім не значить, що „корисний" це елемент (атрибут) цього предмета. „Корисний" – це лише прикмета предмета, у даному випадку, для мене. Якщо ми говоримо, що це правда, що даний предмет корисний, то ми не додаємо нічого нового до предмета, бо вся правда полягає лише у відношенні, і в даному випадку ми лише додаємо до осуду предмета ще одну прикмету (корисний), але жодного нового елемента. Отже, правда (певність, пізнання) в собі не існує, і не тому, що ми не в змозі її пізнати, а тому, що вона не існує (в собі) через її внутрішнє протиріччя. Правда полягає в певному відношенні між предметами, між об'єктом й суб'єктом.

Дуже важливі для меж пізнання різні додатки (відтінки), що ми робимо до кожної з чотирьох частин пізнання або до їх груп, як таких. Почуття евіденції, а також відповідності між мисленням і досвідом допускає можливість градації, спадання почуття евіденції прямо аж до почуття непогодження чи заперечення. При найвищій узгодженості (відповідності) між мисленням і досвідом, (при неузгодженості, відповідно полярно-протилежне явище) можна говорити про цілковиту певність (при найвищій неузгодженості

– про цілковите заперечення). Якщо узгодженість спадає до половини між почуттям евіденції і почуттям непогодження (заперечення), то тоді можна говорити про відносну певність; якщо ж почуття евіденції спадає нижче половини, і зростає почуття непогодженості, то можна також говорити про відносне непогодження (заперечення).

При другому елементі пізнання – умовах, при яких збуджується почуття евіденції, або непогодження, маємо знову два нові явища при пізнаванні: а саме помилку і непевність. Якщо відповідні умовини відсутні, а я погоджуюсь з помилкою, негармонійною з досвідом й мисленням, або відкидаю судження, гармонійне з мисленням і досвідом, то такий акт зветься помилкою. Якщо я ставлюсь до цих осудів (а це можливо лише тоді, коли названі умови відсутні) байдуже, то це нейтральне положення зветься непевністю.

Помилка і непевність негайно усуваються й зникають, якщо будуть створені знову умови для розкриття нашого усвідомлення правди. Інколи це буває легко, інколи важче, а інколи взагалі неможливе.

Правда ж, одначе, цілком не стоїть у відношенні до певного часового пункту, вона не є релятивна в розумінні, що коли сьогодні що-небудь може бути правдивим, то завтра вже може бути й фальшивим. Предмети правди, її об'єкти залишаються ті самі, і в цьому розумінні можемо говорити про об'єктивну загальну важність правди, значить те, що німецькою мовою звемо *Allgemeingültigkeit*. Навпаки, помилка і непевність завжди зв'язані з часом і обставинами.

Поруч з об'єктивною загальною важністю правди існує суб'єктивна загальна важність правди, зв'язана з четвертим елементом. Для нас, а також, очевидно, для всіх інших суб'єктів, що їх існування підтверджується певними причинами, служить та сама правда або неправда. Очевидно, що це речення не може досягти відповідної певності, бо воно є в дійсності метафізичного характеру (приймання екзистенції інших суб'єктів); тут йдеться завжди про аналогічні висновки з погляду закону каузальності подібних дій, з подібних причин, або подібних причин з подібних дій, хоча такі висновки, як правило, ніколи не досягають цілковитої певності.

Цього твердження ми торкнулися лише тому, щоб вияснити чи воно правильне в межах точності. Та чи можна поширити загальну важність на всі можливі суб'єкти, існування яких ми припускаємо, але не можемо вважати за очевидне в су-

воро-логічному розумінні. Проти загальної важності правди для всіх суб'єктів, здається, виступає свідомість правди душевнохворих й тварин. Але ця ілюзія оманлива. Бо хоч душевнохворі й тварини мають різні переживання, вони не відповідають досвідові здорових людей (так, душевнохворі інколи вдають себе за Наполеона або, що білі миші бігають по кімнаті т. д.). Вони погоджуються, здається, також з осудами, що суперечать їхньому досвідові й логічній необхідності. Отже, скоріше мусимо погодитись з тим, що також суб'єктивна загальна важність правди існує, тобто, існує та ж сама правда чи неправда, як для нас, так і для всіх інших суб'єктів, існування яких ми припускаємо.

Зате помилка і непевність як об'єктивно, так і суб'єктивно не є загальноважними.

Визначення, які ми вище розглянули, були присвячені питанню створення відносного характеру правди належних і заспокоюючих обмежень (нерелятивність правди щодо часу; суб'єктивна й об'єктивна загальна важність правди).

Бо створити враження страху й розгубленості, що охоплює декого при пізнанні відносної правди можна, але це залежить не від суттєвого стану правди існуючої відносності, а лише від неясності цього життєвого стану і цієї відносності. При слові „відносний" слід завжди запитувати, в відношенні до чого „так" і в відношенні до чого „ні"? Розуміння правди як відношення до суб'єкта не повинно бути причиною внутрішнього неспокою. Навпаки, коли б існувала правда в собі, окремі правди були б нанизані на цій правді в собі, як зірки, і тоді перед нами стояло б нерозв'язане питання: чому ці „зірки правди" повинні віддзеркалювати світло якраз в наших евідентних осудах, і чому не в заперечуючих? Звідки нам відомо щось про це? Ні, ми були б дуже розчаровані, якби поняття правди вважали непохитним.

Коли б правда служила лише у відношенні до „сьогодні", не тільки до „завтра", якби вона була змінна за своїм змістом, а за часом відносна, то жодне природне дослідження не було б можливим, всі наші обрахунки могли б в якийсь момент стати недійсними.

Коли б правда служила лише в відношенні до мене, не тільки в відношенні до тебе, тоді вона була б суб'єктивно індивідуальна, тоді б внаслідок цього було неможливе якесь порозуміння між людьми.

Якщо ми переглянемо всі можливі предмети, що можуть бути об'єктами наших суджень, то побачимо відносно найнецікавішу групу тих уявлень, які ми маємо позначити як

суб'єктивні образи думок і як самовільний продукт нашої сили, уяви.

Такі фантастичні уявлення, як „кентаври", „золота гора", а також ідеї предметів, що існують в дійсності, лише не в цій якості (тобто не беручи до уваги їх дійсність), а в даному випадку вважаються як чистий продукт думок, як уявний кінь, уявний не є цілковитою власністю їх творчого розуму, а навпаки, походять з тих же самих предметів, однак самовільна репродукція, а також розділення, збільшення, об'єднання, зменшення, інакше кажучи, вільна зміна перетворила їх в образи, які більше не відповідають досвідові й дійсності, а належать суб'єктивній сфері. Думаючий суб'єкт може примусити їх зникнути, або знову появитися, зберегти їх прикмети, або змінити і т. д.

Сума правдивих суджень цих предметів зветься суб'єктивним пізнанням.

В чому полягає це суб'єктивне пізнання? Що то за предмети, що мають бути об'єктом пізнання і які їх прикмети чи відношення можна пізнати? Природа цих суб'єктивних образів думок не становить нам серйозної проблеми. Бо видуманий кентавр, вільно створений трикутник чи стіл, існують лише в нашій свідомості, в розумі суб'єкта, що їх створює, видумує, не вказуючи на який-небудь кентавр, трикутник, стіл в собі.

Інакше стоїть справа з прикметами тих предметів, що є між собою в суто логічних, в суто математичних відношеннях. Прикладами такого розуміння є такі силогізми: „Всі люди смертні. Микола є людина, то й Микола – смертний", або, „коли 55 помножити два рази, то добуток буде 110" і т. д.

Ці суто логічні й математичні відношення, висловлені без будь-якої уваги до об'єктивної дійсності, мають ту своєрідність, що їх універсальна важність може бути відразу признана, тобто, що присудок відповідає не лише цьому визначеному прикладу суб'єкта (цьому „Миколі" чи числу 110), а відповідає також іншому якісно рівному суб'єктові, де і коли б він не уявлявся. Тут спостерігаємо спільну приналежність суб'єкта й предиката. Отже це спільна приналежність вважається універсальною, або в кожному випадку логічно необхідною.

Ці обидві групи пізнання сходяться далі в тому, що їх заперечуюча протилежність мусить бути не лише відкинута, але й також не може мислитись ні наочно, ні уявно. Що кінь є не кінь, що рівнокутний трикутник не є рівнокутний, я не тільки не можу відкинути, а уявити інакше; я тільки „зміг би це стверджувати"

словами, але уявити, внутрішньо скінчити їх сенс, поєднати суб'єкт і „заперечуючий" предикат в даному випадку я не можу.

Зате чиста математика відрізняється від логіки в одному важливому пункті. Створені суто логічно пізнання не розвивають в предикаті поняття суб'єкта, а лише повторюють його до певної міри, розкладають його, і називаються за Кантом аналітичними судженнями.[6]

Суто математичні осуди переходять в предикати через об'єкт, вони додають до нього ще щось нове, а тому називаються синтетичними судженнями.[7]

В ступені пізнання разом зустрічаються обидва головні роди суб'єктивного пізнання, досягаючи найвищого ступеня певності й евіденції в аподикційності.

Якщо наші попередні критерії правди оправдані, то ці явища мусять стати нам зрозумілими з їх останніх причин. Глибоке розмислення показує дуже скоро, що тут існує цілковита погодженість між мисленням і досвідом. Звичайно, досвід залишається цілком поза грою, бо ідеться тут лише про висловлення об'єктивних образів думок, одначе він ніколи не може бути ушкоджений. Елементи осуджуваних предметів ввійшли в нас якраз через досвід. Але предмети, як ціле, трактовані в їх цілковито новому значенні, виникли цілковито з творчого духу. Але тоді також, а це важливе, закономірні відношення цих образів створені не через повторне спостереження з досвіду, бо ці образи ніде і ніколи в ньому не зустрічаються. Тому і їх відношення не можуть зустрічатись нам (в

---

[6] Отже аналітичні судження – це судження, які предикат виводить з поняття суб'єкта, що якраз належить до змісту останнього. Аналітичні судження висловлюють лише зміст, який вже існує. Тому вони не поширюють нашого знання, а є лише пояснюючими судженнями, напр.: „Всі тіла розтяглі", „куля кругла". Аналітичні методи (індуктивні, регресивні) – це ті способи, що ведуть від конкретного до загального, від фактів до законів і т. д.

[7] Отже при синтетичному судженні предикат запозичує від поняття суб'єкта, щось, що (ще) не належить до змісту останнього. Синтетичні судження додають до чогось існуючого щось нове; такі судження звуться поширюючими, напр. „залізо намагнічене", „хутір чудовий" і ін. До синтетичних суджень належать також всі досвідні осуди, осуди *a posteriori*, а також всі безпосередні евідентні правила чистого споглядання, що в них ні суб'єкт, ні предикат не є емпіричними поняттями *a priori*. Синтетичні ме¬тоди (дедуктивні, прогресивні) – це ті способи, що ведуть до загального, до конкретного, від принципів до висновків і т. д.

досвіді). З цього виходить, що при всіх відношеннях, спершу через досвід нам знаних, немає ні неможливості мислення противного, ні аподиктично стверджувальної універсальності значення, ані застосування на образи вільної сили уяви.

Ці відношення тому є *a priori*, тобто, наперед заложені в людському розумі. За Кантом, ці апріорні відношення не виходять з сучасного досвіду, а навпаки, спершу уможливлюють його, а відтак є загально дійсні й необхідні. Кант далі говорить, що *a priori* не треба розуміти часово, а логічно, трансцендентально, як виникнення з чистого розуму.

Трансцендентальне пізнання охоплює не предмети, а лише можливості пізнання предметів. Трансцендентальне пізнання – це пояснення того, як апріорні поняття або твердження можуть відноситись до предметів, отже, тлумачення об'єктивної важності апріорних понять і тверджень.

В протилежності до *a priori* існують ще пізнання *a posteriori*, тобто ті, що виходять з досвіду, а отже емпіричні.

Подібні значення наступні вирази здобули в основному від Канта:

* апріорні поняття – поняття чистого розуму, категорії;
* апостеріорні – емпіричні поняття, поняття досвіду;
* апріорні судження – незалежні від досвіду;
* апостеріорні судження – емпіричні, що виходять з досвіду.

При чому, апріорне не треба плутати з трансцендентальним.

Набагато більше за суб'єктивне пізнання і його закони, нас цікавлять принципи, що управляють і регулюють розумінням дійсності - об'єктивності. Через це увагу філософів вже давно привертало також інше питання, а саме, що я, власне пізнаю в тих предметах, які ми називаємо об'єктивними, і що існують незалежно від нашої уяви, як таблиця, крейда, стіл, почуття задоволення при слуханні музики і т. д., образи, яких я не можу створити просто думаючи, чи змінити думаючи, або й цілком, думаючи знищити.[8]

---

[8] Про це принципово непізнавальне (хоч не кожне й спекуляції є недоступне) можна лише творити різні думки, здогади, гіпотези. Бо безпосередньо логічно необхідними не є ні екзистенція, ні певний склад якоїнебудь дійсності, за винятком математичних і логічних

Ці елементи дійсности, що мені нав'язуються, є подвійного виду:

а) впорядковані в просторі, зовнішні, фізичні, матеріальні (крейда, таблиця), які ми називаємо смисловими враженнями; та

б) безпросторні, внутрішні, безтілесні, психічні (бажання, радість, захоплення), які називаємо почуттями та гонами волі.

Отже, проблема дійсності (значення) об'єктивного пізнання виливається в два питання: які предмети я пізнаю на основі смислових вражень? Які предмети я пізнаю на основі чуттєвих і вольових збуджень? Які об'єкти й відношення існують між цими об'єктами? В якому ступені я пізнав ці об'єктивні зв'язки?

Коли ми починаємо характеризувати предмети, які маємо можливість пізнати, то виходить, що я можу пізнати смислові враження почуття, вольові збудження, як зміст моєї індивідуальної свідомості, що я можу робити висновки про ці переживання (як ті, що я в даний момент мав). Вони є змістом свідомості, бо:

* їхні якості (сині, приємні і т. д.) ніколи не переживаються, а виступають лише в даний момент;

відношень, що одначе нічого не говорять про існування їх об'єктів. Безпосередній досвід так само нічого не говорить про безпосередню дійсність. Посередній досвід, що керується причинними законами, дозволяє робити висновки з правдоподібністю лише про пізнавальне (коли також ще й непізнане), але не про непізнавальне. Для досліджування метафізичних речей ми не володіємо якимось особливим містичним органом: ні в формі морального органу, як думає Кант, що дає нам право вірити в певний склад і екзистенцію взагалі, трансцендентальних речей, яких не можна пізнати через смисл і розум, тобто ні в формі надсмислового органу, що (за середньовічним запевненням, створив нам ілюзійний досвід, назваий проявленням), ні в формі понадрозумового органу, як вчили Спіноза, Шеллінґ і ін. Масштаб для трансцендентних і метафізичних пізнань досягається швидше за допомогою застосування масштабів, даних нам для оцінення іманентних і емпіричних пізнань, отриманих за допомогою природних, пізнавальних функцій – досвіду і мислення.

* вони можуть завжди підноситись до самовільних образів, думок, а це не було б можливим, якби вони не були мені раніше знані; та
* вони ніколи не виступають ізольовано, а завжди, як члени (від суб'єкта до суб'єкта) змінного зв'язку; якраз, як зв'язок „я" або індивідуальної свідомості.

Ці моментальні переживання є цілком безпосередні, певні (в розумінні „дійсно") досвіди, і те, що я переживаю, є логічна необхідність, яка робить мене здатним до переживання в правдивих і певних судженнях. Такі судження, як „я бачу світло" співзвучать цілковито з мисленням і досвідом; і ця співзвучність є аподиктична. В них ми маємо найвищі знання пізнавальної (емпіричної) об'єктивності.

Безперечно, ці судження можуть поширюватися лише на факти досвіду в найсуворішому розумінні, а на прикладі стосуватися лише дійсно пережитого відчуття світла, його супроводжуючого „я" - переживання, але не на незалежне від свідомості світло.

Теж саме є властивим для всіх логічних і математичних відношень цієї безпосередньої сприймальної дійсності. Якщо яким-небудь моментальним переживанням мені дано якийсь матеріал, то мислення примушує мене також впорядкувати цей матеріал логічними та математичними закономірностями. З тією ж самою евіденцією, з якою сума довільних чисел „5" і „3" є „8", з такою ж самою евіденцією діють також осуди на моє усвідомлення правдивості (*Wahrheitsbewusstsein*): „перед мною об'єктивно лежать 5 яблук і 3 яблука, що разом становлять 8 яблук". Тут панує та сама універсальність, та сама логічна необхідність, та сама аподиктичність, як і там. Наше мислення примушує нас впорядковувати згадані відношення всіх предметів і самовільно створювати суб'єктивні уявлення, об'єктивні досвіди, навіть непізнавані дійсності зокрема. Хоч мислення не виказує, як і де ці дійсні речі існують, одначе (якщо вони існують) категорично вимагає, що вони мусять підлягати вічним часовим законам, логічному простору.

Але з цим розумінням емпіричної об'єктивності, не зважаючи на її певність, ми б далеко не зайшли. Для звичайних життєвих потреб, а тим більше вимог науки, цей обсяг пізнань недостатній. Для цього потрібна швидше оцінка тих закономірностей, яким підпорядкована не лише „форма", а й також „зміст" дійсності, завдяки яким я можу чекати на певний

зміст у майбутньому, матиму право передбачати його. Перед тим, як залишити кімнату, я повинен переконатися, що ручка дверей відкриється, що дошки коридору не опустяться під моїми ногами і т. д. Щоб науково обґрунтувати прикмети тіла й душі, потрібна віра в закономірність всіх процесів в природі й в духовому світі.

Але чи виправдовує таке сприймання досвіду його мислення?

Очевидно, що ні мислення, ні досвід не спроможні досягти абсолютно певного пізнання. Коли я сприймаю судження „кожна зміна в світі сприймань є причинно обумовлена", або коли я говорю про окремі каузальні зв'язки, як „лакмусовий папір від кислоти червоніє, від щолоку голубіє", або „страх і надія при певних умовах зникають", або „з подразненням на зорові нерви пов'язане почуття фарби" і т. д., то пізнання елементів лакмусу, кислоти, червоний, голубий, страх, надія, зорові нерви виникають з нашого досвіду. При одинакових обставинах я можу спостерігати одинакові зв'язки цих елементів в формі безпосередньої послідовності (більше стверджувати я не смію), але що ці дотеперішні були б безвинятковими, що давало б мені право встановлювати тут замість правил закони, і в силу цих законів робити оцінки про ніколи непізнані події минулого, або майбутнього, то інші досвіди мені цього не зрадили.

З другого боку, я створюю також певність не з мислення, бо можу так само добре мислити й уявляти цілковиту невпорядкованість в процесі фізичних й психічних явищ, а також бачити різні помилки, або якісь окремі закони другого виду. Одначе, хоч мислення і досвід самі не гарантують закономірності в психічних й фізичних явищах, вони обоє зміцнюють нашу віру в каузальність, як взагалі, так і зокрема.

Досвід постачає дотеперішню регулярність мислення, додає від себе решту і таким чином регулярність переростає в закономірність.

Так, ми бачимо перед собою висловлення в усіх судженнях про об'єктивні закони, що опановують дійсність в її процесах, які не виражають ні досвіду, ні логічної необхідності, але в дуже високому ступені гармонійні з ними (з досвідом і логічною необхідністю). Отже вони не стверджують нам правди, а лише правдоподібність.

Так само тут говориться не про приватні думки окремих суб'єктів, а про такі ж строго суб'єктивні і об'єктивні загальноважні види пізнання, як в логіці чи математиці.

Людина, одначе, не задовольняється цим поширенням її розумінь. Вона хоче ще більше знати про зміст дійсності, ще більше знати про його закономірність. Вона хотіла б знати, чи можна пізнати світ, що лежить поза нашим досвідом, тобто поза феноменом свідомості, світ не лише для неї, а також для інших, світ в собі.

Якщо ми називаємо речі залежні від свідомості ідеальними (бо вони існують лише в „ідеях" суб'єкта), а речі, незалежні від свідомості, що існують в собі, є реальними, то виникає питання: чи можна пізнати на ґрунті наявних в свідомості об'єктивних даних лише цей світ, чи також ще й реальний зовнішній і реальний внутрішній світ?

Але це вже проблема реалізму, чи ідеалізму, тобто проблема предмету нашого пізнання.

3. Дві проблеми

а. Проблема важности або правдивости нашого пізнання

Найзагальнішою передумовою наукового, а також і донаукового мислення, що прагне до пізнання, є наша здатність до пізнання предметів взагалі. Відразу ж на початку стоїть „передумова".

Цієї вимоги стосується саме те, що в першій стадії історії філософії не перевірені, не обґрунтовані, а просто як „самозрозумілі" передумови дуже часто вважалися звичайно важними, а потім на основі важності цих передумов робились подальші спекуляції.

Наївне довір'я (незворушене жадним сумнівом) в здібність правдивості всього мислення зветься догматизмом.

Догматизм

Під догматизмом[9] розуміють позбавлене критики довір'я до людської здібності пізнання, створення метафізичних систем і вчень без попередньої критики пізнання, особливо ж застосування понять, що можуть служити лише в сфері можливого досвіду, що лежить по ту сторону всякого пізнання й досвіду.

Теоретично-пізнавальний догматизм відбиває погляд безсумнівного довір'я до правдивості мислення, ставить безумовне довір'я в співвідповідність мислення з дійсністю і висловлюється за вживання розуму без перевірки його здібностей й меж. Тому догматизм не знає меж пізнання. Догматики твердять, що наша здібність пізнання, якщо тільки нею правильно користуватися, може відтворити зовнішній світ таким, яким він є, тобто все, про що говорить нам наше пізнання зовнішнього світу, є об'єктивною дійсністю. Найбільш догматичною була філософія Середньовіччя. Всі раціоналісти є догматиками; догматичний

---

[9] Від гр. *догма* – теорія без доказу, вчення віри.

характер мали частково системи античних і середньовічних філософів, а пізніше зокрема системи Декарта, Спінози, Вольфа, матеріалістів, натуралістичних моністів.

Проти догматизму починає виступати ще в стародавній філософії скептицизм.

Скептицизм

Скептицизм[10] заперечує погляд догматизму щодо безмежної можливості нашого пізнання; ми одержуємо сприймання від зовнішніх речей, але чи ці речі є насправді такі, якими нам їх дає пізнання? Все наше пізнання є суб'єктивне.

Теоретично-пізнавальний скептицизм репрезентує погляд, який кожне пізнання ставить під сумнів, вважаючи неможливим здобути певне пізнання, а загально-важливі правди вважає за неможливі. Початки скептицизму ми знаходимо вже у софістів і в т. зв. скептиків. Так, скептицизм, як оформлений філософський погляд стародавнього світу представляють Піррон з Елісу, Тімон, Карнеадес та ін. Скептичні вирази знаходимо вже в Геракліта, Ксенофонта, Парменіда, Демокріта, а також софіста Протагора.

Проти скептицизму гостро виступали Сократ і Платон. Справжній скептицизм виступає спершу як реакція проти метафізичного догматизму стоїків. В Середньовіччі скептицизм поширений мало. В новітній філософії його сповідують Монтен, Пієр Бейль, Ею Шульце.

Скептицизм, як точка зору, означає смерть для науки, як методичний засіб, одначе, спричиняє сумнів та викликає потребу критичного дослідження, як напр. в Декарта. До скептицизму близько підходить також емпіризм, бо кожне пізнання залежить від досвіду, отже, кожна правда може бути усунена пізнішім досвідом, а тим самим пізнавальність дійсності втрачає під собою міцний ґрунт. До цілком скептичних результатів дійшов Г'юм, попередник Канта. Він загрожує загальній істинності природознавства, бо коли явище каузальності мусить бути знову підтверджене досвідом, то де ж тоді впевненість у тому, що сьогодні і у майбутньому всяка дія мусить мати причину і навпаки? Як же тоді хіміки і фізики зможуть творити закони, що були б важливими у всіх часах?

Але чи може бути скептицизм справді послідовно проведений до кінця?

---

[10] Від гр. *скепсіо, скептомаі* – розшукую, перевіряю, обдумую.

До речі, треба сказати, що існує релігійний, етичний, теоретичний, (рідко) логічний скептицизм. Все це легко веде до абсолютного й радикального скептицизму (в протилежність до частинного й поміркованого скептицизму) й ще більше до методичного скептицизму, як прохідного пункту теорії пізнання.

Радикальний скептицизм, тобто найбільш „консеквентний", стверджує, що пізнання, тобто здобуття загально-важних суджень про які-небудь предмети взагалі неможливе; правда і певність як такі не існують.

Але це твердження само себе заперечує, бо воно само себе виставляє, як загальноважне судження, це правило служить щонайменше скептикові, як правдиве й певне, отже скептик тут суперечить сам собі, коли визнає хоч частину позитивного пізнання. А що людське пізнання не тільки можливе, але й дійсне, доводить наука і життя, даючи нам безліч нагод переживати пізнання в формі правдивих суджень, важність яких цілком очевидна.

І коли б скептик дійсно міг переконати нас, що те, що ми досі вважали за пізнання, зовсім не є ним, то тим самим він визнав би „пізнання", заперечуючи сам собі.

Заслугою Канта було також і те, що він помирив скептицизм з догматизмом, вказавши однобічність догматизму й скептицизму і обґрунтувавши новий погляд на важність нашого пізнання, що був названий критицизмом. Проти скептицизму виступають також Гуссерль, Корнеліус та ін. Але до цього перейдемо трохи пізніше. Спершу ж познайомимося з іншими поглядами, які пов'язані з скептицизмом.

Суб'єктивізм

Дуже часто в скептицизм вливаються форми т. зв. суб'єктивізму (й релятивізму). Суб'єктивізм (як вчення) вчить про суб'єктивність правди людського пізнання, (теоретичний суб'єктивізм), а особливо етичних і естетичних вартостей. Часто повторюване твердження, що все суб'єктивне треба розуміти так, що жодне судження не може мати об'єктивної вартості. З цього погляду всі наші оцінки й судження залежать лише від різного виду нашого відношення (як окремих суб'єктів) до різних предметів. Для суб'єктивізму не існує загально-важних суттєво-обумовлених суджень й вартостей (за винятком чисто логічно-математичних важностей). Але таке твердження, як скептицизм взагалі, само себе заперечує (правило протиріччя).

Якщо „суб'єктивність" всього пізнання хочуть обґрунтувати тим, що всяке мислення й пізнання є процес, що відбувається в суб'єкті, то тим самим плутають два розуміння суб'єктивності, а саме:

а) приналежність якомусь суб'єктові; та
б) необ'єктивно важливе.

З того, що пізнання завжди приналежне якомусь суб'єктові, не означає, що воно не є важливим для об'єкта. Суб'єктивізм (як і релятивізм) може бути „індивідуальним", тобто відноситись до одиничного суб'єкта. В цьому випадку він означав би, що в залежності від організації, стану та погляду окремого суб'єкта його судження має різне забарвлення. Інакше кажучи, зміст осуду завжди знаходиться в відношенні від одиничного, тому кожна людина є „масштабом (мірилом) всіх речей". Таким чином для одного могло б бути правдивим те, що для другого є фальшивим. З суб'єктивізмом споріднений релятивізм.

Релятивізм

Теоретично-пізнавальний релятивізм[11] вчить, що все пізнання релятивне, а саме:

а) що повного загально-важного пізнання не існує, що все пізнання залежить скоріше від випадкових обставин і є важним лише для певних відношень. Цього погляду, що по суті є скептицизмом, дотримувались софісти й скептики ще в грецькій філософії; та
б) що ми не можемо пізнати речей в собі, а лише закономірні відношення (реляції) між їх явищами; тобто, що наші пізнання знаходяться завжди в відношенні до пізнаючої свідомості, рівно ж, як і речі в їх часовому просторово-причинному відношенні один до одного, чому й не може бути абсолютної важності суджень.

---

[11] Від лат. *relatio*, *referre* – відноситись до, звести назад; „релятивний" в протилежність до „абсолютного".

Для релятивіста кожна теоретична чи практична вартість є лише релятивна в відношенні до переживаючого, осуджуючого, оцінюючого суб'єкта; вона важна для певних відношень, певних умов, певного погляду, а не загальноважлива, необхідна.

Релятивізм представляв ще Протаґор, за яким „людина є мірилом всіх речей", а правда це щось релятивне.

Сократ та Платон поборювали релятивізм, але скептики відновили його знову, особливо підкреслюючи відношення пізнавання від зовнішних обставин і самого суб'єкта. Багато софістів вчили також етичного релятивізму. Також інші філософи (Лок, Г'юм, Кондільяк, Кант, Спенсер, Йодль) дотримувались поглядів релятивізму, говорили, що ми пізнаємо речі лише в їх відношеннях, а не самі в собі, в їх суттєвій внутрішній істоті.

Про відносність всього пізнання речей від закономірності пізнаючої свідомості вчить Кант („річ в собі", „явище"), який, одначе, наголошує на можливості абсолютних, загальноважних умов мислення й досвіду (апріорі, категорії). Але, емпіричне, як таке, є релятивне, постійно обумовлене з огляду на інші емпіричні фактори.

Так званий „всезагальний" релятивізм твердить, що судження можуть бути важні для якогось цілого ґатунку (напр., людського ґатунку), але він (всезагальний релятив) міцно дотримується тієї думки, що правдивість цих суджень стоїть у відношенні до екзистенції, яка залежна від нього в складі цього ґатунку, а отже, що правдивість суджень не може бути „абсолютною". Але тоді це твердження було б правдивим лише для людського ґатунку і служило б для самого судження про те, що існує людський ґатунок. Релятивістові буде вже важче заперечувати, що, принаймні, це останнє судження не є абсолютно правдиве. Так само важко буде для нього серйозно заперечувати абсолютне значення законів мислення.

Одначе, в твердженні релятивізму й суб'єктивізму залишається правильним те, що конституція, стан, точка зору і т. д., як індивідуума, так і ґатунку (як епохи часу, раси, народу) може мати велике значення для змісту його поглядів. Вид зображення зовнішнього світу нашим змисловим враженням так само релятивний в відношенні будови наших чуттєвих органів. Нарешті, цілком справедливим є твердження, що наші судження часто стосуються лише реляцій (відношень) предметів.

Але вже те, що ми можемо встановити ті суб'єктивні впливи на зміст наших суджень, доводить, що ми маємо

можливість визначити, в якій мірі цей зміст є обумовлений не через суб'єкт, а через об'єкт.

Однак тоді ми маємо здатність до об'єктивного пізнання. І якщо це об'єктивне пізнання поширюється лише на реляції об'єктів поміж собою, то всеодно воно може бути об'єктивним, принаймні, в сфері відношень цих об'єктів. Особливим видом загального релятивізму вважається прагматизм.

Прагматизм

Прагматизм[12] також може бути охарактеризований, як модерне переодягнення скептицизму – це теоретично-пізнавальний напрямок, який вийшовши з Америки, швидко поширився в Англії, а вже згодом мав вплив і на європейському континенті, бо зустрів тут відповідні близькі погляди і настрої.

Сама назва повстала від американського визначного психолога В. Джеймса. Прагматизм вчить, що лише те треба розглядати як правду, що корисне для пізнання і життя; що всі оцінки мусять подаватися, виходячи з їх практичних наслідків та корисності. Все апріорне прагматизм перетворює на вимоги корисності; мислення й пізнавання наук не є якісь самоцілі, а засоби для служіння в житті, в його розвитку і самозбереженні. Правда суджень полягає не в співзвучності з даною дійсністю, а в її „збереженні". Одначе ж, правди (правильності) чистих математично-логічних відношень і найвищих основних понять пізнавання прагматизм дотримується, як принципів загального оцінювання.

В англо-американському прагматизмі релятивізм досягає своєї кульмінаційної точки. Ця міщанська та „практична" логіка навіть філософування оформлює як комерційну згоду. „Що є, – питає Джеймс –, коротко говорячи, ‚готівкою' правди, якщо ми переведемо її в пізнавання-монету?" „Правдиве", за цією „філософією долара" „є лише те, шо зберігається в практиці життя, причому, все те, що для життя шкідливе, повинно вважатись неправдивим". Правдивими є ті судження, які стимулюють нас до корисного поступування, одночасно зберігаючи „задоволення".

Існує рівно стільки різних „правд", скільки живих істот з їх різними потребами є на світі. Те, що є правдивим для комахи, не є правдивим для орла. Також ми, люди, не маємо жодної іншої

---

[12] Від гр. *pragma* – дія, *pragmatikos* – стосується якогось діла.

прикмети для правди, як бажані наслідки зі зроблених нами вчинків. Все знання – це лише упорядкування нашого переживання відповідно до нашої мінливої мети, нашого мінливого завдання; наукові теорії – це не відповіді на питання, а лише інструменти для подальшої діяльности.

Одначе, досить обміркувати на кожному конкретному прикладі зміст обох понять „правдивий" і „життєво корисний", щоб пізнати, що обоє несуть в собі цілком інший сенс. Так само можна було б твердити – „приємний" означає те ж саме, що й „етично-добрий", або „засіб" ідентичний з „метою". Досвід показує також, що окремі прадиві правила і їх пізнання можуть бути для певних людей шкідливими, або, принаймні, байдужими. Якби, нарешті, існувало так багато різних правд, як існує багато різних організацій суб'єктів, то в такому випадку, твердження, які заперечуючь одне одного, та й самі предмети могли б бути в однаковий спосіб правдивими. Але це заперечує поняття правди. Вже логіка арістотелівських часів ставить найвищу (формальну) умову т. зв. правила заперечення: неможливо, щоб що-небудь по відношенню до того ж самого предмету було в тому самому розумінні правильним і неправильним.[13]

В такий спосіб цей вищий закон мислення виступає у ролі скали, біля якої прагматизм і скептицизм цілковито розбиваються.

З огляду на такі закиди деякі прагматики подають його в дещо іншій формі і вчать наступного: нехай сьогодні поняття „правдивий" і „життєво-корисний" різні, проте, ми твердо дотримаємось думки, що поняття „правдивий" виникло з другого поняття. Лише ці процеси мислення і відповідно до цього розуміння могли розвинутися і обґрунтовуватися у „вченні про розвиток", яке було для людини біологічно корисним. Тим самим, все, що ми оцінюємо, як „правду", є лише результатом селекції людського розвитку. Оскільки таким чином прагматизм розглядає пізнання з точки зору його користі для життя, з чисто біологічного аспекту, то його можна назвати також біологізмом.

Біологізм

Цей еволюціоністичний вид міркування не пояснює, як могло взагалі дійти до подвійного творення поняття („правдивий" і „фальшивий" та „корисний" і „шкідливий"). Якщо б ми навіть самі хотіли прийняти такий погляд, то це не привело б нас до будь-

[13] Латиною *principium contradictionis*.

якого поглиблення поняття „правди“ в тому розумінні, яке воно насправді лише один раз має. Між іншим всі ці біологічні міркування визнають вживане нами поняття правди.

Доречним й справедливим залишається питання, чи було людське стремління до пізнання правди в своєму розвитку під впливом біологічної корисності. Проти існування цієї проблеми нічого не можна висунути, бо тут різниця понять „правдивий“ і „біологічно-корисний“ вже заздалегідь признана, однак саме питання повинно бути розв'язане в той спосіб, що пізнання правди, не зважаючи на її собівартості володіє також і вжитковою вартістю, оскільки вона виказує себе життєво-корисною і уможливлює правило доцільного поступовування.

Звичайно, це є і був великий чинник для розвитку стремління до знання, яке приносить переважно користь. Але люди вчились також цінити пізнання, як самоціль. Це належить якраз до суті чистих наук, зокрема до філософії, коріння якої знаходяться в чистому прагненні правди.

Можливо, назустріч прагматизмові ніде не приходить так багато споріднених переконань, як у сфері релігії. За прагматичним твердженням, гіпотеза про Бога правдива, якщо вона діє задовільно в найглибшому розумінні. Думки, що знаходять співзвучність з поглядом Джеймса, досить поширені в протестантській релігії.

В близькій спорідненості з прагматизмом є фікціоналізм, обґрунтований Файгінґером в його „Філософії ніби-то”.

Фікціоналізм

Файгінґер погоджується з прагматизмом, що наші поняття мусять оцінюватись, як доцільні засоби для практичного й теоретичного опанування дійсності. Одначе, він не фальшує поняття правди, а лише підкреслює, що більшість цих понять (напр., субстанція, каузальність, закон природи, атом, свобода волі) – це лише „фікції“, тобто свідомо фальшиві припущення. Одначе, вони повинні, на його погляд, бути потрібними основами нашого наукового дослідження, нашої естетичної насолоди, нашого практичного поступування.

Звичайно, науки з користі часто послуговуються такими „фікціями“, як, напр., прийняття абсолютно порожнього простору. Але, якщо Файгінґер оголошує вгорі зазначені поняття за фікції, то це не є обґрунтоване.

Так само яке-будь етичне поступовування мало б спиратися на „свідомо фальшивих прийомах". „Ми мусимо," – говорить Файгінґер, – „вважати певні поняття, хоч ми й знаємо, що вони лише ‚фікції', ‚ніби'[14] вони правдиві і просто лише через те, що ці поняття (атом, безмежність, субстанція, матерія і ін.) дають нам можливість поступу в нашому мисленні й існуванні".

Як бачимо, цей вид релятивізму не визнає абсолютної правди і замість міцного світогляду, лише дає нам релятивний вихідний пункт, якого він будь-коли може зректися.

Цим коротким знайомством з останнім видом релятивізму – фікціоналізмом закінчимо огляд релятивізму. Що цей релятивізм західно-європейського раціоналізму призвів до цілком нового підходу в життєвих проблемах філософії, що він з'явився в повороті до реального буття і в прийманні існування людства, як теоретично-пізнавальний *Ansatzpunkt* – все це не належить до теми нашого короткого огляду. До теоретично-пізнавальних поглядів, які нам ще залишилось розглянути належить критицизм. Спершу коротко розглянемо останній.

Позитивізм

Теоретично-пізнавальна точка зору дотримується лише „позитивного", даного досвідного, допускаючи розширення пізнання до тих меж, яких сягає змислове сприймання й досвід, а все, що виходить поза рамки цього вважає, щонайменше, ненауковим. Позитивізм[15] зводить філософію до теорії пізнання, відкидаючи метафізичні спекуляції про суть речей і останні принципи буття. З цього погляду в філософії можуть існувати лише методи дослідження і роз'яснювання поодиноких дисциплін.

Філософія мусить задовольнитися досвідним (через індукцію) встановленням закономірних зв'язків і відношень, явищ (феноменів), а знайдені закони звести по-можливості до меншого числа найзагальніших законів. Вище „релятивності" наше пізнання піднятися не може, отож метафізика, як така, неможлива. В цьому обмеженні знання позитивізм наближається до критицизму.

---

[14] У німецькому оригіналі назви - *als ob*.

[15] Назва походить від Канта, хоча дійсним основоположником вважається Г'юм.

Критицизм

Критицизмом[16] зветься такий теоретично-пізнавальний погляд, який вимагає систематичної перевірки джерела, можливості, значення й межі пізнання, вважаючи їх головним завданням всієї філософії. По відношенню до питання можливості, значення й меж пізнання критицизм стоїть між догматизмом і скептицизмом, по відношенню до питання виникнення нашого пізнання – між емпіризмом й раціоналізмом, по відношенню до предмета пізнання – між ідеалізмом і реалізмом. Філософічний критицизм розпочинається Локом, який намагається ґрунтовно перевірити поняття субстанції, і знаходить в особі Канта свого головного представника.

Розгляньмо ту частину критицизму, що займається питанням догматизму й скептицизму.

Питання, чи можу я об'єктивно пізнати зовнішній світ, тобто побачити його таким, як він є, Кант заперечує. Моє пізнання суб'єктивне, я маю зовнішній світ завжди im *Gefässe*• мого я, але ніколи чисто, об'єктивно. Також скептицизм, за Кантом, неправий. Я не маю жодного ґрунту сумніватися в загальній важності зроблених мною пізнань. Пізнання „ялинка є зеленою" служить для мене і для всіх інших назавжди; воно належить до загальних істин. Я не смію лише говорити, що робить догматизм, що я пізнаю зелену фарбу, бо дерево є зеленим, незалежно від мого сприймання, але навпаки, в точному формулюванні це пізнання мусіло б звучати „я бачу дерево зеленим", чи ж воно також є зеленим в дійсності, коли я його не бачу, я не знаю. Отож сумнів оправдання по відношенню до фарби належить до розв'язання модерного природознавства. В такій гострій формі Кант відмежовує знання від незнання.

Як бачимо, критицизм виразно встановлює межі й принципи пізнання на противагу догматизму, що філософує й займається метафізикою без перевірки пізнавальних умов.

Як напрямок теорії пізнання, критицизм спирається на апріорні основи, передумови та умови досвіду й пізнання. Він не питає, як виникає психологічне пізнання, а чим воно обумовлене й обґрунтоване, на що воно спирається, через які „трансцендентальні" форми воно логічно стверджується.

---

[16] Від грецького *критика*.

• Переносно *у вимірах*.

У вужчому розумінні (за Платоном, Ляйбніцом, Локом та Гюмом) критицизм є теоретично-пізнавальними методами, які обгрунтував Кант.

На стадії догматизму й критицизму побудована *Критика чистого розуму*, що перевіряє сам розум, всі його можливості та спосібності чистого пізнання *a priori*.

Питання, яким чином можливе чисте й незалежне від досвіду „апріорне" пізнання, як творяться систематичні судження *a priori*, які служать для предметів досвіду і, до яких предметів вони застосовуються, як можуть служити апріорні елементи пізнання (простір, час, категорії) для досвіду, є тими питаннями, на які Кант намагається дати відповідь. Якщо припустимо, що не пізнання йде в напрямку за предметами, а навпаки предмети керуються після форми нашого пізнання, то стає зрозумілим, яким чином можливе апріорне пізнання об'єктів досвіду. Цей підхід творить кантівський „коперніканський погляд".

Досвід є якраз тим видом знання, якого вимагає розум: „твердження, яке я мушу передбачити, знаходиться в мені ще перед тим, як мені дано предмети за допомогою *a priori*. Ми пізнаємо лише ті *a priori*, що вкладаємо в речі самі, тобто спосіб чи вид, за яким вони нам неодмінно уявляються; як закономірність наочності й мислення".

У тому, що пізнання існує *a priori*, Кант не сумнівається, але він хоче встановити, яким чином воно можливе, щоб вивести одночасно „теорію досвіду". На це питання Кант відповідає через свій критичний ідеалізм, згідно з яким предмети, до яких належать наші апріорні судження, не є речі в собі, а лише „явища", тобто феномени, зміст загальноважного досвіду, „форми" якого є одночасно формами пізнавальної свідомості тих самих предметів. Апріорні закони пізнання „чистого розуму" служать для досвіду, бо вони є його об'єктами, зумовленими цими законами, а не готово подані.

Умови важливості досвіду взагалі є одночасно можливостями предметів досвіду і тому мають об'єктивну важність в синтетичному судженні *a priori*. Також критицизм обмежує все пізнання на предмети можливого досвіду, тобто на феномени. Пізнання понадсмислових речей, отже догматичних, трансцендентних речей, є неможливе. Критична діалектика нищить ілюзію такого пізнання і тим самим, дотеперішню метафізику. Метафізика, як наука про апріорні можливості всього пізнання, можлива лише через критику розуму.

б. Проблема предмету нашого пізнання

В догматичній стадії філософії, тобто до появи критики теорії пізнання, існування зовнішнього світу, його об'єктивність проектувалась як річ самозрозуміла, що не вимагає яких-небудь додаткових доказів. Поняття об'єктивного та незалежного від нас буття, поняття об'єктивного простору й об'єктивного часу, поняття причинності (каузальності) й інші вважались цілком самозрозумілими й логічно необхідними, отже такими, що не потребували перевірки.

Вже на самому початку критична філософія, яка повстала з метою переборення скептицизму, як історичного наступника догматичної фази філософії, намагається робити повну ревізію своїх дотеперішніх понять, а серед них і поняття об'єктивності зовнішнього світу.

Декарт вперше поставив питання сумніву природної „самозрозумілості". Критичний сумнів висунув також питання, яке на перший погляд здається дивним. Чи існує взагалі незалежний від свідомості зовнішній світ? Ми не питаємо при цьому, який вигляд мав цей зовнішній світ, це було б питання метафізики, ми хочемо взагалі бути певними, що не я, тобто все, що є поза мною, існує навіть у випадку, коли б зникли одного разу я і всі живі істоти, а всі вони творять пізнання.

Припустимо, що через якусь космічну катастрофу всі жителі землі знищені, і жодна людина не живе для того, щоб зробити теоретично пізнавальні свідчення про нашу планету. Повстає питання: чи існує земля, країни, моря, гори? Чи екзистенція (існування) землі є справді цілком визначена, не посилаючись на пізнаючу свідомість при всіх обставинах, чи вона існує лише до того часу, що існують пізнаючі люди, які можуть пересвідчитись у її існуванні? Чи є стіл, на якому я пишу в кімнаті, також і тоді, коли мене немає в кімнаті? Чи існує він реально, незалежно від моєї свідомості, чи ідеально, в ідеї, а отже лише в моїй, значить іншій уяві?

Проблема реальності зовнішнього світу дійсно важлива, вона була постійним предметом дискусій всіх філософів від стародавніх часів аж до сьогоднішніх днів. Існують різні способи розв'язання цієї кардинальної проблеми теорії пізнання. Основні з них є реалізм і ідеалізм. Як спроба усунути протиріччя між ними виникнув феноменалізм, а згодом, ще один напрямок розв'язання

цієї проблеми – трансцендентально-логічний (або критичний) ідеалізм. Ці основні напрямки розв'язання цієї проблеми розглянемо в наступних розділах.

4. Наївний та критичний реалізм

a. Наївний реалізм з погляду практичного життя

Вихідним пунктом нашого розгляду є проблема об'єктивності зовнішнього світу, виберемо найкраще те розуміння зовнішнього світу, яке існує ще перед будь-якою теоретично-пізнавальною рефлексією і що його через те можна назвати „наївним".

Очевидно, що при цьому ми не просто розуміємо той погляд примітивних людей на низькому ступені культури й притаманне йому персоніфіковане розуміння довколишнього світу. Тут ми маємо швидше на увазі розуміння дорослих культурних людей, які, одначе, ще не витворили в собі критичної рефлексії на своє пізнання.

Зрозуміло, що така людина не може зрозуміти свою наївність, бо вона ще її не усвідомлює. Наївне пізнання може уявити лише той, хто вже до певної міри вникнув у теорію пізнання; і лише той, хто зрозумів суть справи, механізм і характер нашого пізнавання, побачить при тому із здивуванням, яким наївним був його погляд насправді.

Звичайно, таке викриття наївної свідомості (поскільки воно взагалі вдасться) буде мати спершу значення лише для власної особи, воно відкриє лише її власну наївність. Одначе, можна в різний спосіб перевірити, як багато загального значення можна приписати цій наївності. Наївність в такому розумінні можна приписати, наприклад Арістотелеві, особливо в погляді до Канта, хоч певні теоретично-пізнавалні рефлексії є вже присутні навіть при цьому.

Але ми маємо ще одне джерело нашого пізнання, в якому дуже виразно віддзеркалюється наша наївність, а саме наше практичне життя.

Також треба сказати, що у відношенні цієї наївності між донауковим і науковим пізнанням не існує ніякого провалу. У всіх поодиничних науках ми знаходимо велике число успішних дослідників, які, одначе, ще не встановили ніякої систематичної

рефлексії відносно пізнання. Якщо ми таке становище теоретично-пізнавального характеру визначаємо як наївне, то при цьому будь-яке меншовартісне значення відсутнє. Хоча існують, однак, деякі теоретики пізнання, що з презирством дивляться на таку наївність.

Але це не повинно перешкоджати нам відшукати вихідний пункт та ґрунти, на яких ми спершу всі стоїмо. Якщо в процесі нашого розгляду ми побачимо, що мусимо змінити наше первісне розуміння, то в такому випадку будемо робити це лише стільки і так, як цього вимагає суть справи. А тому спершу розглянемо детальніше поняття наївності пізнання.

Наївний реалізм

Цей первісний спосіб сприймання дійсності називають „реалізмом", бо все, що існує поза свідомістю є справжній реальний світ. Цей світ складається з безмежної кількості речей, що мають певні прикмети і знаходяться в певних відношеннях. У цьому світі постійно проходять різні процеси, що мають дві певні причини й відповідні ефекти. Цей світ є спільний для всіх людей, які самі належать до цього світу. Наївний реалізм ніколи не сумнівається, що цей світ і ці люди так само дійсно існують, як він сам. Між „дійсним" і „лише уявним" існує непереборна різниця. Спосіб міркування реального реалізму є таким: я можу собі що-небудь уявити в фантазії, але це залишається так само далеко від дійсного, як те, що я переживаю у сні. Цей світ я сприймаю чуттями і сприймаю його якраз таким, яким він є. Я переконаний, що всі прикмети речей, які я сприймаю за допомогою вуха, ока й інших чуттєвих органів, належать дійсно цим самим речам. Речі мають певну величину, постать, вагу, фарбу, м'якість. Також їх смак, їх температура, їх запах належать їм самим. Таким чином, всі мої уявлення яких-небудь речей відповідають цілковито цим речам, як копії оригіналам, тобто як правдиві.

Наївному реалістові здавалось би дуже дивним, якщо б ми йому сказали, що, наприклад, небо не є голубе, що дерево не є зелене, а що „голубе" і „зелене" є лише відчуття „в мені". Він ще не може відрізнити відчуття і взагалі зміст сприймання, як приналежне свідомості, від самих сприймальних речей. Враження поширюються для нього не лише на зовнішні речі та їх прикмети, але й на зв'язок причин й ефектів: ми безперечно сприймаємо, що це переїзд воза створює шум і т. д. Також він вірить, що можна безпосередньо сприймати душевне, однак звичайно не у всіх

випадках. Хоч не можна нікому заглянути в серце, чи заглибитися „у душу", все ж таки він вірить, що можна безпосередньо сприймати чийсь гнів чи радість, можна те чи інше бажання прочитати з очей, слова іншої людини ми ніколи не сприймаємо, як лише порожні звуки, а відчуваємо в тих звуках якісь певні думки, наміри і т. д.

Цілком реальним є його переконання, що душевні процеси, духовна діяльність існують тоді, коли їх ніхто не спостерігає, чи вони відбуваються чи ні.

Також при речах в просторі не можна ототожнювати поняття екзистенції якогось предмету з його сприйманням. Всі речі існують, хоч ми їх і не бачимо, тобто, не сприймаємо. Спостерігання – це лише сприймання речей, яке ніяк не змінює їх існування і їх чинності. Наївний реаліст так само переконаний, що речі не змінюються в своїх властивостях, хоч спостереження через обставини може змінитися: вночі кожна річ чорна, але це не значить, що вона змінює свій колір в темноті, лише око тоді „не бачить".

Хоч би й досвід показав нам при дослідах, що те, що ми сприймаємо, дуже залежить від обставин і особливо від стану самого суб'єкта та його чуттєвих органів, але ж наївний реалізм залишається при загальному розумінні, що сприймання це, так би мовити пасивне віддзеркалення речей: їх властивостей, цілком відповідних самим речам.

З безпосередньою дійсністю ми вступаємо в контакт не лише при сприйманні, але й під час нашого мислення і знання. Стіл у сусідній кімнаті, про який я зараз думаю, є так само дійсний, як той, на якому я тепер пишу, і цілий світ, про який лише я знаю, є так само дійсний, як цей маленький відрізок з нього, який я на даний момент спостерігаю. Проте, трапляються випадки, коли спостереження може нас випадково обдурити, а спомин завести в обману. Втім, засадничо такі випадки не можуть зломити нашого переконання в правдивості мислення і розуму. Такий спосіб схоплення дійсності наївного реаліста є сповнений довір'я в цілковиту співвідповідність нашого уявлення предметів самою дійсністю.

Закиди проти наївного реалізму

Цілком очевидно, що проти нашого наївного переконання, що існує відмінна від нас дійсність, і що ми її безпосередньо

схоплюємо такою, якою вона є дійсно, можна висунути цілий ряд закидів та сумнівів.

Тут розглянемо найважливіші закиди й спробуємо одночасно дослідити, що в цьому переконанні є правдивим, а що фальшивим і потребує усунення. Тим самим ми побачимо необхідність деякої зміни нашого реального переконання й прийдемо від „наївного" до „критичного" реалізму.

Закиди з боку фізики

Те, що наївний реалізм спирається фактично на чуттєві сприймання, викликає в першу чергу потребу точно дослідити сам процес сприймання, який й породжує проти себе цілий ряд закидів. Ще Демокріт в старому світі дійшов до значної зміни наївного реалізму. Сприймання він пояснював тим, що незвичайно маленькі й гарні образки відриваються від речей і проникають через чуттєві органи в душу. Але ці образки віддають лише постать речей, те інше, що дає ще сприймання, як колір, смак, запах і т. ін., походить з душі. Одначе Арістотель дотримувався того погляду, що також і ці прикмети належать самим речам. Таке розуміння залишалось панівним в філософії аж до XVII ст. З цього часу погляд Демокріта знову набрав свого значення. Ґалілей теж висловив твердження, як передумову дослідження природи, що матерію можна визначити лише за простором, часом, непроникливістю, і що всі інші прикмети треба розглядати, як її діяння на відчуваючі тіла. Декарт і Гоббс обґрунтували це розуміння глибше. Лок зробив їх популярними. За ним, так зв. „первинні" якості (непроникливість, величина, форма, рух, спокій, число) належать самим речам; „вторинні" (секундарні) якості, як колір, тон, запах, смак й інші існують лише в нашій свідомості. Таким чином, зовнішній світ позбавляється цих прикмет. І тим самим досягаємо того розуміння зовнішнього світу, яке дало змогу зробити фізиці великі успіхи.

Фізика дивиться на цей світ, як на систему субстанцій, які вона визнає просто кількісно. Через те створено можливість досягти за допомогою математики точного визначення предметів цього світу.

Але при цьому вторинні властивості не віддаляються з світу фізики; хоч фізик і визнає, що вони виникають лише в свідомості, одначе він вгадає, що вони спричинені через реальні процеси, які кінець-кінцем є процесами руху матерії або етеру. Так, фізика вчить дотепер, що об'єктивне „подразнення", яке

викликає фарбові й світлові відчуття, творять хвилі гіпотетично-прийнятого етеру. Найкоротша (біля 400 мм) довжина хвиль витворює фіолетову фарбу, довші за порядком – витворюють далі голубий, зелений, жовтий, оранжевий колір, найдовші (біля 700 мм) – червоний колір. Білий і сірий колір витворюються через спільне діяння променів всіх взагалі видимих довжин хвиль. Чорні відчуття виступають тоді, коли світлове подразнення відсутнє. Далі фізика говорить, що зовнішні подразнення на слухові відчуття це коливання тіл, які передаються в повітрі. Висота звуку витворюється через число коливань, забарвлення тону – через форму коливань, а сила тону – через інтенсивність коливань. Самі ж повітряні хвилі не звучать, так само, як і самі коливання етеру не блищать, не мають кольору.

Також відчуття тиску, дотику та опору не відповідають в строгому розумінні тому уявленню наївного реаліста, який вбачає в них причину чогось безпосереднього: непроникливу, безперервну, сповнюючу простір масу. Атомічне розуміння усунуло ілюзійну безперервність розтяжної маси. Вона складається за цим розумінням з молекул і далі з атомів та електронів, що розрізнені через відносно далекі відстані. „Енергетичне" розуміння матерії відбирає також атомам їхню матеріальність і розглядає їх як нерозтяжні, суто пунктивні центри силових сфер. В кожному разі, також при відчутті дотику властивий матеріальний контакт є виключений. Те, що я відчуваю, як міцність і твердість стола, не є само дерево, а відштовхуюча сила молекул його зовнішньої поверхні.

„Подразнення" при відчуттях тепла є коливанням тілесних молекул і частинок етеру, а не певне матеріально подібне випромінювання тіл. При чуттях смаку й запаху, для виникнення відчуття, потрібні місця язика, що відчувають смак, та нюхова слизова в носі. Не мали б люди язика, то на світі не було б понять солодкості та гіркості.

Так, модерна фізика ґрунтовно змінила наївне розуміння зовнішнього світу, яке вважало, що в сприйманні ми просто пасивно вбираємо речі і їх прикмети. З точки зору фізики, секундарними якостями є певні реакції свідомості на подразнення, а самі подразнення не є речами, чи предметами, а каузальним впливом на органи чуття, який виходить з речей за допомогою певного посередника.

Закиди з боку фізіології

Наївний реалізм вважає, що ми сприймаємо впливи різних речей безпосередньо. Але фізіологія дивиться на цю справу по-іншому. Якщо подразнення досягло верхньої поверхні тіла чи органів чуття, то це ще не значить, що вони вже усвідомлені. Вони мусять спершу пройти якраз ці органи або шкіру (точніше епідерму), щоб досягти властивих нервів відчуття. При цьому вони зазнають певних змін. Далі вони передаються через нерви до мозку. Що в даному випадку в цьому органі проходить, ще точно не встановлено; можливо „збудження" нервової субстанції полягає в хімічних і електричних процесах. Якщо тепер пригадати таку надзвичайну складну будову нервів й мозку, його численні клітини та їх волокнисті зв'язки, які проходять впоперек і вздовж, то важко прийняти, що процес, який відбувається над подразненням в великій мозковій корі, разом з тим фізичним подразненням володіє ще чимось подібним.

Але реалістичне переконання, що ми пізнаємо в сприйманні склад об'єктивної реальності, було б лише тоді повністю доведене, як неправдиве, коли б фізіологічні процеси давали привід думати, що більше взагалі не існує однозначних відношень між об'єктивними подразненнями і відчуттями. Отже, коли б при різних об'єктивних подразненнях наступили однакові відчуття, або навпаки, при однакових подразненнях виступали цілком різні відчуття, в такому випадку був би повний скептицизм проти наших чуттєвих сприймань.

Насправді, до таких скептичних висновків доходили, спираючись на „принцип специфічної чуттєвої енергії", запропонований філологом Йоганом Мюллером.

Суть цього принципу така: смислове відчуття, викликане зовнішньою причиною, не є передаванням якості або стану зовнішнього тіла до свідомості, а лише передаванням якості чи стану чуттєвого нерва, яке викликане зовнішньою причиною. Ці якості в різних чуттєвих нервах бувають різного виду.

За цим законом чуттєві нерви завжди реагують однаковими відчуттями, хоч би якими різними були зовнішні подразнення. Наприклад, око буде знаходитися під впливом різних об'єктивних подразнень, таких як освітлення, тиск, удар, електричний струм; одначе при цьому завжди виникатимуть відчуття світла; вони проходять навіть при операційному різанні зорового нерва. Таких прикладів можна навести й при інших видах чуттєвих органів.

Але з подібних фактів не можна робити загального висновку про те, що характер відчуттів цілком не залежить від природи об'єктивного подразнення і що між ними ніби-то не існує жодних закономірних відношень. Розгляд історичного розвитку дає підставу вважати, що чуття під впливом зовнішніх подразнень розширились в своєрідний вид; фізичні подразнення певного виду через довготривалий вплив на організми спричинилися до вироблення в них відповідних чуттєвих органів.

Далі „специфічні" відчуття проявляються через вплив неадекватних подразнень на чуттєві органи або через подразнення нервів лише тоді, коли периферійні чуттєві органи доступні адекватному подразненню досить довгий час. Сліпому від народження світлові якості не збуджуються, хоч його чуттєві нерви і чуттєві центри були первісно розвинені. Отже, поодинокі специфічні чуттєві енергії потребують для свого виникнення й розвитку нормальних функцій, здобутих через адекватні подразнення.

Вже лише цей короткий огляд механізму відчутів показує їх особливу складну будову. Можна хіба ще додати інший особливий факт: поза кількісними впливами речі мусять вимінюватись також і якісними впливами, як це виразно показують певні відчуття; відчуття уявляються нам як завершений розвиток певного подразнення, це відчуття обумовлене будовою чуттєвих органів, але не витворюється лише ними.

Закиди з боку психології

Нові сумніви виникають проти реалізму з психологічного розчленування самого процесу сприймання. При цьому виходить, що ті елементи, які за правилом зводяться безпосередньо лише до фізичного подразнення і фізіологічного збудження „відчуття", не становлять собою уже всього сприймання. Поперше, при цьому співдіють „сліди" попередніх відчуттів; ми можемо вірити, що ми сприймаємо безпосередньо прикмети, яких ми в дійсності не відчуваємо, як наприклад, спеку лише баченого вогню. Тут діють наші „відтворюючі функції": ті „речі" з „прикметами", що ми їх сприймаємо, не є „відчуття". Можна, нарешті, згадати назви окремих речей, різні поняття, судження, спомини, що відіграють певну роль в нашому сприйманні, і при цьому можна пересвідчитись, що вони не складаються лише з відчуття. Але якщо ми сприймаємо лише відчуття, обумовлені зовнішніми подразненнями, то як може те, що ми додаємо при сприйманні до відчуттів, так би мовити, зі

свого власного досвіду, заступати в нашій свідомості ще й самі речі?

У такий спосіб теоретично-пізнавальне розуміння сприймання виходить поза межі простого розмежування первинних і вторинних якостей, що ми їх знаходимо в Лока, воно (це розуміння) заперечує в речах також їх первинні якості і переносить їх у свідомість.

Представником такого розуміння можна назвати Канта. Кант вважає, що збуджувальні речі створюють у нашій свідомості лише відчуття. З цього він виводить, що все те, чим наш світ відрізняється від хаосу відчуттів є просторовий і часовий порядок, розчленовування речей з їх прикметами і відношеннями, причинове пов'язання явищ – все це додатки суб'єкта, завдяки яким у свідомості суб'єкта повстає зі „старого матеріалу смислових вражінь" наш впорядкований світ, який розглядається наївним реалістом як „даний", цілком об'єктивний. Тим самим, незалежна від суб'єкта існуюча дійсність, „річ в собі", стає чимось непізнавальним. Про неї щонайбільше можна сказати, що вона існує і, що вона спричиняє в нас відчуття.

Тим часом ціле наведення цього доказу ґрунтується на твердженні, що відчуття є лише те, що може бути зведене до об'єктивних подразнень. Але в Канта це недоведена передумова. Глибші дослідження показують, що не тільки відчуття (за їхньою якістю і інтенсивністю) обумовлені об'єктивним подразненням, але й також наша свідомість місця, розтягнення форми, тривалости й порядку відчуттів так само спричинена об'єктивним подразненням. Всі „додатки", що перебувають в світі сприймань поза межами відчуття, – це не суто спонтанна продукція свідомости. Також просторово-часовий порядок відчуттів і застосування понять (річ, прикмета, причина, ефект, рівність) мусять тлумачитись як реакції свідомості, які не є чисто суб'єктивні, а навпаки, знаходяться в закономірному відношенні до суб'єктивних подразнень, прикмет і відношень цих подразнень. Ми самі, в залежності від нашого бажання, не можемо приписувати якомусь даному комплексові відчуттів форми трикутника чи чотирикутника, а лише певну означену форму. В такому випадку незалежна від нас, існуюча реальність, що становить собою сукупність об'єктивних подразнень, не є чимось цілком непізнаванним.

б. Критичний реалізм

Що ж залишається тепер від наївного реалізму проти всіх цих закидів? Всі ці закиди, одначе, зберігають кінець-кінцем тверде переконання, що існує незалежний від нас реальний світ, спільний для всіх людей, що ми здобуваємо наші знання про його екзистенцію та його будову через сприймання, і що ці сприймання, як пізнання дійсного, рішуче відрізняються від порожніх уяв або сну, що вони творять необхідний вихідний пункт і контрольну інстанцію для наукової праці, скерованої на точне дослідження цього дійсного світу.

Через те, набутий нами погляд називається реалізмом. Тепер він не є вже більше наївним. Він витримав пробу теоретично-пізнавальної перевірки й критики і тому може називатися „критичним реалізмом". Але те, чим він відрізняється від „наївного" реалізму, ґрунтується, як ми бачили, в основному на глибокому просякненні в суть сприймання і взагалі пізнання. З вище сказаного, ми бачили, що пізнавання є не якесь пасивне сприймання вражінь. Ми проаналізували фізичну, фізіологічну і психологічну стадію процесу сприймання. А що цей процес з усією його складністю проходить закономірно, то він дає нам тим самим не лише знання про екзистенцію сприйнятої реальності, але й також відомості про її різниці, будову й відношення. Хоч ми вже більше не дотримуємося того погляду, що такі властивості, як фарба, смак, запах і ін., належать самим предметам, коли їх ніхто й не сприймає, а проте, ми не вважаємо всі ці прикмети лише суб'єктивними. Ми дотримуємось того погляду, що речі або, точніше ефекти, які від них виходять, теж співдіяльні при їх виникненні.

Водночас виправдовується й те, що ми (де не приходить до точного розмежовування між об'єктивним подразненням і суб'єктивною реакцією), просто приписуємо ці властивості всім речам, як це робиться в практичному житті і в більшості наук.

Захищаючи погляд реального зовнішнього світу, ми більше не думаємо, що безпосередньо сприймаємо процеси свідомості інших людей. Психічне відрізняється від фізичного взагалі тим, що воно сприймається безпосередньо лише переживаючим суб'єктом, сприймається не за посередництвом яких-небудь чуттєвих органів, а через звернення уваги на наше переживання. Ми визнаємо, що сприймаємо думки, почуття, вольові збудження інших людей не смислово, а сприймаємо лише рухи їхнього тіла,

гру мін, їх червоніння, бліднення. При всьому цьому ми можемо лише гіпотетично говорити про відповідні процеси їх свідомості, яких ми не можемо безпосередньо сприймати.

Одначе, це наше (в дійсності лише гіпотетичне) сприймання відповідних процесів свідомості інших людей проходить з такою інстинктивною безпосередністю і відзначається, за-звичай, завжди влучністю, що тут можна говорити (у випадку, коли йдеться про точне розмежовування) про „сприймання" психічного.

5. Суб'єктивний ідеалізм

Той факт, що всі сприймання й розмірковування ми звикли розглядати як процеси свідомості і той факт, що речі не є для нас просто тут, а спершу мусять бути передані нам якраз через ці процеси свідомості, породжує природне питання: як це взагалі можливе, що те, що лежить поза нашою свідомістю, те, що не є свідомістю, тобто той „в собі" існуючий світ, може пізнаватися і усвідомлюватися нами? Адже для того, щоб світ „в собі" або його окремі речі були пізнані, треба, щоб вони стали змістом нашої свідомості.

Будинок, який я, наприклад, бачу, становить з психологічного погляду комплекс світлових і кольорових відчуттів, з якими зливаються ще інші елементи свідомості. Для психолога ясно заздалегідь, що все, що я сприймаю від будинку, все що я знаю про нього, отже, цілий будинок (поскільки він взагалі даний) складається з елементів свідомості. І якщо я міркую собі про якийсь будинок, то це зовсім не значить, що такий об'єктивний „будинок" існує в моїй голові, а що цей „будинок", що є в моїм мозку, ніщо інше, як зміст свідомості. Таким чином, всі речі світу „в собі", які я сприймаю чи усвідомлюю, становлять в моєму мозку лише елементи змісту моєї свідомості. Чи не є для нас цілком байдуже, що існує взагалі якийсь реальний будинок поза моєю свідомістю? Чи взагалі я можу що-небудь про це твердити? Адже я не можу вийти поза межі моєї свідомості! У сні і при галюцинації ми також переконані в безпосередньому сприйманні речей, одначе, потім встановлюємо, що ці речі цілком не існують. Хто гарантуватиме нам, що той наш стан, коли ми не „спимо", не є тривалий сон?

Такі й подібні міркування теоретично-пізнавального напряму звуться в історії філософії „суб'єктивним ідеалізмом". Характерним для нього є те, що при пізнаванні ми не сприймаємо якоїсь іншої дійсності, відокремленої від нашої свідомості, а маємо справу виключно з нашими „уявленнями" („ідеями"). При цьому під виразом „ідея" слід розуміти всі процеси свідомості, всі їх предмети, тобто всі елементи змісту нашої свідомості.

Ідеалізм виступає в декількох формах. Ця форма ідеалізму, з якою ми щойно познайомилися, зветься суб'єктивним ідеалізмом тому, що він признає дійсним просто зміст свідомості поодинокого суб'єкта.

Спосіб думання „суб'єктивного ідеаліста" залишається для наївного реаліста цілком неможливим і навіть абсурдним, а тому і для нас в нашому практичному житті є абсолютно не прийнятим. Одначе, в історії філософії ідеалізм відіграє таку велику роль, що нам би слід познайомитися з ним ближче.

Ідеалістичний хід думок ми вже знаходимо в Декарта. Берклі заступає його принаймі у відношенні до матеріального зовнішнього світу: „буття" цього світу полягає в його сприйманні (*esse – percipi*). Г'юм оформлює його консеквентно. До нових представників нового ідеалізму в різнорідних модифікаціях („іманентна філософія", „консценціалізм", погляд „чистого досвіду") можна зарахувати таких, як Макс Кауфман, В. Шуппе, Р. фон Шуберт-Зольдерн, Ганс Корнеліус, Теодор Ціген. Навіть ті теоретики пізнання, які не приймають суб'єктивного ідеалізму, признають, що теорія пізнання має виходити від суб'єктивного ідеалізму. Бо якщо наш зміст свідомості не є лише одинокою дійсністю, то він встановить все ж таки те, що нам самим дане з повною певністю і з цього ми можемо виходити, як з цілком певного ґрунту для всіх наших теоретично-пізнавальних міркувань.

Суб'єктивний ідеалізм в своїй найчистішій формі зветься соліпсизмом.* Він твердить: дійсною є лише моя свідомість з усім її змістом. Світ – це зміст свідомості, і пізнавальний лише в такій мірі, в якій він є моєю свідомістю. Коли б ми припустили собі, що людська свідомість перестала існувати, то в такому випадку зникло б все, що становило зміст цієї свідомості, увесь „зовнішній" світ. Стіл, біля якого я сиджу, кімната, будинок, місто, ціла земля і всі небесні тіла дійсні лише як зміст моєї свідомості; всі знайомі, всі люди і звірі становлять собою лише мої „уявлення"; вони існують лише в межах моїх спостережень. Хто твердить, що існує ще світ зовнішній, незалежний від моєї свідомості, той суперечить сам собі, той наївно і зовсім без причини подвоює світ. А що світ існував би, якби я його не спостерігав чи не думав про нього – це лише наївне поняття, яке мусить відкинути критична рефлексія нашого пізнання. Лише зміст свідомості з її змінними образами, думками, переконаннями, чуттями – це єдине дійсне й абсолютне.

---

* З лат. *solus ipse* - я існую сам один.

Цей вид розумування має велику логічну силу, якщо мова йде про „я" і „моє оточення". Але якщо взяти до уваги чужу свідомість, то приходить неминуча катастрофа. Наприклад, пан „Х" багато чого пережив, про що я нічого не знаю. Якщо я вважаю його за зміст моєї свідомості, то в такому випадку мушу або відмовити йому в його свідомості, або прийняти з усім, що є змістом його свідомості, в мою свідомість. Але ж я не можу твердити, що я все знаю, що він пережив, що він знає, бо тоді б я був примушений брехати. Існують такі речі, знані панові „Х", які аж ніяк не можуть бути змістом моєї свідомості. Отже, вийшло б противне всякій логіці твердження, що „зміст свідомості" мого змісту свідомості, не був би змістом моєї свідомості. Це, зрозуміло, веде до суперечності і аргументація ідеалізму втрачає свою переконуючу силу. Образ світу, в якому люди виступають лише як зміст моєї свідомості, не може мати претензії на те, щоб бути докладним відбитком дійсності.

Одначе, оборонці соліпсизму стараються знайти якийсь вихід з цього становища. Берклі приймає при цьому „вартуючих і думаючих духів", інші „збірну свідомість", змістом якої є всесвіт. Це вже не критично-пізнавальна гіпотеза, а метафізична чи трансцендентна, якою філософи хотіли врятувати ідеалізм і розв'язати складне питання свідомості другої особи. Але теорія, що такий певний факт, як існування обдарованої свідомістю людини, робить зовсім незрозумілим, або старається пояснити його найбільш вишуканими метафізичними гіпотезами, тратить будь-яку переконуючу вартість. Як виник такий дивний напрямок?

Це свого роду гіпертрофія (деформація) пізнавального гону, яку треба усунути, як шкідливу для пізнавального організму і цілості духовного розвитку.

Очевидно, нелегко відкинути реалізм, який в нас глибоко закорінений, а на його місце прийняти ці суб'єктивно-ідеалістичні форми погляду і вчутися в них. Боронячи свій погляд, суб'єктивні ідеалісти роблять закид, що реалістичне розуміння пізнання суперечить саме собі: хто уявляє собі якусь дійсність, що існує поза свідомістю, той думає про цю дійсність, отже, робить її змістом своєї свідомості, твердячи рівночасно, що вона існує поза свідомістю, тобто суперечить сам собі.

Будь-яка спроба створити дійсність поза нашою свідомістю приречена на невдачу. Моє думання – це процес свідомості. Як я можу зробити щось змістом моєї свідомості, коли воно лежить поза змістом моєї свідомості? Якщо я про щось думаю, навіть про „річ в собі", то це вже не є „річ в собі", що лежить поза моєю

свідомістю, а лише подумана „річ у собі", отже, тим самим, зміст моєї свідомості. Таким чином, подумане трансцендентно-свідоме стає за допомогою думання іманентно-свідомим.

Далі, якщо я кажу: „коло є чотирикутне", то це очевидне протиріччя. Під поняттям „коло" кожний розуміє певний предмет, суттєва властивість якого є округлість, що ніколи не може погодитись з чотирикутністю. Це протиріччя існує незалежно від того, чи предмет знаходиться в середині чи поза свідомістю. Те ж саме показується при аналізі інших тверджень, що самі собі суперечать: „сивий кінь є чорний", або „п'ять – це парне число". Такі твердження показують, що предикат суперечить суб'єктові.

Чи не стоїть так само справа з головним твердженням реалізму, а саме, що існує позасвідома дійсність. Якщо я думаю в предикаті „існує", то цей акт (думаю: „існує") не є щось позасвідоме, а мусить бути спершу усвідомлене мною, щоб я міг зробити судження „існує". Отже, твердження реаліста „існує позасвідома дійсність", це щось таке, що суперечить суб'єктові. Чи усвідомлене трансцендентне не стане через те, що воно є подумане, усвідомленим іманентним, і чи не виникне протиріччя, коли ми схотіли б, одначе, вважати це за трансцендентне? Саме таке питання може сформулювати, боронячи свою теорію, суб'єктивний ідеалізм.

Справа виглядає цілком інакше: між процесом думання і поду маним у ньому змістом не повинно бути протиріччя. Думання про свідоме трансцендентне є свідомо іманентним процесом, так твердить суб'єктивний ідеалізм.

Суб'єктивний ідеалізм розуміє вираз „зміст свідомості" завжди абсолютно дослівно, тобто, простірно, і все натрапляє на ту саму трудність; його „я" замкнене в тій свідомості, як в кулі, і воно ніяк не може вибитися звідси на світ. Але зрештою, найрадикальніший ідеаліст не буде твердити, що крім процесів думання, він не переживає яких-небудь актів чи почувань волі. Коли він, наприклад, подумає про своє незадоволення, то воно ще не перестає бути через те незадоволенням і не стає процесом думання. Або інший приклад, коли він зверне свої думки на перебиту раніше втіху, чи перестане вона при цьому бути раніш пережитою втіхою і стає тепер іншим мисленням?

З цього легко видно, що обґрунтовування суб'єктивного ідеалізму не добачає якраз того, що є своєрідним для мислення (думання), тобто не враховує його „предметовий характер", його здібність мислити про предмети, що цілком відрізняються від думаючого переживання. Лише тому, що мислення має цей

характер, ми можемо приписувати йому якийсь „зміст". Цей зміст належить, звичайно, до процесу свідомості. Але це не значить, що також „предмет" є складовою частиною думаючого переживання – змісту свідомості. Якраз ідеалізм фактично базується на недогляді різниці між змістом і предметом свідомості.

Він змішує „ґносеологічне" і „онтологічне" відношення (тобто пізнавальне й буття). „Онтологічна" свідомість це ніщо інше, як її власне, дійсне існування і „ґносеологічно" вона „охоплює" все, про що ми взагалі можемо думати. Те, що є трансцендентне, не є ще онтологічне, чи я про нього думаю чи ні, воно від того не зміниться. „Ґносеологічно" іманентне залишається онтологічно трансцендентним. Ґносеологічно свідомість обіймає все, про що ми можемо лише подумати: далеке й близьке, минуле й майбутнє, дійсне й недійсне. Думаюча свідомість легко перескакує найбільші часові й просторові віддалі.

Ми вже сказали, що основною рисою нашого мислення, тобто процесів нашої свідомості є „предметний характер" мислення (інтенція, намір). Цей своєрідний характер мислення створює можливість трансценденції, він виразно відрізняє те, що не належить до самої свідомості.

Таким чином, як вважає суб'єктивний ідеалізм, твердження, що „існує незалежна від свідомості реальність" не суперечить найвищому законові мислення.

Але очевидно, що ідеалізм не можна перебороти до тих пір, поки в змісті мислення вбачається відбиток предмета. В цьому випадку ідеаліст може говорити, як я взагалі можу пізнати, що віддзеркалений зміст відповідає самому предметові. Це було б лише тоді можливим, коли б я „охопив" сам предмет і порівняв його з цим відбитком, що є в моїй свідомості. Але, якби я схотів „охопити" предмет, то знову треба було б на це нової свідомості, а для зрозуміння її потрібно було б знову „охопити" предмет і т. д.

Одначе, цей закид не доводить істинності ідеалізму, а лише показує, що пізнання не може розглядатися, як „відбиток", він показує, що відношення між змістом і предметом не можна вважати однозначним відношенням між образом і оригіналом. Позначення пізнання відбитком є ніщо інше, як образний вид мови.

Ця ілюзія усувається, якщо ми будемо дивитися на пізнання не як на „відбиток", а як на зведення від одного на інше, особливо, на відоме. Однак з цього не випливає думка, що „неданне" не можна мислити як трансцендентне свідомості за

аналогією до безпосередньо даного. Наприклад, свідомість другої людини ніколи не може бути подана безпосередньо. Але я інтуїтивно, за аналогією, вкладаю в кожну людину (тобто визнаю) свідомість. Це роблять також і представники ідеалізму чи іманентної філософії. Інакше вони мусіли б прийняти абсурдний погляд соліпсизму, що насправді ніхто з них не робить. Межі суб'єктивного ідеалізму вони залишають вже тоді, коли змушені признати наявність (реальної) свідомості в інших людях.

Та навіть цим суб'єктивний ідеалізм ще не цілком переможений. Хоч ми переконалися, що думка позасвідомої реальності не суперечить сама собі, але могло б бути, що прийняття такої реальності стало б зайвим. Можливо, цілком непотрібно виходити з певної сфери іманентної свідомості, можливо ця сфера цілком достатня, щоб задовольнити наші дійсні пізнавальні потреби. Щоб ясно зрозуміти цю справу, ми мусимо пригадати ще точніше висновки суб'єктивного ідеалізму. Ми вже говорили, що основним твердженням цього ідеалізму є думка, що лише я сам існую з моїм певним змістом свідомості. До цього змісту свідомості належить також уявлення існуючого, незалежного від мене зовнішнього світу. Це уявлення існує, але сам цей зовнішній світ не існує. Від всього світу є „дійсним" лише те, що безпосередньо наочно дане моєму я, те, що „я зараз уявляю". Але те „я", що не має уявлення, не є реальною істотою, відмінною від них (цих уявлень). Те, що „я" вже існувало 24 роки, то з того часу я мав повно різних переживань, і хоча зараз я собі це уявляю, не смію твердити, що це уявлення (представлення) відповідає чомусь дійсному, бо тим самим я б стверджував існування чогось, що лежить поза моїм теперішнім змістом свідомості. Таким чином, суб'єктивний ідеалізм веде до того, що я визнаю за дійсне лише мій теперішній зміст свідомості; моя моментальна свідомість є тепер моїм світом.

Тут ми відразу пізнаємо, що наше практичне життя зовсім не узгоджується з цим розумінням і не може бути до нього пристосованим. Якщо я хочу взагалі жити, то я змушений чинити так, ніби мене оточує реальний світ.

З вірою в існування інших суб'єктів свідомості, а також з довір'ям до певності спомину свідомості, яку суб'єктивний ідеалізм мусить врешті признати, опускається сам ґрунт цього ідеалізму. Те, що дуже часто не хочуть цього визнати, ґрунтується на змішуванні двох значень виразу „ідеалізм": теоретично-пізнавального і метафізичного. Те, що наше мислення і сприймання схоплює позасвідоме (транссуб'єктивне) як процес

свідомості, теоретично-пізнавальний ідеалізм признати не хоче. Йому байдуже, якого роду повинно бути це позасвідоме. Якщо воно складається лише з процесів свідомості (з процесів свідомості інших суб'єктів, минулих, власних), то воно всеодно залишається позасвідомим для постійного суб'єкта. Якщо ж транссуб'єктивному признають психічність і заперечують лише екзистенцію фізичного зовнішнього світу, то обґрунтувати це теоретично-пізнавальним способом дуже важко. Для цього виставляють метафізичне твердження, оголошуючи, що все існуюче є в своїй основі психічним. Цей метафізичний погляд можна назвати замість „ідеалізму" - „спірітуалізмом". На всякий випадок цей погляд мусить відрізнятися від теоретично-пізнавального суб'єктивного ідеалізму.

Суб'єктивний ідеалізм, як вихідний пункт теорії пізнання

Погляд суб'єктивного ідеалізму не може задовольнити нас ні в практичному житті, ні в науковому. Навіть його оборонці так чи інакше послаблюють його, і тим самим залишають свої позиції. Але чи не можна приписати йому, принаймні, значення певного (твердого) вихідного пункту для теорії пізнання? Цей погляд поділяють також деякі представники реалізму, як Кюльне, Фолькельт, Дріш.

Суб'єктивний ідеалізм, як вихідний пункт теорії пізнання, може бути окреслений спершу в психологічно-генетичному розумінні. В такому випадку припускають, що людина в першій стадії свого духового розвитку обмежена змістом своєї свідомості. Виникає питання: як вона приходить до переконання про зовнішній світ? Відповідь, яку їй дали на це питання Шопенгауер і Гельмгольтц, звучить так: зміст сприймання нашої свідомості мають свої причини. Ці причини є не всередині нашої свідомості, а отже, вони мусять бути поза нею.

Не зважаючи на інші сумніви щодо зовнішнього світу, залишається особливо неясним, як істота, що була обмежена лише своїм змістом свідомості, може взагалі прийти до думки про існуюче „поза свідомістю". Це було б незрозуміле новотворення, бо також свідомість необхідності, сприймання причини якогось процесу є лише „в нас самих". Отже, коли б спочатку все предметове було дане як іманентне свідомості, то просто незрозумілим залишається, як може виникнути поняття трансцендентного щодо свідомості. Отже, „дане" повинно мати спершу нейтральний характер і містити в собі зародки для

розвитку обох пар понять: „іманентний“ і „трансцендентний“, „реальний“ і „ідеальний“. Обидва ці поняття потребують один одного, а дійсність охоплює обидві сфери. Хто ж замикає людину спершу в її свідомості, той не може її потім звідти вивести. З одної лише ідеальної сфери не можна вивести реальної. Так само не можна виводити ідеальну сферу зі сфери реальної, що робить матеріалізм.

Отже, ми приймаємо, що свідомість „я“ і свідомість зовнішнього світу виникають разом та розвиваються в постійній кореляції одна до одної. Проте питання, яким чином дитина досягає переконання про екзистенцію зовнішнього світу, не належить до нашого розгляду.

Далі перейдемо до тих теоретиків пізнання, які вважають суб'єктивний ідеалізм єдиним певним вихідним пунктом для обґрунтування критичного реалізму. Вони мусять довести, що переконання наївного реалізму не може вважатись за важливе доти, доки воно не буде оправдане теоретичним шляхом, і що певність екзистенції зовнішнього світу залежить від сили потрібних доказів.

На користь реалізму можна навести такі докази:

* Чуттєві сприймання в своєму виникненні і зникненні, у своїх властивостях, в характерній пов'язаності, в просторових, часових і інших зв'язках їх змісту – залежні від нас. Ця залежність і ці різноманітні відношення вказують на реальні фактори, які є одночасно носіями цих відношень;
* Ми можемо робити ті самі сприймання по довших чи коротших відрізках часу. Ми приходимо додому і знаходимо все в такому ж самому стані, як і вчора. Це пояснюється лише безперервно триваючою екзистенцією реальних об'єктів;
* Ми можемо передбачати з попереднього досвіду пізніші явища;
* Якщо ми взагалі приймаємо інші суб'єкти як існуючі, то ми повинні також констатувати, що вони мають здебільшого співвідповідні з нами сприймання.

Найпростіше усе це пояснюється визнанням існування реального зовнішнього світу, відмінного від суб'єкта і його свідомості. Цей світ обумовлює те, що ми маємо якраз ті, чи інші сприймання, і що вони при певних обставинах повторюються.

Отже, через визнання зовнішнього світу дуже багато явищ стають цілком зрозумілими, що інакше залишається дуже загадковим. Однак для признання зовнішнього світу не може бути „логічної необхідності" в суворому розумінні. Проти реалізму завжди можливий закид, що дійсність може бути нез'ясованою загадкою.

Також реалістичні теоретики пізнання, що беруть свій вихідний пункт з суб'єктивного ідеалізму, погоджуються з тим, що той факт, що дійсність мусить бути з'ясована, не є суворо обґрунтована передумова. Тому приймання зовнішнього світу залишається вічною гіпотезою; ми ніколи не зможемо вийти поза межі нашої свідомості, щоб проконтролювати, чи наше сприймання є вірним. Ми не можемо зробити „реальні" об'єкти так безпосередньо „даними", якими є для нас наші відчуття і взагалі „феноменальні об'єкти".

Очевидно, що такий погляд не можна узгодити з безпосередньою і безсумнівною певністю, що ми її маємо щодо екзистенції зовнішнього світу.

Треба розрізняти теоретичну (наукову) і практичну певність. До теоретичної певності ми ставимо суворіші вимоги. Але окремі помилки щодо зовнішнього світу ще не доводять, що ми мусимо відмовитися від нашої практичної певності про реальний зовнішній світ. Вона така природня і первісна, щоденно підтверджена тисячею прикладів, що теорія, яка вважала б наше переконання про екзистенцію зовнішнього світу помилковою, була б нам цілком чужа. Нереальний світ як „річ в собі" є нам безсумнівно певний, а спершу наша свідомість, наше розуміння його. Ми маємо спершу перевірити, що в даному випадку дійсно дане, як іманентне свідомості, тобто, що нам дано наочно безпосередньо і безсумнівно, а що є додаток нашого мислення, через який ми намагаємося визначити реальне, безпосереднє „явище", тобто „феноменальні об'єкти".

Зворот на безпосереднє (дане) „явище"' уможливлює усправедливити наш погляд на реальний світ. Обґрунтування пізнання зовнішнього світу на „безпосередньо даному" (сукупність явищ) зразково здійснене Й. Ремке та Гансом Дрішем.

Психомонізм й емпіріокритицизм

Використовуючи безсумнівне й безпосередньо дане, як вихідний пункт для подальшого розгляду, можна прийти до подвійного наукового тлумачення. Одне таке тлумачення охоплює

„дане" просто, як зміст свідомості окремого суб'єкта (напр., як „відчуття"), описує це „дане" за його елементами та зв'язками, прагне визначити їх закономірність. Таке тлумачення заступає „чиста" психологія. Зовнішній світ існує для неї дійсно лише в світовій (загальній) свідомості суб'єкта.

Одначе, поруч такої психології існує ще й протилежна наука – природознавство. Природознавство також виходить з „даного". Але під цим поняттям воно розуміє сукупність явищ реального світу і намагається схопити (зрозуміти) зовнішній світ таким, яким би він мав бути незалежно від свідомості індивіда. Отже, дослідник природи мусить абстрагуватися саме від суб'єкта і його переживань. Ці обидва тлумачення є однобічними в своїй своєрідності.

При непізнанні подвійної можливості схоплення „даного" теоретично можливі дві помилки, коли залишають поза увагою позасвідоме і за дійсне оголошують лише зміст свідомості, або коли поза увагою залишають зміст свідомості, вбачаючи в існуванні позасвідомого єдине реальне.

Перший спосіб заступає суб'єктивний ідеалізм. Він визнає „безпосередньо дане", як зміст свідомості, як „іманентне свідомості". Це веде насправді до специфічно психологічного тлумачення. Один представник цього погляду, М. Ферворн, проголошує психомонізм результатом його критичної перевірки понять дійсності. Подібно твердив Макс, що все, що безпосередньо й певно дане нам, як дійсне, складається з „відчуттів".

В мовній практиці під „відчуттями" розуміють щось психічне. Але, як „відчуття" стають уже в Макса „нейтральними елементами", що можуть бути схоплені як психічно, так і фізично, так і інші ідеалісти намагаються уникнути висновку, що все дійсне є психічним. Така теорія знаходилася б справді в суперечності з нашим мисленням, адже стіни моєї кімнати та камінь на вулиці зовсім не психічні.

Отже, тоді треба проводити різницю між „змістом свідомості" і „психічним". Рятуючи реалізм, треба сказати, що все наше пізнання займається лише змістом свідомості (непозасвідомим), але цей зміст свідомості треба розділяти на царство психічного і царство фізичного. При цьому слід зауважити, що предмети природничих і духовних наук знаходяться в „свідомості": все буття є свідомістю. Говорити ж про позасвідому „річ в собі", про „трансцендентну" дійсність є зовсім неприпустимим.

Але чим більше ідеаліст намагається відрізнити свій погляд від специфічно-психологічного погляду, чим більше він

проводить справжню різницю між природничими і духовними науками, тим більше він наближається до реалізму, і різниця, яка ще залишається між ними, стає зовсім незначною (відкинувши індекс „свідомий", що мав би приходити до кожного предмета, „об'єкта для суб'єкта", отримаємо враження, що в основі все залишається по-старому).

Таким чином, психологічне розуміння дійсності, як „дійсності свідомості", тобто розуміння поняття буття і поняття свідомості, як ідентичних понять, зовсім не витримує критики.

Розглянемо ще другу помилку, до якої приходять, не добачаючи різниці і ґрунтовної повноправности психологічного й природничого мислення. Чи вона полягає в тому, що природниче (точніше фізичне) мислення вважають єдиним, яке заслуговує на теоретично-пізнавальну оцінку. Це робить у наївний спосіб вульгарний матеріалізм, який, цілковито заглиблюючись у матеріальне буття, забуває про свідомість і про психічне й доходить до метафізичного твердження, що все дійсне є матеріальне.

Матеріалізм може бути переможеним в основі, якщо вивести його прихильників з їхньої наївності й запропонувати їм вникнути в теорію пізнання, яка показує, що матерія не дана нам як „річ в собі", і що те, чи ми схоплюємо „дане" як психічне чи як фізичне, залежить від способу розгляду, значить від нашої „настанови".

Спробу виключити свідомість і тим самим психічне за допомогою теоретично-пізнавального тлумачення робить емпіріокритицизм Р. Авенаріуса.

Емпіріокритицизм – це теоретично-пізнавальний напрямок, що бачить завдання теорії пізнання в відношенні „чистого" досвіду. Авенаріус хоче усунути поділ світу на внутрішній і зовнішній, психічний і фізичний, уявлюваний і дійсний. Джерело цього поділу він бачить в інтроєкції,* тобто у вкладанні власної внутрішності в „об'єкти зовнішнього світу" під час акту сприймання або мислення. Інтроєкція – це фальшування первісного складу досвіду.

Ця інтроєкція проходить таким чином, що людина вкладає іншим людям сприймання від знайдених нею речей, дальше мислення, почування хотіння і потім досвід та пізнання взагалі. Тим самим вона створює цим „внутрішній світ", якому протистоїть первісний, знайдений світ досвіду, світ зовнішній.

---

* Від *intro* – в, всередину і *sectio, icere* – кидати.

Але так як інтроєкція проходить, так само відбувається перенесення „вкладування" на самого „вкладувача", тоді всі індивіди думають, що вони мають внутрішній і зовнішній світ, внутрішній і зовнішній досвід. Після проведення такого розподілу, подальше дослідження показує, що досвід – це продукт нашої внутрішньої або духовної організації, що „зовнішній предмет" – це лише „уявлення в мені". Предмет досвіду стає таким чином непізнаваним; він залишається вічно „назовні", а ми, дійшовши до розуміння ідеалізму, схоплюємо при всякому пізнаванню лише наш зміст свідомості, немаючи змоги вийти за її межі.

Через виключення інтроєкції, через елімінацію (видалення) тих сфальшованих „додатків мислення" (нім. *Denkzutaten*) можна одержати „природний" (тобто справжній) світ. На місці вкладеного „я" з його внутрішнім життям треба покласти центральну нервову систему („система С"), яка дана мені в однаковому розумінні, як і „дане" щось інше з оточення (дерево, будинок). За одиничні процеси т. зв. „внутрішнього життя" – сприймання, почування, пізнавання, хотіння треба підставити „функціональні коливання" цієї системи. Це і є теорія Авенаріуса, теорія емпіріокритицизму.

З неї дуже легко побачити, що також теоретично-пізнавальні тлумачення Авенаріуса переходять в метафізичні і до того ж цілком матеріалістичного забарвлення. Критика цієї теорії непотрібна вже тому, що все, що виводиться про „систему С" і її „функціональні коливання" цілком гіпотетичне і складається лише з можливостей думання.

Так філософія, яка хоче поставити себе на певний ґрунт „чистого досвіду", якраз впровадить у зовсім фантастичні конструкції.

6. Феноменалізм

Будучи теоретично-пізнавальним напрямком, феноменалізм займає проміжне становище між суб'єктивним ідеалізмом і реалізмом. Разом з реалізмом він визнає екзистенцію реальності відмінної від індивідуальної свідомості, з другого боку, він погоджується з ідеалізмом в тому т. зв. просторовому охопленні свідомості, з якого виходить, що свідомість не може вийти поза свої рамки і тим самим не може пізнати відмінну від неї реальність. Тому, за феноменалізмом, ми пізнаємо не речі, які вони є „в собі", а просто їх явища (феномени), тобто, ми пізнаємо їх так, як вони відображуються в нашій свідомості. Отже, наше пізнання забезпечує нам екзистенцію реальності, але ми не в стані ближче визначити її будову, бо всі наші засоби для цього визначення суб'єктивного виду цілком відмінні від самих речей.

а. Теорія пізнання Канта в феноменалістичному розумінні

Основоположником феноменалізму вважають Іммануїла Канта, хоч існує друга група філософів ідеалістичного напрямку, яка намагається очистити Канта від віри в абсолютно існуючу „річ в собі".

З цією суперечністю пов'язується також суперечка про сенс кантівського *а priori*. Ті філософи, які вважають Канта представником феноменалізму, (феноменалізм можна зараховувати до „критичного реалізму") трактують *а priori* в суб'єктивно-психологічному розумінні; представники логічного ідеалізму трактують *а priori* в об'єктивно-логічному розумінні.

Можна сказати, що обидва способи розуміння закладені самим Кантом: перший стосується більш „трансцендентальної естетики", другий – „аналітики основних тверджень". Якщо б хто-небудь хотів назвати неможливою подібну різнорідність у вченні Канта, вважаючи, що такий мислитель, як Кант, не міг би собі суперечити, то це б не була безпідставна інтерпретація. Одначе,

ми не будемо тут займатися цим питанням. Для істориків філософії очевидно дуже важливо визначити, чи Кант думав феноменалістично, чи чисто ідеалістично, або можливо його мислення йшло в цих двох напрямках. Для нас в даному випадку цікава не історична сторона, а систематична.

Феноменалізм і об'єктивно-логічний ідеалізм є різними способами розуміння нашого пізнання і вони можуть не бути пропущеними в систематичному перегляді найважливіших теоретично-пізнавальних точок зору. Вони повинні бути висвітлені тут в той спосіб, щоб дати можливість зорієнтуватися початківцю в обох видах інтерпретації Канта. Ми розглянемо теорію пізнання Канта у феноменалістичному розумінні і тим самим познайомимось з феноменалізмом взагалі.

Кант також визнає, що фарби, звуки, смак і взагалі „секундарні якості" не властиві самим речам, а належать лише до суб'єктивної будови смислових органів. Але він, йдучи далі, і цим його погляд відрізняється від суб'єктивного ідеалізму, твердить, що предмети діють на здатність уявлення, „порушують смисли", і цим викликають відчуття. Але самі ці відчуття ще не створюють досвідного пізнання. Відчуття є скоріше „ein Zusammengesetztes aus dem, was wir durch die Eindrücke empfangen und dem, was unsere eigene Erkenntnis (durch sinnliche Eindrücke bloß veranlasst) aus sich selbst hergibt, welchen Zusatz wir von jenem Grundstoffe nicht eher unterscheiden, als bis lange Übung uns darauf aufmerksam und zur Absonderung desselben geschickt gemacht hat".*

Нове в ученні Канта полягає у відокремленні того додатку, тобто, в поясненні тих факторів, за допомогою яких здібність пізнання формує даний відчуттями предметовий світ.

Тим самим Кант хоче розв'язати також основну проблему своєї праці. Яким чином стають можливі синтетичні судження *a priori*? До синтетичних суджень належать такі судження, які додають до суб'єкта (підмета) такий предикат (присудок), який ще не міститься в понятті суб'єкта і не може бути в ньому знайдений через розчленовування його (суб'єкта). Аналітичні твердження – це твердження (судження), в яких в понятті суб'єкта вже міститься поняття предиката. „Всі тіла розтяжені" є, напр., аналітичне

---

* „зложене з того, що ми сприймаємо через враження і з того, що наше власне пізнання (спричинене простиме враженнями) дає з себе самого, додаток, котрий ми не відрізняємо від того елемента, який як довга вправа звернув нашу увагу на них і зробив нас спроможніми відокремити їх".

судження, бо прикмета розтяжності розуміється вже в самому суб'єкті (тіла). Таке судження служить також *a priori*, тобто, необхідно й загально, і тим самим незалежно від досвіду. Але ці аналітичні судження не поширюють нашого пізнання; вони лише розкладають наші поняття.

Якщо я скажу: „Кожна зміна має свою причину", то вже в цьому предикаті висловлюється щось, що ще не міститься в понятті суб'єкта. Таке судження є вже синтетичним. Але як виглядає справа з його важністю? Воно не може ґрунтуватися ні на правилі протиріччя (я можу мислити й „безпричинову зміну"), ні на досвіді, бо досвід може нам сказати, що було до цього часу, але, як буде в майбутньому, досвід не має права заздалегідь стверджувати. Одначе, цей осуд служить, як твердить Кант, необхідно й загально, отже, *a priori*. Яким чином це можливо? Як пояснюється важність цього судження й подібних синтетичних суджень *a priori*? Це і є проблема Канта.

Розв'язати питання здається неможливо, якщо ми розумітимемо наше пізнання так, ніби суб'єкт і дійсність стоять в ньому, так би мовити, як відокремлені субстанції, як готові величини одна проти одної. Бо в цьому випадку ми мали б право завжди лише говорити так: до тепер я одержував такі й такі враження від цих предметів, але я не можу твердити про них щось, що було б загальним та необхідним і на майбутнє, тобто *a priori*.

Розв'язати ж питання можна тоді, коли ми будемо розуміти під нашим пізнанням не просто охоплення реальності, яка існує від нас незалежно, а дійсність, на яку поширюється наше пізнання, оформлюватиметься за певними законами за допомогою нашого розуму. Відчуття, як такі, творять спочатку „сирий матеріал", хаос, невпорядкований, нерозчленованнй, предметовий світ, що конструюється, оформлюється за допомогою нашої духовної діяльности. Тому, звичайно, вникнення в закономірну діяльність нашого розуму мусить відкрити нам певну будову об'єктивного світу. Бо все, що належить до цього світу, і що повинно стати для нас „предметом", мусить підпорядковуватись цьому закономірному формуванню.

Ці формуючі функції творять разом ту структуру нашої пізнавальної здібности, завдяки якій взагалі існує предметовий світ. Вони творять апріорну організацію нашої предметової свідомості. Так Кант приходить до дивного твердження, що не наше пізнання направляє себе на предметовий світ, а навпаки,

предмети направляються на пізнання. Це так зв. „коперниканський погляд" Канта.

Ті об'єктивуючі, значить створюючі предмети функції розпадаються за Кантом на два види. Те, що смислові враження (відчуття) виступають для нас впорядкованими в просторі й часі, ґрунтується на функціях смисловості. Простір й час позначаються, таким чином, як „чисті" форми смисловості.

Варто глибше познайомитись з поняттями простору й часу, бо Кант приходить до феноменалізму не через чуттєво-фізіологічні розмірковування, а якраз через критичну рефлексію про суть простору й часу. Що являє собою і в собі простір? Загальна думка вважає простір дійсним, уявляє його собі, ніби порожню посудину, в якій знаходяться різні речі, що рухаються. Якби речей там навіть не було, однак, порожній простір залишався б, як існуюча дійсність. Також фізика користується таким уявленням. Але насправді проти такого розуміння виникає цілий ряд труднощів. Що ж таке цей порожній простір? З чого складаються стіни цієї посудини? Чи взагалі він не має жодних стін? Чи він безмежний? Виходить, що ми мусимо уявляти простір, як безмежний, інакше цілком неможливо – кожна межа вказує обов'язково на „по ту сторону". Цю посудину, що не має стін, і про яку взагалі не можна сказати, що вона є, і чим вона відрізняється від нічого, Кант називає цілком справедливо „ein seiendes Unding".*

Не краще стоїть справа з часом, порожньою посудиною, в якій проходять різні події. Тут справа виглядає ще цікавіше. Час складається з минулого й майбутнього, що відрізняється одне від одного за допомогою рухливого пункту „тепер". Тому що минуле вже пройшло, а майбутнє ще не настало, виходить, що час є дійсність, що складається з двох половинок, які не є дійсні. Якщо ж вважати простір і час лише відношеннями речей, які ми пізнаємо через досвід, то в такому випадку неминуче наступить конфлікт з математикою: її твердження стали б тоді лише емпіричними узагальненнями і втратили б тим самим аподиктичну важність.

Всіх цих труднощів можна уникнути, так думає Кант, якщо визнати, що простір і час не є існуючими дійсностями, також несприйнятими відношеннями речей, а вони є апріорними формами наглядності суб'єкта. Простір – це форма зовнішньої наглядності, тобто створений суб'єктом порядок відчуттів

---

* Існуюча неріч.

зовнішніх смислів (зору, дотику). Так само час – це форма внутрішнього чуття. Звичайно, ці форми наглядности не можна уявляти, як порожні скриньки; вони полягають лише в функціях впорядковування всіх елементів досвіду. При чому ці функції не можна навіть розглядати, як готовороджені. Порожній простір і порожній час при такому розумінні полягають в уявленні загальної можливості впорядковування в певний спосіб тіла, рухів й внутрішніх процесів. Тим самим зникає цікава складність питання: чи простір і час безмежні, чи небезмежні. Ми скажемо: ні те, ні інше. Так само не можна сказати про ряд чисел, які є безмежними чи ні, бо він може продовжуватися в доцільному пункті. Так само стоїть справа з простором й часом.

Суму всього тлумачення Кант охоплює у формулу: простір й час мають емпіричну реальність, але трансцендентальну ідеальність. Простір і час є загальними й необхідними передумовами для нашої наглядності та дійсності і тому все, що є в математиці говориться про простір й час взагалі, і служить також для природи, яка є ніщо інше, як сповнений явищами простір й час. Але це не служить для речей самих, як вони для себе. Ми не маємо причини думати, що порядок наших відчуттів відповідає абсолютному порядку існуючої дійсності.

Те, що ми розуміємо світ, як всесвіт, який складається з „речей", які мають різні прикмети і знаходяться у „взаємному впливі", що ми дивимось на процеси, які відбуваються в цьому світі, як „причиново" обумовлені, що ми „рахуємо", „міряємо", говоримо про „можливість", „необхідність", ґрунтується на інших духовних функціях, сукупність яких ми позначаємо „розумом".

Отже, спочатку через діяльність чистих форм смисловості і форм „функцій розуму", з хаосу відчуттів виступає для нас той об'єктивний світ, який ми з самого початку бачимо, не знаючи як він створюється в нашому мозку. Цей предметовий світ є тим самим продуктом двох факторів, а саме в собі існуючої реальності, яка подразнює нашу свідомість, через що виникають відчуття цієї самої свідомості, що відповідно своїй духовній організації впорядковує відчуття і об'єктивізує цей світ.

Такі основні думки феноменалізму. До цього можна ще додати наступні пояснення:

Пояснення I.

Чисті форми смисловості й розуму не виникають спершу з відчуття (ніби через абстракцію), а „liegen *a priori* im Gemüte

bereit"*. Це не говорить, однак, що такі поняття, як простір, час, річ, прикмета, причина, ефект є готові, тобто вродженні. Вони можуть добре розвиватись одночасно з смисловими враженнями, але ж передумовою цього розвитку мусить бути признаний план, зародок, задаток в суб'єкті.

Пояснення II.

Отже, при цій інтерпретації поняття *a priori* хоч і не ставиться поряд з просто „вродженим", одначе вважається „потенціальним", і тому підлягає також психологічно-генетичному розглядові.

Пояснення III.

Треба відрізняти саму функцію і те, що через неї виникає, наприклад, просторову функцію смисловості і просторовий характер об'єктивного світу, що є її продуктом, і в зв'язку з яким ми творимо поняття простору.

Пояснення IV.

Через те, що ми несвідомі просторового впорядковування наших смислових вражень, ця просторова функція мусить бути прийнята, як несвідомо діюча. Відповідне явище служить також для функції часового впорядковування і категорій.

Пояснення V.

Апріорні функції можна розуміти також, як спроби закономірного реагування суб'єкта на враження. Вони стоятимуть під цим поглядом паралельно до відчуттів. Реакція на ефект речі в собі на нашу свідомість не вичерпується лише відчуттями, а збуджена через відчуття та функція вступає в діяльність, завдяки якій для нас виникає предметовий світ, що наївний сприймає, як „даний", без жодної суб'єктивної діяльності.

Пояснення VI.

---

* „знаходяться *a priori* на поготові в характері".

Апріорні функції або форми є суб'єктивними, але вони діють загально й необхідно і створюють закономірно наш об'єктивний світ. Отже, не зважаючи на свою суб'єктивність, вони є джерелом всієї об'єктивності.

Пояснення VII.

Через те, що без цих функцій і їм відповідних об'єктивних „форм" для нас не існувало б жодне досвідне пізнання, не існували б взагалі жодні об'єкти досвіду; ми мусимо природньо вважати ці форми і те, що з них з необхідністю витікає, притаманними всім предметам нашого досвіду. Так пояснюється важність синтетичних тверджень *a priori*, в чому головне питання „критики" знаходить свою відповідь. Але, як самі відчуття не можуть ще творити пізнання, так само ми не можемо пізнати щось дійсного самими цими формами. Бо спочатку через відчуття, які викликані „речами в собі", маємо певність, що наше пізнання не просто ілюзія, а що воно схоплює саму дійсність. Звичайно, це є дійсність „явищ", але це не значить дійсність „ілюзій".

Пояснення VIII.

Самі відокремлені відчуття, як такі, були б для нас безглуздим хаосом, що одночасно був би „німим", бо спочатку завдяки посередництву понять, ми можемо робити певні вислови. Спершу через поняття розуму вони (відчуття) означають різні прикмети та зміни предметів. З другого боку, вони дають зміст порожнім формам розуму. Тому: „Anschauungen ohne Begriffe sind blind, und Begriffe ohne Anschauungen sind leer".*

Пояснення IX.

Отже, пізнання витворюється лише через спільну дію матеріалу відчуття і розумових функцій. Якщо одного з цих факторів бракує, то ми не можемо досягти справжнього пізнання. Дальший висновок полягає в тому, що ми схоплюємо речі не такими, якими вони є „в собі", тобто незалежно від схоплення суб'єкта, а такими, якими вони нам з'являються (від того – „явище") на основі організації нашої свідомості. Одначе, ми визнаємо, що „речі в собі" існують, і це вони дають поштовх до виникнення

---

* „Погляди без понять є сліпими, а поняття без поглядів є порожніми".

відчуття, але пізнати їх, якими вони є самі „в собі" ми не зможемо. Однак ми й не потребуємо цього. В нашому пізнаванні ми маємо до діла лише з світом явищ. Це є наша „дійсність", проникнути „всередину" якої ми можемо сподіватись, але в царство „речі в собі" проникає лише релігійна віра, що базується на етичному переконанні.

б. Критика феноменалізму

Критичний реалізм може встояти також проти феноменалізму. Він потребує лише зробити подальші висновки з реалістичної передумови, яку робить феноменалізм. Це правильно, що існує незалежна від суб'єкта реальність, і що вона впливає на нашу свідомість і викликає в ній різні враження. Але подальші висновки показують, що наше пізнання не обмежується лише сферою „явищ", тобто, „уявлень в нас", а що воно досягає також реальності; і що наше пізнання є в силі визначити не тільки екзистенцію „речі в собі", а також і її будову.

Познайомимось тут з найважливішими закидами проти феноменалізму.

Закид І.

Якщо б простір, як каже Кант, був би простою суб'єктивною формою нашої смисловості, то треба було б чекати, що просторовий характер був би в однаковий спосіб притаманний усім нашим відчуттям. Насправді, цей просторовий характер чітко притаманний лише для чуттів зору та дотику, а для інших виявляється або не так виразно, або зовсім відсутній. Отже, цей просторовий характер не може зводитись до різноманітно діючої „просторової" функції суб'єкта, а він наявний лише певному роду відчуттів. Якщо ж ми бачимо причину виникнення відчуттів через ефект речей об'єктивного світу, то чому ми не можемо визнати причиною просторового характеру деяких наших відчуттів наявність певних просторових прикмет і відношень самих речей?

Закид ІІ.

Також певні просторові й часові прикмети й відношення, що виступають для нас в конкретних речах і процесах, не можна

просто вивести з суб'єктивної функції. Певна форма й величина листка, що лежить перед мною, так само добре дані мені без мого додатку, як і його фарба. Якщо ж фарба обумовлена через саму річ, тоді те саме служить також для просторового й часового моменту. При цьому ні відчуття простору, ні часові форми не потребують наглядно зображувати будову речі в собі.

Тут ми мусимо звернути увагу на різницю між наглядно сприйнятим і взагалі переживанням простірного, а так само й часового зі сприйнятим через ненаочне мислення. Напр., олівець, що я тримаю в руці, дає мені з кожним новим положенням (під час того, як я його кручу, нахиляю) інакший наочний образ (інше „явище"). Але його просторова будова залишається при цьому та сама (тобто, він залишається завжди таким же довгим, такої ж товщини, такої форми, як і перший раз). Кант не проводить цієї різниці між наглядним переживанням і поняттєвим мисленням просторового й часового елементів. Хоч він і відмовляє речам в собі простір й час, то це стосується лише наочності, але це не повинно перешкоджати нам признавати „речі в собі" (тобто, речам, поскільки вони дані нам не безпосередньо наочно) просторові й часові прикмети й відношення. Таким чином, простір і час можуть бути суб'єктивні, як наочні уявлення, але вони вказують на певну будову й порядок реального. Одначе, якщо ми признаємо речам просторові й часові прикмети й відношення, то це не значить, що ми признаємо цим самим простір чи час речі в собі. Вони є просто витвори поняттєвого, абстрагуючого мислення. Отже, якщо Кант заперечує абсолютну реальність простору й часу, тобто теорію Ньютона, то ми цілком приєднуємось до Канта.

Закид III.

Відповідно справа стоїть також з т. зв. чистими формами розуму, тобто „категоріями". Також тут не залежить від того, яку категорію ми вживаємо, наприклад, схоплюємо, як річ, як прикмету, як причину, а що, як ефект. До даного відчуттями матеріалу ми мусимо вживати завжди певні категорії, а не які-небудь інші. А це вказує на реальність, існуючу незалежно від себе.

Закид IV.

Вираз „явище" (*Erscheinung*) Кант вживає, сам того не усвідомлюючи, в подвійному значенні. Одного разу він просто

позначає в просторі й часі через сприймання наглядне дане („феноменальні об'єкти"), особливо відчуття. Другий раз, це „дане", як прикметову дійсність, тлумачену мисленням. Отже, також те, що ми називаємо „реальними об'єктами", зараховується ним до світу явищ і цілком відрізняється від „речі в собі". Але „річ в собі" була б у цьому розумінні чимось, що було б цілком ізольоване не лише від нашої чуттєвості, а також й від нашого мислення. В такому випадку зрозуміло, що „річ в собі" в цьому розумінні залишається для нас цілком непізнавальною. Якщо ж думки Канта узяти серйозно до уваги, а саме, що в основі „явищ" лежать „речі в собі", то можна сказати, що в явищах в першому розумінні збереглося багато суб'єктивного, як це ми бачили в ученні про „секундарні властивості". Але мислення має можливість відрізняти суб'єктивне від об'єктивного. Отже, визначаючи за допомогою наочно-даних явищ (в першому розумінні), які також можна назвати „феноменальними об'єктами", „реальні об'єкти" (явища в другому розумінні), в дійсності пізнаються (хоч також ніколи ґрунтовно) „речі в собі", і якраз за посередництвом мислення.

Закид V.

Якщо ж це вірно, що наше пізнання стосується „речей в собі", а не „явищ" в нашій свідомості, що воно скоріше використовує ці явища, щоб з їх допомогою визначити самі „речі в собі", то виникає питання, як ми повинні ставитись до основної проблеми Канта. На його питання: чи можливі синтетичні судження *a priori*, можна відповісти лише тоді, коли об'єкти нашого пізнання є залежні від нас речі, а витворювані нашим творчим духом відповідно до його апріорних функцій, щонайменше за їх формою.

Але спосіб розв'язання цієї основної проблеми сам відкриває можливість для своєї критики. До тверджень, що Кант називає „синтетичні судження *a priori*" належать всі твердження чистої математики, а також певні вищі закони природознавства (каузальний, зберігання субстанції). При докладному розгляді всього цього виявляється, що в дійсності синтетичні судження *a priori* неможливі, бо, якщо вони є *a priori*, то вони фактично аналітичні (твердження математики), якщо ж вони синтетичні, то не є *a priori* (твердження природознавства).

7. Об'єктивний або трансцендентально-логічний ідеалізм

а. Теорія пізнання Канта в трансцендентально-логічному розумінні

Критика Когена

Признаючи існування „речі в собі", феноменалізм підходить дуже близько до реалізму. Як ми вже згадували, друга група філософів інтерпретує теорію пізнання Канта в ідеалістичному розумінні. Сюди належать насамперед Коген, Натори, В. Віндельбанд та Г. Ріккерт. За їх твердженням, в Канта зовсім немає реалістичної передумови, абсолютної дійсности, екзистенції „речі в собі". Коген говорить, що хоч Кант звів пізнання до явищ, однак признав ще також непізнавальну річ в собі, відтак усякі поверхові твердження повинні нарешті припинитись, як необґрунтовані. Там, де слова Канта виражають дійсно близьке, чи подібне значення, там це стосується або дидактичного пристосування до наївного реалізму читача, або термін „річ в собі" треба розуміти в зовсім іншому значенні. За Когеном, „річ в собі" означає просто ціль й завдання безконечного пізнавального процесу: отже, не лише те, що знайдено, а одночасно й те, що залишилося невідомим. При цьому можна зазначити, що таке розуміння „речі в собі" зовсім не виключає наше перше, феноменальне розуміння цього терміну. Бо, хоч ми й бачимо в „речі в собі" незалежну від нас реальність, можна, однак додати, що її цілковите пізнання становить для нас безконечне завдання, бо ми можемо завжди сподіватись, що реальний світ відкриває нам ще якусь нову сторону, і що ми зможемо досліджувати його з завжди нових вихідних пунктів. Тому постійним залишається оправдане сподівання, що ми ніколи не можемо погодитися з фактом абсолютного пізнання „речі в собі".

Заперечення Когеном екзистенції незалежної від пізнавального духу дійсності веде нас знову до ідеалізму. Але названі філософи намагаються з усією гостротою відрізнити свій

ідеалізм від ідеалізму суб'єктивного, і тому в інтерпретації теорії пізнання Канта вони роблять подальші відхилення від феноменалістичного розуміння. Бо феноменалізм, за винятком питання „речі в собі", йде нога в ногу з суб'єктивним ідеалізмом.

Ми не будемо перераховувати всі різниці в інтерпретації Канта між прибічниками феноменалістичної і трасцендентально-логічної теорії пізнання. Назвемо лише деякі основні відхилення. Насамперед сюди належать трактування свідомості.

За інтерпретацією феноменалізму та сама свідомість, внутрішню структуру якої хотів встановити Кант, є свідомістю індивідуального суб'єкта, правда, не певного індивіда, а так би мовити, „типічного суб'єкта". Тим самим вона є „свідомістю взагалі", яка має свою дійсність, як в донауковій, так і в науковій свідомості індивіда. За інтерпретацією Канта в питанні про свідомість йдеться просто про „наукову свідомість", а саме – про спеціальну природничу свідомість.

Далі, за першим (феноменалістичним) розумінням функції смисловості й розуму, вони становлять разом постійний пізнавальний апарат індивіда; за їх допомогою пізнавальний матеріал оброблюється так же само, як ткальна машина обробляє свій матеріал. За другим розумінням, „смисловість" означає дещо інше, як можливість наявності (*Gegebensein*) наглядних даних, „розум" – це сукупність думок; *a priori* – означає чисто змістове (мисленнєве) відношення. Наприклад, поняття тіла, поняття простору й поняття субстанції є *a priori*, тобто обидва поняття неодмінно розуміються в понятті тіла.

Дослідження „нашого пізнання" Кант визначає як „трансцендентальне", оскільки воно повинно бути можливим *a priori*. Феноменалістичне розуміння трактує цей метод, як трансцендентально-психологічний, бо *a priori* шукається при цьому в психічній організації суб'єкта. *A priori* приймає тут розуміння „вродженого". Дослідження психічної здібності суб'єкта (наявність *a priori*) – це завдання психології.

Друге розуміння трактує кантівський трансцендентальний метод, як трансцендентально-логічний. Бо спосіб, за яким тут розчленовується зміст наукової свідомості, цілком відповідає методам логіки.

Познайомимося тепер детальніше з теорією пізнання Канта в трансцендентально-логічному розумінні та з продовженням кантівського вчення Когеном. Тим самим ми познайомимося з іншою формою ідеалізму, яку дуже часто

називають „об'єктивним ідеалізмом", а також „трансцендентально-логічним", „критичним", „логічним".

Основне твердження цього ідеалізму говорить, що зміст пізнання є однозначний з правдивим буттям. Коген висловлює це твердження так: „...буття є життя мислення", а саме „мислення математичного природознавства". Речі існують „лише в думках та з думок". „Лише саме мислення може творити те, що сміє вважатись буттям". Воно „створює підвалини буття. Ці підвалини – це ідеї". При цьому „мислення" слід розуміти не як часово протікаючу дійсність, не як сукупність мисленнєвих переживань індивіда, а просто як зміст мислення, отже, як сукупність логічно-визначеного мислення, як продукування, що є продуктом.

Які ж це продукти мислення, якими займається логічно-теоретично пізнавальне пояснення, за термінологією Когена „логіка"? Це передумови й методи науки. При цьому логічне трактування дуже відрізняється від психологічного. Процес мислення, оскільки його розглядає психологія, позначається також, як „уявлення", і цілість психічних процесів, об'єкт психології треба позначити як *Bewusstheit* в протилежність до *Bewusstsein*, як сукупність змістів, що творять об'єкт логіки. „Hätten wir nur Instinkt, so hätten wir nur Bewusstheit. Der Geist erzeugt Wissenschaft, daher ist er Bewusstsein".[17]

Питання, чому ми маємо відчуття і саме ці, або чому ми мислимо в категоріях, позначається як питання про *Bewusstheit,* і тому не підлягає розв'язанню. *Bewusstsein*, яким займається логіка, є навпаки *Gegenstands-Bewusstsein*, значить свідомість предмета, оскільки логічний ідеалізм займається весь час не *Bewusstheit* об'єктом психології, а лише *Bewusstsein*. Відтак *Bewusstsein* в розумінні цього ідеалізму вживається в значенні іншого, ніж звичайного, а саме в значенні „буття свідомості", для зручності будемо вживати для цього й надалі наш термін „свідомість", розуміючи під ним у даному розділі *Bewusstsein*, а не

---

[17] В даному випадку особливо легко переконатися в трудності перекладу подібних термінів. Одначе чітке розумін¬ня відмінностей між *Bewusstheit* та *Bewusstsein* конче потрібне для загального розуміння логічного іде¬а¬лізму. Я думаю, що *Bewusstsein* в даному випадку можна перекласти як „буття свідомости" (пор. *das Sinn des Bewussten*, *Bewusstsein*) оскільки *Bewusstheit* в даному розумінні виражає просто сукупність психічних про¬цесів, і суфікс heit вказує тут лише на *pluralis* чи найбільший стан, то цей термін можна перекласти тут прос¬то як „свідомість" в нашому звичайному розумінні.

Bewusstheit. Тоді *Gegenstands-Bewusstsein* умовно перекладаємо, як „предметова свідомість", розуміючи під нею завжди *Gegenstands-Bewusstsein*. Зміст про „продукування", про який йде мова, є одночасно предметом, об'єктом свідомості. „Зміст", „предмет", „об'єкт", „буття" означають те саме.

„Буття" є зміст *des Gedachten*, значить подуманого, оскільки воно полягає в мисленні, тобто, оскільки воно мусить проявити себе, як важне. Але для цього воно потребує перш за все всезагальної однозначности *des Gedachten*. Певний вислід лише тоді об'єктивно важливий, якщо він входить без протиріч в зв'язок всіх висловів, які претендують на однакову вартість об'єктивності. Зміст індивідуальної свідомості даний безпосередньо, оскільки він не втягнутий в цей цілістний зв'язок дійсного, називається „суб'єктивним", або „явищем". Отже, також логічний ідеалізм може в певному розумінні стверджувати, що „предмет" протистоїть мисленню одиничного індивіда, як щось тверде, визначене, який є такий, як він є, однаково, чи про нього хтось думає, чи ні. Бо предметовість, об'єктивність є дефініція (*Bestimmtheit*). Об'єкт є за висловом Канта „das, was dawider ist, daß unsere Erkenntnisse nicht aufs Geratewohl oder beliebig (ergänze: gestaltet werden können), sondern *a priori* auf gewisse Weise bestimmt sind".

Об'єктивна дійсність – це не безпосередньо дане відчуття або уявлення, а явище, яке вироблене спершу мисленням. Вона є результатом за певними законами протидіючого процесу мислення, що може бути позначений, як суб'єктивізація.

При цьому ніщо, що хоче служити, як „об'єктивне", або „важне", не може залишитись в свідомості ізольованим, а мусить бути втягненим в закономірний зв'язок. Але ця робота ніколи не є закінчена й завершена, бо вона служить розв'язанням безконечного завдання. В роботі над цим завданням створюється об'єктивна дійсність, правдиве буття, „предмет".

Завданням логіки є визначення внутрішньої (логічної) структури предметової свідомості. Сюди, в першу чергу, належать простір і час, як необхідні конструктивні частини предмета. Ми не можемо уявити предмет без його положення й розтяжності, так створюється передумова простору. Далі, ми мислимо „процеси" в природі і не можемо мислити процесів без часу.

Тут помітно значне відхилення Когена від Канта. Якщо Кант зараховує простір і час, як форми наочності до чуттєвості, і відрізняє їх від форм чистого мислення, від категорій, то Коген зараховує простір і час до категорій. Коген вбачає недосконалість

теорії Канта в тому, що він ставить наочність перед мисленням. Він сам починає від мислення.

Поруч з часом й простором до вищих понять належать: число, рух, субстанція, каузальність і ін. Тут з'являється більшість кантівських категорій. Їх треба розуміти, як методичні засоби для мислення предмету „досвіду". Самі вони не є предметом досвіду, вони становлять передумови досвіду, уможливлюють досвід, тому вони є *a priori*.

При розчленуванні предметної свідомості на її одиничні елементи, при аналізуванні категорій, не можна забувати, що ці категорії є ізольовані лише умовно; в дійсних науках вони мисляться всі разом і представляють так внутрішню єдність природи, єдність наукового досвіду.

Значення відчуття

З відчуттями справа стоїть цілком інакше, як зі змістом мислення. Вони не є „незмінним продуктом", бо вони нездатні до суворої ідентичності. Наприклад, другий тон не можна відрізнити від першого або третього тону, тобто в сприйманні вони є однакові, тоді як перший і третій є також різні і для сприймання.

„Буття" в розумінні визначення, значить *Bestimmtheit*, саме цілковитої детермінації, підходить відчуттям лише постільки, поскільки вони дозволяють себе визначити через певні відношення до подразнення. Отже, відчуття в екзистенції не випадають, але вони залишаються відмінними від своєї однозначної визначеності.

Отже, відчуття в їх вартості пізнання не можна ототожнювати з мисленням. Зміст відчуття мусить стати спершу змістом мислення, щоб могти стати змістом знання або науки. Відчуття не можуть бути самостійними джерелами пізнання.

Тому цілком зрозуміло, що відчуття не належать безпосередньо до логічного розгляду, який займається просто змістами мислення. Хоч відчуття також дані, як змісти, але як змісти індивідуальної свідомості. В безпосередньому переживальному існуванні (*Erlebnissein*) їх не можна відділити від суб'єкта, тобто, вони не можуть об'єктивізуватись, як мовно формульовані змісти мислення.

Але яке позитивне значення мають тоді відчуття, якщо вони не становлять самостійного пізнавального змісту поруч з мисленням, якщо з другого боку, мислення є „чисте", незалежне від відчуття, якщо мислення самостійно кладе підвалини

пізнавального змісту? Чи справді мислення творить свої зміст цілком вільно з себе самого і незалежно щодо відчуття?

Насправді маємо цілком іншу ситуацію. Ще Платон, основоположник ідеалізму, пізнав, що неможливо думати без впливу якого-небуть відчуття. Також Кант визнавав, що хоч мислення емансипується від змісту відчуття, але відчуття свої претензії оберігає.

Але якщо Кант ставить „смисловість", здібність відчуття, як рівнозначну частину пізнання з мисленням, то Коген таку можливість відкидає.

Відчуття не є для мислення чимось даним, змістовно визначеним, а становить лише „знак питання"; воно ставить певні „претензії". Роль мислення полягає в тому, щоб прийти на допомогу тим „претензіям", задовольнити їх власною силою, тобто категоріями.

Одначе було б неправильним цілком обезцінювати відчуття через те, що не завжди піддається точному визначенню. Чисте мислення не займається „іманентною грою" так, щоб воно залишилося лише само в собі. Воно формує й розв'язує проблеми, які поставлені з наявністю відчуттів. Але засоби, за допомогою яких мислення це робить, є його чистими твореннями, категоріями. Вони не є відчуттями, а лише чистими витворами мислення, в яких міститься врахування відчуттів.

Відхилення абсолютної дійсності

Об'єктивний ідеалізм, сходячись близько в оцінюванні відчуттів з критичним реалізмом, відкидає погляд, що наше пізнання спрямоване на визначення незалежно існуючої від свідомості (тобто „абсолютної" „трансцендентної") дійсності. Представники цього ідеалізму говорять, що речі можуть бути „даними" взагалі, щонайменше дійсно існуючі речі. Під ними розуміємо щось одиничне, визначене. Але все визначення проходить за допомогою понять. Без них дане залишається невідомим, невизначеним. Якби речі були дані вже відразу, то для їх виявлення було б зовсім непотрібно мислення.

Наше сприймання не треба розуміти як відбиток трансцендентної дійсності. Бо якщо ми називаємо щось образом, то ми можемо порівняти його з оригіналом. Тут маємо справу лише зі змістом свідомості.

Але об'єктивний ідеалізм відкидав не лише думку, що наше пізнання є відбитком трансцендентної реальності. Ця думка

заступалась наївним реалізмом і була відкинена вже критичним реалізмом. Об'єктивний ідеалізм заперечує також позасвідому дійсність, на яку, за критичним реалізмом, спираються наші сприймання і все наше пізнання взагалі.

Просто дане в свідомості – це „дійсне". Звичайно, спершу воно заслуговує на таке визначення тоді, коли воно введене в закономірний зв'язок. Отже, дерево, яке я бачу, і як я його бачу, а не інше від нього трансцендентне дерево, є „дійсне". За поглядом цих ідеалістів, також Кант хотів виразити те саме – негацію трансцендентної реальності, а відтак предмети, що подразнюють наші смислові органи, утворюючи відчуття. Він називає „явищем" те, що одержується при обробленні відчуття за допомогою апріорних функцій. За поглядом цих ідеалістів відмінний від „явища" „предмет" (звичайно „річ в собі") не мусить означати трансцендентної реальності. Скоріше „явище" – рівнозначне з „in abstrakt isolierbaren Daten des Bewusstseins",* а „предмет" – „dem Mannigfaltige des Bewusstseins zur Einheit gebracht wird".**

Спершу за допомогою закономірних відношень окремим непов'язаним датам сприймання дається зв'язок і єдність у „свідомості взагалі", і тим самим витворюється ідентичний предмет. Саме в цьому філософи вбачають вирішальний факт, виведений Кантом, якому „предмет" не служить більше просто, як „даний", а схоплює його, як „проблему".

Тому хибним є, коли роблять прірву між „предметом" і „поняттям". Кант нічого не знає про „предмет", який встановлений не через поняття (і самим поняттям) пізнавання. „Предмет" – це вираз того, що є, а „буття" – це лише загальний вираз функції судження, отже, те, що висловлюється в судженні, що творить його зміст, який співпадає з т. зв. „предметом".

б. Оцінка трансцендентально-логічного ідеалізму

Його обидві складові частини і трансцендентально-логічний метод та ідеалізм

В теоретично-пізнавальних поглядах представників трансцендентально-логічного ідеалізму можна відрізнити:

---

* „абстрактно ізольовані дані свідомости".

** „різноманітність мислення зводиться до єдності".

трансцендентально-логічний метод і ідеалістичне розуміння пізнавального матеріалу.

Трансцендентально-логічний метод, безсумнівно, дуже вартісний для роз'яснення змісту, понять й передумов, якими займаються науки, а також для визначення їх (цих понять і передумов) важності і їх внутрішнього відношення одне до одного.

В цьому сенсі розпрацювання категорій, зроблене Когеном у логіці, можна вважати доволі успішним. Взагалі його мислення дало дуже корисний результат, вияснивши поняття, за допомогою яких ми схоплюємо дані предмети. Інакше нам дуже часто здається, що і „поняття" і „предмети" це ідентичні речі. Скільки б затраченої праці було збережено, коли б завжди своєчасно пригадували, що те, з чим ми маємо справу, це не самі речі, а лише наші поняття цих речей, що ставлять нас перед деякими, майже неможливими для розв'язання проблемами. Адже перед тим, як поставити питання, чи справді свідомість походить з матерії, чи можна пов'язати каузальність з свободою, слушно спершу перевірити, як ми розуміємо ці поняття, які тут доведеться розглядати.

Вже реалістичний погляд визнав, що не всі поняття походять з досвіду, і що поняття основуються в своєму значенні на ньому. Вирішальна важливість відкриття існування *a priori* залишається незаперечна. До суті досвідного пізнання належать певні поняття й передумови, а насамперед вимога суцільного зв'язку, речової спільности всього пізнавального. Ця передумова служить *a priori* для всіх предметів досвідного пізнавання.

Критичний реалізм визнає також і спосіб, яким Коген визначав значення мислення й відчуття для пізнання. Те, що засоби мислення, а також „категорії" в смислі „чистих творінь" мислення виникають в свідомості індивіда незалежно від відчуттів, не потребує при цьому підтвердження. Швидше це питання може обґрунтовуватися саме на собі, як психологічно-генетичне.

Для нашої теоретично-пізнавальної оцінки важливо, що ці твердження „чистого" мислення не розглядаються самі, як „пізнання", а просто, як „допоміжні засоби" для розв'язання „проблем" („претензій"), що дають відчуття. Також треба визнати, що трансцендентально-логічний метод дав дуже багато для інтерпретації Канта.

Але трансцендентально-логічний аналіз змісту наукової дисципліни зовсім необов'язково мусить бути пов'язаним з

ідеалістичним тлумаченням пізнавального об'єкту. Якщо ми цілком погоджуємося, що ця метода має справу з (логічним) змістом понять, тверджень, наук, то з цього зовсім не виходить, що через її визначення вирішується питання, чи існує незалежно від думаючого індивіда, або від „наукової свідомості" існуюча „в собі" дійсність. Ми розчленовуємо зміст мислення на їх елементи, досліджуємо зв'язки й передумови, цілком байдуже, чи при цьому думанні існують предмети, чи ні. Через те не треба пов'язувати цей трансцендентально-логічний метод без дальшого і без особливого обґрунтовування з ідеалістичним розумінням пізнавального предмету. Однак, так буває, коли заперечують усяку трансцендентну реальність, або, напр., оголошують, що змістом природознавства є природа, тоді, коли мовний звичай життя, а також наука розуміє під словом „природа" зовсім відмінну від пізнавального суб'єкта чи „наукової свідомості" реальність.

Отже, це дві зовсім рівні проблеми, що лежать, з одного боку, в суперечності реалізму з ідеалізмом, а з другого боку – в суперечності трансцендентально-логічного і генетично-психологічного методів. В першому випадку постає питання, як розуміти предмет пізнання. Ідеалізм пояснює, що його можна мислити лише у відношенні до суб'єкта, як зміст свідомості. Реалізм твердить, що буде цілком розумно, якщо приписати йому незалежну реальність від свідомості суб'єкта. Навпаки, при цих обох методах слід з одного боку досліджувати зміст мислення в повній абстракції від думаючого суб'єкта за їх основними поняттями і передумовами, а з другого боку – пояснювати їх причинове виникнення в душевному житті індивіда. Перше є завданням трансцендентально-логічного дослідження, друге – психологічно-генетичного. Вони зовсім не заважають одна одній, зовсім не виключають одна одну, бо належать до зовсім інших питань.

Якщо ми пов'язали б трансцендентно-логічний метод з реалізмом, то треба було б сказати, що увесь сенс трактованих цим методом змістів мислення полягає в тому, щоб визначити зовсім відмінну від суб'єкта (як і від самого змісту) абсолютно існуючу реальну предметовість. Якщо пов'язати цей метод з ідеалізмом, то випливає твердження, що ці змісти і є ця предметовість.

Відношення трансцендентально-логічного ідеалізму до суб'єктивного ідеалізму і критичного реалізму

Представники цього логічного ідеалізму намагаються різко відмежуватися від суб'єктивного ідеалізму. Логічний ідеалізм не виходить з точки зору індивідуального суб'єкта. „Існуюче", „предмет" є для нього не змістом індивідуальної свідомості, а змістом „свідомості взагалі", загально неперсональної свідомості.

Але проти такого ідеалізму виступають ще складніші закиди, як проти ідеалізму з погляду індивідуального суб'єкта. Бо цей ідеалізм з його змістом свідомості є в дійсності щось таке, в чому ми не можемо сумніватися. Хоч також і суб'єктивний ідеалізм в нестерпний спосіб звужує сферу дійсного, однак, він залишає, принаймні, одну область певної дійсності. Навпаки, логічний ідеалізм, ідеалізм „свідомості взагалі", як і її відповідні зміст – обидві абстракції, вірніше фікції: ми ніяк не можемо прийняти думку, що „правдиве буття" (об'єктивна дійсність) полягає в таких абстрактних (недійсних) змістах, що є об'єктами для такої ж самої недійсної „неперсональної свідомості". Які наслідки випливають з того, коли б ми дослівно прийняли, що ця „природа" ніщо інше, як зміст природничого пізнання? Тоді природа була б для йонійських філософів, Арістотеля, Птоломея, Коперника, Ґалілея, Ньютона зовсім інша, не тільки в її розумінні, а й в її власній будові.

В такому випадку вийшло б, що був час, коли земля дійсно була плоским створом, який плавав океаном і знову інша, бо вона стояла в центрі всесвіту, і всі небесні тіла рухалися навколо неї, тоді не було електичності, не було променів Рентґена, не було радіо, аж поки їх не відкрили.

Але можливо будуть заперечувати, що „природа", „атом", „молекула", „коливання", „закон" й т. д. це все „поняття". Тому (виходить) справді природа природознавства складається з понять, зі змістів мислення. В такому випадку, було б недобачено, що ці слова позначають не лише поняття, а також реальність, що мислиться в цих поняттях. Щоб називати реальну природу та її складові частини, ми не маємо інших слів, як ті, що позначають також наші поняття природи. Крім того, термін „поняття" сам двозначний: „поняття" природи означає з одного боку сенс слова „природа", з другого боку – мислену під цими поняттями реальність. Ми також можемо покликатися на спосіб мислення наших дослідників природи. Адже за допомогою своїх понять вони розглядають існуючу в собі реальність.

Чи можливо, ми не маємо права твердити, що логічний ідеалізм не розрізняє поняття, як змісти мислення й мислимі під ними реальні предмети.

Представники цього ідеалізму справді говорять трохи темною мовою, так що подібний сумнів дійсно може виникнути. І справді, певні твердження цього ідеалізму, здається, близько підходять до критичного реалізму. Тим більше, що представники цього ідеалізму, намагаючись різко відмежуватися від суб'єктивного ідеалізму, оголошують, що вони не сумніваються в емпіричній дійсності численності суб'єктів і їм протиставленого світу і, що логічний ідеалізм є одночасно „науковий реалізм".

Полеміку цього ідеалізму проти думки абсолютно існуючої реальності трансцендентної „речі в собі" можна коротко визначити наступним чином: все, що має бути пізнане, отже об'єкт пізнання, мусить вступити в кореляцію з пізнаючим суб'єктом. Через те, що індивідуальність пізнаючого суб'єкта може (й мусить) не прийматись до уваги, то можна означити це як „теоретично-пізнавальний суб'єкт" або „свідомість взагалі". Якщо ж робити відповідний вислів про якусь річ і при цьому оголошувати, що ця річ не знаходиться в жодній реляції до суб'єкта, а існує абсолютно і трансцендентно всякому пізнанню, то це було б, звичайно, протиріччям. І цілком слушно висунути це проти наївного реалізму. Однак, залишається також наголос в оборону від гіпер-ідеалістичного розуміння: в реляції, в якій кожен предмет вступає при пізнанню з суб'єктом, не виходить, що він існує лише як об'єкт для суб'єкта (хай він буде індивідуальний чи загальний). З цього також не виходить, що пізнання за своїм складом неодмінно суб'єктивно зафарбоване.

Поняттю „свідомість взагалі" в рамках трансцендентально-логічного ідеалізму дане тлумачення, яке намагається виключити все психологічне, все суб'єктивне. Так Р. Айслер говорить: „das Bewusstsein überhaupt ist kein reales, weder ein psychologisches, noch ein soziales Bewusstsein, sondern ein Begriff des objektiv Geltenden, durch das erst etwas als real bestimmt wird".*

Під тим розуміються об'єктивні важливі поняття, що служать для визначення предметів, також реальних. Те, що ми такі поняття потребуємо, зовсім не заперечує також критичний реалізм. Але критичний реалізм вважає недоцільним позначати

---

* „взагалі, свідомість не є ані дійсною, ані психологічною чи суспільною свідомістю, а поняттям того, що об'єктивно є важливим, через що щось вперше визначається, як дійсне".

такі поняття загально як „свідомість взагалі". Бо тим самим завжди буде виступати побічне значення суб'єктивного, належному лише одному „я", тоді як поняття „реальне" якраз відхиляє це побічне значення і позначає незалежне від будь-якого суб'єкта чи „я". Але якщо зараховують поняття „реальність" до „об'єктивних доказів" (zu dem „objektiv Geltenden"), то з цього просто витікає вислів, що признає також те, що він виражає, тобто якраз ту незалежно-існуючу дійсність. Визначення значення відчуття, а також і інші частини вчення цього ідеалізму допускають і потребують реалістичного доповнення, зокрема, що стосується ролі відчуттів в пізнаванні, то ми не можемо погодитись з Когеном, який оцінює відчуття зовсім низько. Ми скоріше погоджуємось з Кантом, який залишає смислово-даному (відчуттю) обабіч мислення своє власне солідне значення. Воно творить незамінний матеріал для розуму, що не може витворитися лише з самого мислення.

* * * * *

Розділом „Об'єктивний або трансцендентально-логічний ідеалізм" ми закінчили перегляд одної з основних проблем теорії пізнання – проблеми предмета пізнавання. Це одна з найтяжчих і найважливіших проблем цієї частини філософії. Реалізм і ідеалізм – це два основні погляди, що одночасно але протилежно розв'язували проблему предмета нашого пізнання. Боротьба між ними витворила протягом довгого часу історії філософії різні компромісні погляди. Ми познайомились з чотирма основними способами розв'язання цієї проблеми: наївний реалізм, суб'єктивний ідеалізм, феноменалізм, трансцендентально-логічний ідеалізм.

В подальшому розгляді ми познайомимося ще з одною основною проблемою теорії пізнання – проблемою джерела нашого пізнавання, що введе нас в більш глибоке розуміння питання виникнення нашого пізнання

8. Проблема джерела або походження нашого пізнання

Завдання мислення полягає у визначенні предметів цього мислення за допомогою важних суджень. Але звідки мислення одержує свій зміст і свою важність? Це питання походження нашого пізнання, його джерела є однією з основних проблем теорії пізнання. Існують два різні погляди у визначенні джерела пізнання: раціоналізм і емпіризм. Роблячи синтезу цих обох напрямків в теорії пізнання, і вказавши однобічність обох, Кант обґрунтував третій погляд про походження нашого пізнання – критицизм.

Раціоналістичний погляд твердить: все пізнання, що дійсно заслуговує тієї назви, походить з мислення або з розуму. Це пізнання є *a priori*, тобто незалежне від досвіду. Все, що дає досвід, особливо чуттєві сприймання, є неясне, темне, дуже часто помилкове. Емпіризм навпаки твердить, що джерелом нашого пізнання, а також основою його важності, є досвід.

Щоб зрозуміти, яке величезне значення мали раціоналізм і емпіризм в історії філософії, треба відзначити, що суперечка йшла при цьому одночасно навколо меж людського пізнання й можливості метафізики взагалі. Ця філософічна дисципліна намагається встановити загальну будову дійсности, останні причини буття й розвитку, і, тим самим, одержати фундамент світогляду. Чи існує Бог? Чи безсмертна наша душа? Чи наша воля є вільна? Все це метафізичні питання. Але такі питання є засадничими в людському житті. Раціоналізм є в певній мірі продовженням схоластичної філософії Середньовіччя, що була послушницею релігійної віри й богословія. Для неї вже від початку твердо стояло, що персональний Бог існує, а душа є безсмертна. Але досвід, зокрема чуттєві сприймання, не можуть нам цього підтвердити. Через те, як була переконана ця філософія, досвід не може бути вартісним джерелом пізнання. Людське мислення, оперування поняттями, судженнями, висновками здавалось набагато відповіднішим для цього.

Багато раціоналістів були схильні пояснювати поняття Бога, душі, субстанції, каузальності, а також основні етичні,

математичні й метафізичні правила, як вроджені (принаймі в їх зародку) і вважали їх в цьому психологічно-часовому розумінні, як *a priori*. Емпіристи заперечують такі метафізичні спекуляції, як безплідну гру поняттями. Далі вони підкреслюють, що якщо б справді існували вроджені поняття, то тоді вони мусіли б виявлятися у всіх людей, також і в дітей, в дикунів. А це неможливе. Через те не існує нічого вродженого, наша душа є перед народженням так би мовити, чистим листком, *tabula rasa*, відтак виходить, що лише через досвід, тобто через смислові сприймання можна досягти якогось пізнання. Так твердить емпіризм.

Критицизм зводить раціоналізм і емпіризм до вищої єдності, намагаючись показати, що вже в досвідному пізнанню є наявні апріорні, отже, чисто раціональні елементи. Але вже ці самі елементи не є справжнім пізнанням. Щойно в сполуці з досвідом вони творять пізнання. Наше пізнання таким чином залишається обмеженим в сфері досвіду. Через кардинальне значення поняття *a priori* цей погляд називається також ще апріоризмом, а так як Кант пізнання *a priori* називає трансцендентальним пізнанням, то разом з тим вживають ще також назву трансценденталізм. В новій філософії, критицизм Канта заступали й продовжували далі Коген, Наторн (так. зв. марбургська школа), Віндельбанд, Ріккерт (бадська школа) і ін. Познайомимось з цими трьома напрямками детальніше.

а. Раціоналізм

Погляд пересічної людини в питанні походження нашого пізнання може мати швидше спільність з сенсуалізмом: наше пізнання речей походить із смислових сприймань. Як тільки філософія звільняється з загального світоуявлення й протиставляється йому, виникає раціоналістична теорія: наукове пізнання або філософія має своє джерело не в сприйманнях, а в мисленні або розумі.

В цьому згоджуються всі перші великі системи ще грецької філософії, не зважаючи на різнорідність їх поглядів про саму суть речей. Філософія елеатів заперечує істинність, правду дає лише розум; чуття ж дають лише брехливу фікцію, вони показують „das Eine und Seiende als Vieles, Bewegtes, Werdendes und

Vergehendes".* Такої ж думки дотримуються Геракліт, Зенон, Демокріт, Платон, піфагорейці. Лише розум веде до правди, а не сприймання. Зрозуміло, смисли не бачать ні атомів, ні ідей, їх бачить лише сам розум, що проникає через різнорідність явищ до останніх основ, до суті справді дійсного.

Так же само перші великі системи модерної філософії є раціоналістичні: Декарт, Гоббс, Спіноза, Ляйбніц. Вони виходять з математики. Математика, фізика, нарешті математична теорія світу – це їх мета. Звичайно, що така теорія світу, так само, як сама математика, не може постати через сприймання, або досвід. При цьому треба врахувати ще таке: нова філософія мусила (принаймні в деяких нових філософів) так само, як стара шкільна філософія, бути водночас раціональною теологією і доводити існування Бога й безсмертність душі. Для того, звичайно, досвід не годиться.

Раціоналізм – це перша форма наукової теорії пізнання. Він витворився, як теоретично-пізнавальне оправдання великих метафізичних систем. Емпіризм є дещо пізнішого походження. Він виникає з форми критики метафізичних систем і їх теорії пізнання.

Як ми вже згадували, основні риси раціоналістичної теорії пізнання виражає її твердження: все справжнє або наукове пізнання витворюється розумом через іманентний розвиток з певних первісних принципів, досягнутих без допомоги сприймання, та неконтрольованих досвідом. Зразок цього методу показує метафізика. У зв'язку з цим твердженням виникають два питання і відповідь на них дає теорія пізнання раціоналізму:

1. Як доходимо до тих перших принципів, до абсолютного вихідного пункту знання?

2. Яким чином можливо, що ця система понять, сконструйована через суто розумову діяльність, згідна з об'єктивною дійсністю?

Через різні відповіді на ці питання, раціоналізм можна поділити на три основні форми: метафізичний, математичний і формальний раціоналізм Канта (або критицизм); ці три основні форми репрезентують: Платон, Спіноза, Кант.

---

* „одне, існуюче як багато, зрушуюче, здійснене і проминаюче".

Метафізичний раціоналізм

Метафізичний раціоналізм базується на передумові, що дійсність сама в собі – це ідея, а тому вона може бути пізнана лише за допомогою чистого мислення. Платон, підготовлений елеатськими спекуляціями, вперше зробив ці думки основою великої філософічної системи. Міцним орієнтаційним пунктом йому служить переконання, що світ чуттєвих сприймань не є справжнім світом, дійсний світ в собі є існуюча система понять, є світ ідей. Яким чином отримуємо таке пізнання? Властиво, відповідь Платона не є теоретично-пізнавальною, а частиною його метафізики: душа є щось, що має первісну істоту, спільність з справжньою дійсністю. Вона сама мислення або дух. В її земному існуванні вона з'являється не як те, чим вона власне є, як чисте мислення; тут її істота є замкнена або змінена через наявність змислового сприймання, тобто чуттів. Але це земне життя є лише однією фазою її існування, вона існувала самостійно перед втіленням і буде знову вільна після розв'язання з тілом. В безтілесному існуванні вона є тим, чим вона дійсно є, і стоїть тут в безпосередньому зв'язку з існуючою дійсністю, споглядаючи на ідеї, тобто мислячи існуючі думки. В тілесному житті її існування є затемнене чуттєвістю. Становище душі в тілі можна порівняти зі становищем людей, які сидять зв'язаними в печері і повернені спинами до входу; вони бачать лише тіні предметів, що пропливають на внутрішній стороні печери; самі ж предмети рухаються назовні перед входом. Так душа людини сидить в печері тіла, і спостерігає всякі тіні, що впадають через отвори очей і вух від предметів, що проходять мимо.

Звичайно, слабий проблиск власного мислення душі залишився як спогад того стану безтілесности і світовидіння. І її завдання в цьому житті полягає тепер в тому, щоб зробити мислення вільним від смисловості. Математика й діалектика, ці дві великі форми поняттєвого мислення, є шляхом до цього. Це платонівське розуміння було відновлене в спекулятивній філософії XIX ст. В Геґеля ми знаходимо такий самий спосіб міркування: дійсність в собі – це думка, ідея, яка розкриває себе з внутрішньою необхідністю. Досконале пізнання полягає в роздумуванні над ідеями. В діалектичному процесі філософічного мислення існуюча абсолютна ідея повторює, або скоріше схоплює сама себе.

Математичний раціоналізм

Друга форма раціоналізму – це математичний раціоналізм XVII ст. Він відрізняється від платонівського тим, що залишається іманентним. Його твердження полягає у тому, що всі науки, особливо природознавство, мусять і можуть прийняти форму математики, тобто форму демонстративної системи виведеної з принципів. Декарт і Гоббс погоджуються в цій основній передумові. Спіноза зробив в своїй етиці спробу формального переведення цієї передумови.

Відповіді на зазначені питання раціоналізму оформлюються тут так. На питання про природу перших принципів демонстративного пізнання Декарт відповідає існуванням вроджених ідей. Цей вираз походить з філософії Платона, але це лише стара назва, а не старий зміст слова. Декарт нічого не знає про попередню екзистенцію і спомин душі. Він вважає, що існують елементи пізнання, які первісно витворюються через розум і не потребують жодного підтвердження через досвід. Це показує математика. Її принципи є дефініції й аксіоми. І обидві правди основуються не на сприйманні чи спостеріганні. Дефініції математики є поняття, які розум творить не на даних сприймання, а просто, дивлячись на свої функції, творить поняття кола, тангенса, логаритма. Це і є справжньою формою науки, перш за все фізики. Філософія Декарта намагається в першу чергу створити можливість чисто математичної фізики. Суть тіла обмежується самою розтяжністю, воно не має жодних других визначень, крім геометричних, жодних внутрішніх визначень. Тому тіло піддається лише чисто математичному оперуванню.

Corpus est res extensa – це математична дефініція, не інакша, як дефініція кола чи кута. Так само з поняттям душі *Mens est res cogitans*. До цього приходять лише аксіоми, наприклад, правило збереження субстанції: квантум матерії не збільшується, ані не зменшується. Або правило збереження сили: квантум руху є незмінний – не відбувається ні зникнення, ні виникнення руху, відбувається лише перехід руху з одного тіла в інше.

На основі цих дефініцій і аксіом мусить також розвинутися природознавство, як демонстративна система механіки. Значення сприймання при цьому принципово таке саме, як в геометрії, воно може лише дати перший поштовх до творення понять і правил.

Тим самим дано відповідь на друге питання: звідки існує узгодженність такої, чисто іманентно-розвинутої системи правил з

об'єктивною дійсністю? Декарт відповідає, що так само, як математичні поняття мають в собі запоруку своєї важности і не потребують жодного підтвердження через досвід, так само й ці дефініції. В формі загального твердження він висловлює наступний погляд, що правдиве є те, що я виразно і ясно пізнаю, розумію. Кожне ясне й виразне поняття в собі має якраз в цьому свою мислимість або можливість захисту своєї важності.

В завершеному вигляді цей погляд виступає у філософічній системі Спінози. *Ethica, ordine geometrico demonstrata* – так називається його головний твір. Він проводить з твердою послідовністю через математичну форму всі науки, відтак метафізика, фізика, теорія пізнання, психологія, етика розглядаються за геометричною схемою. Відповідь на питання про відповідність цієї системи до дійсності Спіноза дає в метафізиці. Паралелізм обох атрибутів, мислення і розтяжності, вживається, як підвалина теорії пізнання. Це та сама суть субстанції, або вседійсного, що виявляється в тілесному світі і в світі думок в різних модифікаціях. І тому порядок і пов'язаність в світі думок відповідає порядку й пов'язаності в тілесному світі.

б. Емпіризм

Критика цього математичного раціоналізму була проведена другим великим етапом розвитку модерної філософії, а саме англійським емпіризмом. Джон Лок і Девід Г'юм є його два головні представники.

Головним твердженням цього напрямку є те, що існує два різні види наук за їх суттю і їх методом: суто-поняттєві (математика) і предметові (фізика, психологія). Помилка раціоналізму полягає в тому, що він признає одну форму наук (математичну) і хоче, щоб за цією самою схемою творились всі інші науки. Одначе, це неможливе, бо природничі й духові науки цілком відмінні за своїм методом і змістом від математики.

Математика характеризується тим, що вона не робить жодних твердженнь про існування та стан дійсности, а просто витягає лише консеквентні наслідки з понять. Геометрія не говорить: ця фігура – круг, це тіло – куля, а лише з дефініції круга випливають такі й такі консеквенції. Хто признає дефініцію, той мусить також признавати і висновки, що логічно зв'язані, чи речі, які відповідають поняттю і існують в дійсності.

Але цілком інакше виглядає ситуація з іншими науками, зокрема предметовими. Фізика й психологія вчать нас, в якому стані перебувають речі, що існують незалежно від наших понять. Як ми можемо про них що-небудь знати? Емпіризм відповідає – через досвід. З поняття води, чи тепла неможливо вивести, що далі трапиться, якщо температура опуститься до нуля, або зросте до 100° С, або з поняття тіла вивести, що з ним трапиться, якщо усунути підставу, на якій воно лежить. Лише сприймання показує нам, що тіло падає, вода замерзає або кипить, само ж поняття води, чи тіла не говорить про це нічого. Ми можемо про ці речі знати лише з досвіду.

Лок започаткував ці розмірковування. Він намагався довести, що всі наші поняття походять з досвіду. Ґрунтовно показує він у спробах над людським розумом, що люди не приходять на світ з уродженими ідеями. Лок заперечує твердження Декарта, яке говорить, що в психології й фізиці так само, як і в математиці можна творити поняття, важність, або правду яких можна довести через їх внутрішню можливість.

Поняття тіла, дефініція *Corpus est res mere extensa*, або дефініція душі *Mens est res mere cogitans* може бути ясна й виразна, логічно-внутрішньо можлива, але цим ще нічого не сказано про її важність. Так само можна з легкістю уявити золоту гору.

Правдивість понять всіх предметових наук ґрунтується на тому, що в споглядані дійсности ми знаходимо ці предмети та їх зв'язки.

Тим самим ми знаходимо далі, що поняття предметових наук не можуть мати міцної закінченості (замкнутості) математичних понять: вони залишаються здатними до розширення й змінювання за допомогою продовжувального спостерігання. В понятті золота пов'язані всі дотеперішні спостереження про це тіло: воно має таку фарбу, таку специфічну вагу, поводить себе так і так під механічними й термічними впливами. Одначе, цілком можливо, що дальші спостереження знайдуть нові прикмети, або також можливо, що ми знайдемо якесь нове тіло, що матиме всі прикмети золота, лише що пункт плавлення є дещо вищий, або нижчий. Ми розширили наше поняття золота так, щоб воно допускало й ці ухилення.

Математичне поняття, навпаки, закрите: фігура, всі радіуси якої рівні, уже не є колом. Так само з тими поняттями, які Декарт хоче закласти в основу фізики й психології. Вони не закриті, довершені математичні поняття, а відкриті, емпіричні. Декарт

говорить, що тіло – це річ, суть якої розкривається в розтяжності; душа є річ, суть якої розкривається в явищах свідомости,[18] бо я можу таку річ ясно й виразно мислити. Звичайно, я можу це, але коли мені досвід показує, що та сама річ, яка є розтяжна, також думає, принаймні принагідно або, що та сама річ, що думає, також приводить в рух тілесні маси, то я вже цього не можу думати? Чи можемо ми в такому випадку залишатись при вище наведених дефініціях?

Отже, всі предметові поняття є відкриті поняття, що знаходяться в постійному русі. Демонстративні методи, які можливі з математичними поняттями, з даними предметовими поняттями – неможливі.

Лок часто підкреслював, що формально найдосконаліше пізнання – це пізнання математичне. Також воно ще можливе в моралі, але ми мусимо визнати, що предметові науки, як фізика, хімія, психологія не можуть трактуватись за такою схемою; тут необхідне спостерігання й експеримент.

Г'юм перебрав і довів до кінця ці міркування. В центрі уваги він ставить дослідження поняття причини й наслідку.[19] Причиновий закон був завжди головним опорним пунктом раціоналізму, який вважав, що з причини можна виводити наслідок.

Відношення між причиною і наслідком це те саме, що й відношення між основою і наслідком: *segui* = *causari*. Г'юм доводить, що це помилка. Іти за законом каузальности, це щось цілком інше, ніж робити висновки за правилом логічного закону про протиріччя.

Відношення між причиною і ефектом не є логічним, а схоплюване через чисте мислення. Причиною й ефектом називатимуться в психології й фізиці ті явища, що стоять в відношенні константного порядку в часі. Сприймання часової послідовности – це єдине, що тут дійсно спостерігається. Внутрішня пов'язаність явищ, необхідність, що їх пов'язує, не є предметом спостереження. Я сприймаю, що за цим явищем іде інше, я чекаю, що після цього процесу, буде йти той самий, що й раніше. Так ми знаходимо це також і в тварин, бо вони також стають

---

[18] Лат. *cogitacio*.

[19] Німецькому слову *Wirkung* в відношенні *Ursache-Wirkung* насправді важко знайти точний відповідник в українській мові. В даному випадку надалі скрізь вживатиметься термін *ефект* в розумінні німецького слова *Wirkung*.

розумніші з досвідом. Це явище проходить в такий спосіб: сприймання певної послідовності в явищах викликає при появленні першого явища предбачення другого. Але в жоден спосіб неможливо за допомогою логічного розумового заключення з поняття причини вивести поняття ефекту. Візьмемо найпростійший приклад, а саме рух тіла на цьому відрізку часу є причиною одинакового руху на наступному відрізку часу. В жоден спосіб я не можу вивести це на основі логічного висновку. З твердження, що тіло рухається в цій секунді з такою швидкістю і в такому напрямку, логічно не випливає взагалі нічого, за винятком неправдивості протилежного, але зовсім не те, що трапиться в наступній секунді. Я чекаю на основі дотеперішнього спостереження, що тіло на наступному відрізку часу буде рухатися з рівною ж швидкістю і в тому ж самому напрямку. Але це чекання не має логічної необхідности, яку містило в собі математичне правило. Я можу також мислити, що рух припинився сам від себе або цілком змінив напрямок. Дотеперішній досвід показував той стан, який ми виражаємо в законі інерції. Але те, що майбутнє мусить рівнятися на минуле, не є логічною необхідністю.

Взагалі, говорить Г'юм, (і це є загальна формула його міркування) не існують речі неіснування яких не було б логічно можливим або немислимим. Неіснування кожного тіла, незначення кожного закону природи є цілком можливе, бо існування світу взагалі теж припустиме. З цього виходить два висліди: в предметових науках загальні й необхідні правди не існують в строгому розумінні цих слів. Тут існують лише пресумптивні загальні правила і кожне служить з самозрозумілим додатком: під умовою регуляції через наступний досвід.[20]

Правила математики є абсолютно-загальні й необхідні; жодне спостереження не може усунути або змінити правило, що сума внутрішніх кутів у трикутнику дорівнює 180°. Це правило вкладене в само поняття, як логічно необхідний наслідок. За те ж в фізиці й психології такі правила, що володіли б цією необхідністю, не існують. Також сам закон каузальності не робить тут винятку: це є лише пресумптивно важливе правило, що в послідовності природних явищ панує регулярність. Одначе, можна також логічно мислити, що наступлять явища, які не

---

[20] Від *Präsumption*, *praesumtic* – передумови на підставі достовірності. Пресумптивний – правдоподібний, щось приймати на підставі закону правдоподібності.

знаходитимуться в жодному відношенні до попередніх явищ. Такі явища ми б називали чудесами. Через те чудеса без сумніву можливі.

Наступне питання не є питанням можливості, а питанням дійсності. Чи дійсно спостерігались речі, що мусили б розглядатися як чуда? Г'юм ставить таке твердження під категоричний сумнів. На його думку, припущення про мнимі чудеса, якщо нефізикальні, то психологічні допускають пояснення, чудо має таку велику правдоподібність, що воно фактично може бути рівно поставлене з певністю. Досвід, який показує, що людські свідчення базуються на помилках, самовільних, чи несамовільних, дає нам скоріше підстави звести стверджувальні чуда за цим поясненням, ніж здати ті основні передумови, що лежать в основі нашого наукового дослідження, в основі всієї закономірності природних явищ. Ця передумова є звичайно нелогічна необхідність, але вона так часто була підтверджена фактами досвіду, вона збереглася при так частих точних спостереженнях, також супроти мнимих чуд, що це дає нам право бути *a priori* невіруючими супроти нових чуд. Це теорія пізнання емпіризму.

в. Формалістичний раціоналізм Канта або критицизм

Як ми бачили з попередніх розділів, спірним питанням між раціоналізмом і емпіризмом є питання: чи існує пізнання предметів *a priori*, або з чистого розуму? Раціоналізм відповідав стверджувально на це запитання, емпіризм послідовно його заперечував.

На думку Канта, кожна з обох теорій має половину правди. Об'єднуючи ці обидві половини в нову теорію, Кант знову виставляє проти емпіризму Г'юма стару догму раціоналізму: пізнання предметів існують *a priori*. Проти раціоналізму системи Ляйбніца додає: але пізнання речей лише, як вони нам з'являються, а не якими вони є в собі. Пов'язання феноменалізму або ідеалізму з раціоналізмом це характерна риса кантівської теорії пізнання. Дотепер раціоналізм був завжди реалістичний, тоді як емпіризм Г'юма й Берклі став ідеалістичним.

Перша половина *Критики чистого розуму* присвячена спробі створення на цій основі нової теорії пізнання. Друга

половина висвітлює відношення нової філософії до старої метафізики, вказуючи неможливість реалістичного раціоналізму.

За Г'юмом загальні і необхідні судження про предмети існувати не можуть. Всі наші закони природи, закони механіки, хімії, фізіології, навіть закон причиновості має лише правдоподібну загальну важність. Це, говорить Кант, цілковитий скептицизм, при якому взагалі не існує справжнього знання. Г'юмів скептицизм не обмежується лише фізикою та метафізикою, він простягається з необхідністю також на математику і цим веде сам себе *ad absurdum.*

Дійсне існування цих наук показує, що принцип емпіризму неправильний. Вся справа полягає тут в тому, щоб показати, яким чином ці науки можливі. Як можлива чиста математика, чисте природознавство? Як можлива метафізика? Загальна формула цього питання звучить так: як можливі синтетичні судження *a priori*? Або в іншій формі: як можуть твердження, які не виходять з досвіду (судження *a priori*), і що також не є логічні висліди (аналітичні судження), досягнути права й вартості об'єктивного пізнання (синтетичні осуди)?

Це проблема Канта. Його відповідь є: об'єктивна важність може прийти цим осудам лише через те, що розум витворює об'єкти сам, про які він висуває осуди; він пізнає предмети *a priori*, поскільки він творить їх сам. Він робить це в математиці: побудова й відношення ліній, кутів, трикутників, кругів математик може представити в синтетичних осудах *a priori*, бо він сам творить ці об'єкти. В певному розумінні це також служить для фізики. Предмети фізики – це явища природи. Але явища певного виду, продукти суб'єкта, якому вони з'являються, і обумовлюються за їх загальною формою через природу і вид діяльності суб'єкта. Поскільки під природою ми розуміємо сукупність явищ, і фізика займається природою в цьому розумінні, то також може існувати апріорне пізнання природи і всіх її предметів. Якщо ж під природою розуміють абсолютну і без будь-якого відношення до пізнаючого суб'єкта існуючу дійсність, то тоді апріорне пізнання природи існувати не може. Розум, звичайно, не може нічого знати про речі *a priori*, які вони є самі в собі, незалежно від суб'єкта. Очевидно, що він не може також нічого дізнатися про них і *a posteriori*, бо для того, щоб про них щонебудь можна було дізнатися, вони мусіли б увійти в наше уявлення, отож, стати явищами. І якщо під метафізикою розуміти пізнання речей в собі, тоді також і вона неможлива. Можлива вона лише тоді, коли під нею розуміти ніщо інше, як „чисте

природознавство", тобто загальну феноменологію природи. Такий є хід думок кантівського раціоналізму, що найточніше поданий в його *Пролеґоменах до кожної майбутньої метафізики, яка зможе виступати як наука.*[*]

Одначе, порядок первісних думок тут дещо змінений. Зокрема, математика й фізика додані тут, як дійсні й цілком важні науки, що зовсім не потребують теоретично-пізнавального обґрунтування їхньої можливости. Вихідним пунктом критицизму скоріше є те, що ці науки існують, але скептицизм Г'юма загрожує їхній об'єктивній важності. Завдання полягає в тому, щоб врятувати їх та обґрунтувати їх об'єктивну важність.

Їхня фактичність означає дещо інше, а саме: існують певні твердження, що мають характер загальности й необхідности, а також мають одночасно предметову важність. Візьмемо, наприклад, таке твердження: матерія не зникає і не постає. Твердження видає себе, як загальне й необхідне судження, отже мусить (якщо воно є не дійсне) бути *a priori*, бо досвід не веде до загальности й необхідности, в цьому Кант цілком погоджується з Г'юмом. З другого боку, це судження робить претензію на предметову важність. Так же само виглядає ситуація з аксіомами в геометрії, фізики признають їм також предметову важність. Вони також виводять, що отримані з аксіом і дефініцій правила і, зроблені за їх допомогою обрахунки правильні не лише в рахуванні, а і в самій дійсности, тобто, що природа речей підпорядкована математичним пізнанням. Можна довести, що ці твердження (про збереження матерії, загальну природню закономірність) є не лише, як говорить Г'юм, передумови пресумптивної (правдоподібної) загальної важности, а дійсно необхідні й загальні закони природи.

Кант відповідає на це роз'ясненням поняття досвіду. Загальне уявлення, сформульоване поняттєво-сенсуалістичною теорією, розуміє під досвідом пасивне сприймання вражінь дійсности. Душа, за ним, це листок чистого паперу, на якому речі роблять свої позначення. Звичайно, папір не може знати *a priori*, які знаки він буде сприймати. При такому розумінні досвіду й душі

---

[*] Пор. Перший переклад *Пролеґоменів до кожної майбутньої метафізики, яка зможе виступати як наука* на українську мову під редакцією Івана Мірчука. Перше видання Львів, Діло, 1930 р. Друге видання цього перекладу (перше двомовне) за редакцією і з науковим апаратом Миколи Шафовала, Мюнхен, Український Вільний Університет, 2004 р.

пізнання *a priori* і тим самим загальність і необхідність пізнання є неможливими.

Але таке розуміння є фальшиве. Пізнання, також досвідне пізнання, не є якийсь пасивний, взятий з зовнішньої дійсності зміст, а є результатом спонтанної діяльності душі. Звичайно, не абсолютно спонтанної діяльності, бо існує збудження до діяльності через оточення, але „досвід" постає спершу через те, що афекції оформлюються і обробляються через інтелігенцію.

Досвід не є випадково складена купа чи суматоха вражень, а система пов'язаних явищ. Ми уявляємо природу, предмет досвіду, як пов'язану єдність, опановану законами систему фактів. Ці факти, що природа є більше, ніж самовільна купа вражінь – червоних, солодких, міцних, рідких, різної якості й кількості, що вона є систематично організована й впорядкована цілість – не є вислід відчуттів, чи заслуга враження, а праця людської інтелігенції. Інтелігенція з її обома сторонами, змисловістю й розумом, схоплює, формує, впорядковує й розчленовує ту дану різнорідність вражень через її своєрідну діяльність, яку можна позначити, як функції синтезу, схоплення в єдність розсіяної різновидності. Природно, ці функції інтелігенції мусять існувати в кожному пункті їхнього витворення, в досвіді, як формальне його визначення, і якраз через те природа може бути пізнана *a priori*. Так само, як знають *a priori* образ тих речей, що зроблені за тим же самим шаблоном, так само можна пізнати за формою *a priori* всі витвори людської інтелігенції, тобто цілу природу і всі її предмети.

Але пізнання природи полягає лише в тому, що походить з формуючої діяльності інтелігенції. Виповнення простору силами, які роблять опір, є для різних місць і різного часу різне, але сам простір з його визначенням завжди і скрізь той самий, так що кожне місце може заступати будь-яке інше. Так само й час є скрізь і завжди той самий, хоч як різне його заповнення. Також скрізь є та сама загальна структура дійсності; причини й дії є різнорідні, але саме причинове відношення скрізь те саме, одначе важне для кожного місця і будь-якого часу. Таке ж саме явище ми спостерігаємо в іншій основній схемі дійсності, в відношенні субстанції і акціденції, постійного й змінного.

Займаючись тією формальною стороною досвіду, звертаючи скрізь увагу на ідентичні в усіх досвідах конструюючі фактори, Кант приходить до двох видів факторів пізнання, які він називає формами наочності (*Anschauungsformen*) і формами мислення (*Denkformen*). Форм наочності є дві: простір й час.

Форми мислення, що він їх називає категоріями, поділяються за допомогою формальної логіки на 12 різних груп (категорій). Простір і час не є відбиток існуючої дійсності, також не є в собі дійсні порядки речей, а своєрідні функції синтези різнорідного змісту відчуття суб'єкта. Всі відчуття впорядковуються в пов'язану цілість часового процесу, так що одне до одного стоїть у відношенні одночасності, або визначеного часового відрізку. Всі відчуття зовнішнього чуття впорядковуються в єдиний зв'язок, який ми називаємо простірним світом. Так за допомогою функції локалізації та темпоралізації повстає наочний цілісний світ явищ. В тому самому розумінні функції мислення є формами впорядковування наочності і якраз їхнього порядку в часі. Загальне правило тут звучить: всі явища стоять в своєму існуванні *a priori* під правилом визначення їхнього відношення одного між одним в часі. Всі явища, так звучить дальше закон субстанціяльності, заключають в собі постійне, тривале, як сам предмет, і змінне, як лише його визначення. Подібно звучать і інші категорії.

Якщо ж ми додамо тепер до нашої схеми ще теорію цього нового раціоналізму, то можемо сказати наступне: На питання про природу принципів раціонального пізнання Кант відповідає, що вони існують, як діяльності, як синтетичні функції, які інтелігенція творить скрізь і завжди в ідентичний спосіб. Функції невроджені, вони витворюються скоріше в процесі життя, але вони через те не приходять до нас ззовні, бо враження є лише причинами і нагодами їхнього розвитку. Це відповідь, яку дав ще Ляйбніц свого часу емпірикові Локу: *nihil est in intellecta, quod non antea fuerit i sensu*, – так говорить емпіризм, але треба ще додати *nisi intellectus ipse*, все походить з досвіду, лише не здатність робити досвід. Тим самим вже дана відповідь на друге питання, що звучить: як можуть твердження, що не походять з досвіду, мати, предметову вагу? Трансцендентальна дедукція виводить їх з даної передумови: твердження, що виражають синтетичні функції нашого розуму й нашої змисловості, мають одночасно вагу законів природи, так як ми розуміємо під природою якраз сукупність явищ. Простір і час є одночасно необхідні форми природи; нічого не може бути предметом нашої наочности, що не було б в часі й просторі. Все, що чиста математика виводить з відношень простору й величини, служить так само і для всіх речей, поскільки вони мають просторовість й величину. Або те, що трансцендентальна логіка говорить про природу розуму, служить також для речей, оскільки вони взагалі існують для розуму. Якщо причиновий закон є законом чистого розуму, то він

є також одночасно законом природи. „Розум творить свої закони не з природи, а приписує їх їй“ – це так зв. „коперниканський поворот Канта“.

Якраз через те мислення можна пізнати об’єкти за їх формою *a priori* і, отже, можна формулювати своє пізнання в загальних і необхідних твердженнях. Аксіоми геометрії, закони причиновості необхідні і загально важні для всіх предметів нашого досвіду.

9. Критична оцінка теорії пізнання Канта

Розгляньмо спершу, чи справді Кантові вдалося усунути твердження, яке виразив Г'юм, як останню формулу емпіризму: пізнання фактів за допомогою чистого розуму не існує, і тому не існує також загальних й необхідних суджень про факти, а лише правдоподібно загально-важні судження. Чи дійсно Кант довів можливість справді необхідних й загальних тверджень в природознавстві?

Щодо аргументації *Пролеґомен до кожної майбутньої метафізики, яка зможе виступати як наука* про фактичне існування „дійсних й одночасно обґрунтованих, не потребуючих жодної дедукції чистих пізнань *a priori*" в чистій математиці і природознавстві, то Г'юм міг би з повним правом відхилити це, як *petitio principii*. Фактичність цих наук не може бути сумнівна, але при цьому треба обов'язково запитати – і це якраз було питання Г'юма, в якому розумінні відповідає їхнім твердженням об'єктивна важність? Г'юм стверджував, що математика, як така, взагалі не робить жодних претензій на предметову важність. Геометрія не говорить нічого про дійсність, але, як тільки її твердження вживаються до визначення дійсності (напр., астрономічних розрахунків), то вони втрачають свій аподиктичний характер і приймають гіпотетичний. Поскільки фізичний простір відповідає геометричному, постільки вимірювання віддалей й кутів правильні, місяць має цю віддаль, цю величину, цей рух і т. д. Лише тригонометричним твердженням належить аподиктична певність, але жодному твердженню астрономії. Загальність і необхідність чистої математики базуються якраз на тому, що вони оперують лише в межах світу понять. Астрономія або фізика, навпаки, хочуть бути пізнанням даного світу явищ, а тим самим мусять відмовитися від загальності й необхідності, тобто, в суворому розумінні, вони мають лише правдоподібну загальність, але не необхідність й загальність математичних тверджень.

Кант не повинен був змішувати суттєву різницю між математикою і фізикою. В своїй винайденій формулі синтетичні судження *a priori* під двозначною назвою „синтетичні" він схоплює разом чисто математичні й фізичні твердження. Через цілком

невиразну різницю між „аналітичними" й „синтетичними" судженнями Кант відсунув на бік виразну різницю між судженнями про відношення понять і судженнями про відношення предметів.

Твердження фізики вважалися б як рівнозначні з твердженнями чистої математики. Звичайно, також неконсеквентно. Бо при цьому залишається також завжди правильне розуміння: не яким чином можлива чиста математика, а яким чином можлива прикладна математика. Так, в аналітиці думка Канта виступає цілком ясно: прикладна математика можлива, бо „емпірична наочність можлива лише через призму (простору й часу) і те, що говорить про них геометрія, служить без заперечення також для емпіричної наочності і вигадки, що ніби предмети змислу не сміють бути згідно правила конструкції в просторі".

Ці думки Канта Г'юм міг би продовжувати в такий спосіб: пізнання *a priori* і, отже, загальні й необхідні пізнання про факти можливі через апріорні, синтетичні функції виведені не з досвіду. Додамо ще, як ми це без сумніву мусіли б зробити, що такого роду синтетичні функції існують, і що вони мають суттєве значення при створенні нашого світу явищ, відтак проти Кантової теорії висуваються серйозні питання.

Спершу постає питання, в який спосіб ми знаємо про синтетичні функції, *a priori* чи через досвід? Кант оминає це питання, одначе, всі його старання є марними без цієї відповіді. Якщо ми не маємо апріорного пізнання функцій і я не знаю, яке розуміння можна було б пов'язати з цим виразом, навіть залишаючись в межах кантових міркувань, якщо ми знаємо про них лише з досвіду (звичайно, через внутрішній антропологічний досвід), то тоді б основні твердження, в яких визначається форма цих функцій, мали б знову лише емпіричну важність. Твердження, що простір й час це форми наочності людської смисловості, а категорії – це форми мислення людського розуму, були б лише генералізаціями антропології, і аксіоматичні твердження, що висловлюють природу нашої просторової наочности, або функції суджень, як закон дійсності, залишаються твердженнями емпіричного походження і емпіричної важності.

Цілком очевидно, що могли б існувати люди або людиноподібні істоти з відхиленими формами інтелігенції, або, що інтелігенція й сама до певної міри змінна. Хоч яким це неправдоподібним здається, однак, цілком можливо, а тим самим є загублений доказ суворої загальності й необхідності тих основних тверджень. Вони дійсні за умови, що простір, час і категорії

знаходяться в цій визначеній формі причинової конструкції світу явищ.

В своїй *Новій критиці розуму* І. Ф. Фріс дав таку відповідь на питання, яке Кант обходить, пізнання елементів форми пізнання маємо лише через досвід. Можна було б зробити Фрісу закид, що він перекручує думки Канта: критична філософія займається не психологічним доказом антропологічних фактів, а трансцендентальним дослідженням можливості досвіду. А ці дослідження роблять не через спостереження, як дійсно роблять люди, а навпаки, тоді, коли розмірковують про те, що мусить бути визнаним в кожному пізнанні, як необхідна, невід'ємна його частина, яка виявляється в основних синтетичних твердженнях або, яка виражає природу просторової й часової наочності, а також природу форми мислення без передумови її важності; досвід є взагалі неможливий.

Але Г'юм міг би відповісти, що це є *petitio principii* і я заперечую аксіоматичний характер закону каузальності в кантівському розумінні, але одночасно вважаю досвід за можливий, досвід, який ми дійсно маємо в науках, якраз не як строго загальну й необхідну схему, а як правдоподібність загальноважних суджень. На це фізик дійсно не потребує іншої передумови, як правдоподібність загальноважності трансцендентальних основних тверджень. Він міг би спокійно додати не лише, що світ, для якого причиновий закон не мав би жодного значення, є мислимий, а також, що і в нашому світі в будь-який момент може прийти таке явище, що не матиме нічого спільного з законом каузальності. Так само з аксіоматичними твердженнями про природу простору: ми передбачаємо, що фізичний простір цілковито відповідає геометричному, однак, цілком мислимо, що він має якісь внутрішні неоднорідності, тобто що він не відповідає геометричному простору.

Якщо б хто-небудь навпаки хотів сказати, що власне Кант показав, що фізичний простір якраз відрізняється від геометричного, що він є чиста суб'єктивна просторова наочність, в якій виявляється вся природа, то на це можна було б відповісти так. Звичайно, Кант передбачає, що простір, час і категорії є чисто суб'єктивні фактори пізнання і, як такі, мають загальність і необхідність для всього, що може стати предметом суб'єкта. Але яким правом? Кант сам конструює все пізнання з двох факторів: з природи суб'єкта і афекцій (збуджена подразненнями змислова діяльність). Як він хоче їх відокремити? Сам продукт є даний – світ явищ. Як Кант хоче з самого продукту визначити фактори?

Сам він виставляє твердження, що „особливі закони природи" ніяк не могли б бути виведеними з чистого розуму, для цього потрібний досвід. Але, якщо для закону гравітації мусить прийти досвід, то чому також і не для закону каузальності? Якщо для кожної певної локалізації, напр., географічної, чи астрономічної, потрібний досвід, то чому не для творення самого уявлення простору?

Так Г'юм міг би захищати свою теорію. Він міг би також додати, що якщо хто-небудь знаходить подібні тлумачення про мислимість і можливість за зайві для світу, в якому ми живемо лише один раз, наша просторова наочність і наші закони мислення є придатні форми розуміння. Також тут Г'юм не мав би нічого проти. Але при цьому треба було б вказати, що й „рятування наук" від скептицизму, здається, щонайменше також зайвим. Для всіх наших теоретичних і практичних цілей розуміння каузального закону, як найпевнішої правдоподібності на основі всього дотеперішнього досвіду, є так само достатнє, як апріорний закон мислення Канта. Також рятування наук Канта дуже ілюзійне. Кант сам признає, що пізнання кожного особливого відношення поміж причиною і ефектом можливе лише через досвід.

Тут Кант, так само, як і Г'юм, не поділяє погляду старого раціоналізму, який вважає за можливе ведення певного ефекту з поняття причини в „аналітичному" судженні лише через чисте мислення. Отже, кожне поодиноке каузальне відношення, кожен закон природи нашої механіки й фізики є також, за Кантом, емпіричний закон і не має, як такий, математичної загальності і необхідності. Лише сам причиновий закон, а саме формула: „alles, was geschieht, setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt"* мусить бути часто *a priori*, а отже загальною й необхідною. Але цим ми виграли б дуже мало. Все, що ми б знали, було б, що кожне явище настає регулярно за якимось іншим, але за яким? Довідатись про це ми мусили б спочатку через досвід. А тут завжди залишається відкрита можливість для виправлення нашого знання через наступний досвід. Також, коли б Кантові справді вдалось довести сувору загальноважність каузального закону, то фізика нічого б з того не виграла; всі її закони залишаються емпіричними законами лише правдоподібної загальноважності.

Нарешті треба зазначити, що вся кантівська аргументація ламається посередині надвоє. Кант мусів сказати і він це спочатку

---

* „усе, що стається має передумову, яка відповідає певному правилу".

сказав: дані є лише поодиночні відчуття з квалітативними означеннями; все пов'язання, все впорядкування, зводиться навпаки до синтетичних функцій суб'єкта через форми наочності й категорії, що є лише, як функції пов'язання й впорядкування. Відтак кожному елементу визначається його місце в зв'язку з цілістю природи. Однак, Кант згодом відступив від цієї консеквенції своєї передумови. Згодом він признає, що часовий порядок одного явища за другим походить з досвіду, що для пізнання особливих законів природи мусить бути доданий досвід.[21]

Чи може і чи мусить взагалі досвід співдіяти при часовій впорядкованості, де є межа? Якщо розум потребує для творення хімічних формул, фізичних законів досвіду, то чому це не служить однаково також і для законів каузальності, або субстанційності? Через те, що вони є загальні й необхідні? Але якраз це стоїть під знаком питання.

Абсолютне відрізнення „емпіричних" і „апріорних" елементів є цілком недосяжне. Також каузальний закон є „емпіричний" закон, не в тому розумінні, що він був би накинений розумові з-зовні, але в розумінні, яке передбачає спостереження і робить це так само добре, як будь-який інший закон хімії, або біології. Основа нашої віри в загальну природню закономірність є в основі така сама, як основа віри, що кожен чоловік має батька й матір: не „апріорна необхідність", а досвід є її опертя. Тисячолітнє повторення досвіду наука формулює в аксіоматичних твердженнях, що виражають загальну природню закономірність.

Тут треба зазначити, що Кант виходить з того біологічного розуміння, що було в його часі, а саме природа живих істот незмінна. Тому також форми наочності й мислення є для нього втілення константної організації інтелігенції.

Сьогоднішня антропологія відкидає такий погляд. Нічого абсолютно постійного в органічному світі не існує; у ньому все розвивається, все змінюється. Тілесна організація, нервова система витворилася через довгий ряд перетворень. Те саме служить також для інтелектуальної організації. Простір, час,

---

[21] "Auf mehrer Gesetze aber, als die, auf denen eine Natur überhaupt als Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen im Raum und Zeit, beruht, reicht das reine Verstandesvermögen nicht zu, durch bloße Kategorien den Erscheinungen *a priori* Gesetze vorzuschreiben. Besondere Gesetze, weil sie empirisch bestimmte. Erscheinungen betreffend, können davon nicht vollständig abgeleitet werden. Es muß Erfahrung dazu kommen".

каузальність не є первісний залізний склад людської інтелігенції, а навпаки, вони розвинулись в процесі їх довгого життя; вони розвинулися тут так само, як і в кожному індивідуумі, зокрема, в процесі його постійного досвіду. Витворення каузальної функції людського розуму прийшло через розвиток здатності розкладати комплексні факти на їх компоненти. Ця здатність, як найтісніше пов'язана з своєрідністю людського мислення з поняттєвим мисленням. Суть поняттєвого мислення міститься в розкладанні комплексів наочності; воно полягає у внутрішній організації наглядності. Аналіз і синтез є дві сторони цього процесу. Окремі сторони наочності складаються або пов'язуються в понятті і потім приводяться знову у відношення один до одного. З погляду теорії розвитку взагалі не може бути мови про абсолютну апріорність певних функцій. Простір та час є категорії витворені так само в процесі розвитку, як і очі, вуха, розум.

Наш висновок полягає у тому, що Кант не досягнув своєї першої цілі, а саме йому не вдалося довести можливість пізнання фактів з „чистого розуму" і тим можливість загально-необхідних суджень про факти. В цьому пункті за емпіризмом Г'юма залишається правота.

З другого боку, Кантова теорія пізнання має цілий ряд дуже цінних і незмінних елементів, які ми тут ще коротко розглянемо.

Перш за все треба відзначити важливу істину, що пізнання це не якийсь збір, чи купа „вражень", а результат спонтанної діяльності самого суб'єкта. Емпіризм має тут нахил до помилки: душа є первісно листок білого паперу, на якому різні речі наносять за допомогою смислу свої значки. Цей погляд походить від сенсуалістичного матеріалізму старого світу, який вважав, що пізнання твориться так: від зовнішньої поверхні речей відриваються маленькі, гарні, мов плівка тілесні образки, чи картинки, які потім проникають дальше в душу через органи сприйняття. Такий погляд проходить через сенсуалістичні й емпіричні теорії аж до сучасності. Також Г'юм не позбавлений від цього.

Теорія Канта дуже ясно показує цілковиту недоступність такого тлумачення, що робить суб'єкт лише пасивною посудиною для вбирання вражінь. В нашому пізнанні не існує цілком нічого, що так би проникало з-зовні в душу. Вже само відчуття, світло, тон, смак втискаються в душу не з-зовні, а витворюються нею самою при зустрічі з оточенням, як щось, що є лише в ній, як її власний витвір. Це Кант вважає за загально-визнане. А далі додає, що також загальні норми змисловонаглядного світу,

простір і час, є витворені суб'єктом спонтанні порядки, ані в якому разі не відбиток в собі існуючого порожнього простору, або порожнього часу. Їх дійсність полягає тільки в живучій функції суб'єкта, схоплення різнорідності елементів відчуття в єдність наочності.

Ми не є в стані думати, що існуюча дійсність, до якої суб'єкт знаходиться в первісному відношенні, якось дає приводи до цього виду її уявлення; ми хотіли б приписати їй „інтелігібельний" порядок, який якось кореспондує наші форми наочності. Але ці форми наочності не є самі імпресіями, а витворами суб'єкта. А тим самим відомо, що також самі предмети зовнішнього світу є твореннями суб'єкта: тіло й його рух є явища.

Ще виразніше служить це саме при поняттях. Поняття не є сумою вражінь; екзистенція поняття полягає лише в живучій функції розуміння різнорідності наочності. Звичайно, без наочності не могло б бути понять, а їх значення полягає якраз в тому, що ми за їх допомогою розуміємо й опановуємо існуючу наочність.

Отже, ми можемо сказати, що все пізнання є діяльність суб'єкта *a priori*. Звичайно, *a priori* не в розумінні, що воно було б абсолютно замкнутим внутрішнім процесом, як і всяка діяльність, так і діяльність інтелігенції обумовлена через природу речей, на які вона направлена. Відчуття – це діяльність суб'єкта, що спричинюється через оточення; подразнення визначає також якісь відчуття; відчуття стає знову подразненням, що спричинюється до витворення суб'єктом наочності, наочність знову подразненням, що спричинюється до витворення понятєвої системи.

Можна також сказати, що все пізнання є *a posteriori*; це характерно також як для вищих категорій, так і для примітивного відчуття. Цього хотів в основі й Кант. Справжнього пізнавання не існує, якщо нема обох – апріорного і апостеріорного елементів. Лише та проблема, проблема певних тверджень, „синтетичних основних тверджень чистого розуму", загальність і необхідність рятувати одночасно з предметовою важністю, примусила його дотримуватись того погляду, що до певних елементів приходить чиста й абсолютна апріорність.

Також треба зазначити ще один важливий пункт теорії Канта. Разом з Кантом і всіма раціоналістами мусимо ствердити, що наукове пізнання приходить не зі смислу, а з розуму; не через сприймання, а через поняттєве мислення. Лише поверховий погляд може твердити, що наукове пізнання походить зі

сприймання. Не смисл зробив Коперника засновником модерної астрономії, а Ґалілея – основоположником модерного природознавства, а розум. Наука репрезентує себе скрізь, як творіння смислового сприймання та емансипованого розмислення. Закони національної економії вийшли не від збірки сприймань, а їх знайшло дедуктивне мислення.

Нарешті, наведемо у висновку ще раз думки Канта, що творили головний пункт його філософії: пізнання є функція суб'єкта, але неєдина і ненайважливіша. Вона дана нам для практичної орієнтації в світі і для цього вона достатня, але вона не є дана і недостатня для абсолютного проникнення в дійсність, для розв'язання одночасно світу в думках. Тут Кант погоджується з Г'юмом, що абсолютне пізнання світу неможливе. Це була помилка старого раціоналізму й догматизму. І тому він був одночасно інтелектуалістичний: він вкладає в пізнання гідність людини і кінцеву мету життя. Кант виступає проти цього інтелектуалізму, який робить нахил до спекулятивної зарозумілості, яку плекала шкільна теологія й шкільна філософія. Він критично показав, що не може бути спекулятивного пізнання в сфері понадсмислового. Існує абсолютний і понадсмисловий світ, *mundus inteligibilis*, по ту сторону *mundus sensibilis*; його дійсність є безсумнівна, і ми можемо і мусимо робити про нього різні припущення, які будуть скеровуватись в тому напрямку, в якому йшли Платон й Ляйбніц. Але створити справді наукове пізнання про це – просто неможливо. Критичне розміркування показує нам, що саме мислення не в стані витворювати без даної наочності дійсне пізнання, що наукове пізнання обмежене сферою можливого досвіду.

Через це безсилля спекулятивного розуму практичний розум виграє в значенні. Він переймає введення в область світогляду, виходячи з питання практичного призначення людини, призначення його інтелігенції. Філософія, що орієнтується на практичному, на етичному, показує нам, що гідність і призначення людини полягають нарешті не в знанні, а в області її волі. Тут міститься також найглибше коріння нашої істоти, в совісті, в свідомості закону етики. В той час, коли ми безпосередньо певні, що наше людське буття зв'язане з цією найглибшою стороною нашої істоти в самій дійсності, що воно приналежне не в тій природі, яка з'являється смислам і розумові, а самій абсолютній дійсності, повстає віра в абсолютну доцільну впорядкованість речей в етичний світовий порядок, від якого порядок природи є лише зовнішній відблиск. В релігії дух кладе те, що йому самому є

найвище й найкраще; як джерело найглибшої основи дійсності, він схоплює дійсність, як явище царства доцільності, як творіння і сферу діяльності Бога. Помиляються ті, що прагнуть цим самим доказати віру й накинути її розумові, як це пробувала догматична шкільна метафізика. І ці помилки викликали завжди, як реакцію наукового мислення, негативний догматизм матеріалістичного атеїзму. Критична філософія показує однакову неможливість позитивного й негативного догматизму. Якраз цим вона обґрунтовує можливість віри, віри, що закладена в дусі без теоретичних доказів, як вольова, діюча та створююча вартості чуттєва істота: я не міг би жити й діяти в світі, який був би не що інше, як величезна безсенсовна й бездушевна машина, тому я не можу вірити, що світ є такий, а вірю, що він є проявом Всемудрого й Вседоброго, також, коли мої очі не можуть його бачити, а мій розум, не може його збагнути.

10. Можливість метафізики

Якщо духові раціоналізму відповідало, що Кант розкрив значення апріорного фактора для досвідного пізнання, то, з другого боку, у дусі емпіризму було, що він обмежив це значення на обсяг досвіду і тим самим оголосив апріорну метафізику за неможливу. Цього погляду мусимо і ми дотримуватися. Ми розуміємо при цьому метафізику, як реальну науку, якраз, як ту, метою якої є зрозуміння незалежної від нас дійсности з її основним трансцендентним елементом, поскільки він лежить по ту сторону безпосереднього досвіду. Така метафізика, очевидно, не може бути апріорною ні в першому, ні в другому розумінні цього поняття. В першому випадку вона мусила б складатися з понять і тверджень, які хоч і були б логічно необхідними, але могли б претендувати на значення лише для предметів, що існують тільки в свідомості, а в такому випадку вона не була б реальною наукою. В другому випадку вона не містила б в собі дійсних, змістовних, означених пізнань, а лише умови для таких пізнань, до певної міри порожні форми, які спершу потребували б заповнення; тоді вона не була б наукою взагалі.

Але тут мусить бути зміна понять. Науку, яка досліджує апріорний зміст окремих наук, можна також назвати метафізикою. В цьому значенні Кант вважає назву „метафізики". Але тоді метафізика являється частиною теорії пізнання, її предмет не є існуюче, не реальність за її найглибшою суттю, а людське пізнання і спеціально йому приналежні апріорні фактори. В цьому розумінні Кант вважає метафізику за можливу і він навіть вважав метою свого життя створення такої метафізики (або трансцендентальної філософії).

Неможливою він вважає метафізику, як реальну науку, як ілюзійне теоретичне пізнавання трансцендентного. Але, щоб правильно оцінити цю трансцендентну метафізику, треба зазначити, що вона стосується лише певного означеного методу розбудовування метафізики, а саме апріорного. І справді, цей метод не може врятуватися без кантівської критики. Інакше стоїть справа зі спробами обґрунтувати трансцендентну метафізику на шляху емпіризму.

Розгляд реальних наук може показати нам, що вони вже проникають в гіпотетичний спосіб через безпосередньо сприймане, отже, через досвід у суворому розумінні, тим, що вони приймають реальності, які самі не сприймаються, як існуючі, шукаючи визначення їх складу й будови.

Так само добре можна мислити науку, яка розбудовується на окремих реальних науках, і яка шукає спроби проникнути через всеохоплююче оброблення їх найзагальніших результатів ще трохи далі в пізнанні дійсності. Вона б принципово не вживала ніяких інших методів, як емпіричних, що зберігаються в реальних науках. Але вона опрацьовувала б насамперед ті проблеми, що не можуть знайти своє розв'язання в межах окремих наук, і її гіпотетичні припущення про реальний світ були б більш всеохоплюючі і одночасно сміливіші, як гіпотеза окремих наук. Така емпірична метафізика може бути цілком можлива, також згідно з критикою Канта.

Вона мусить бути, як коронуючий висновок реальних наук, з її завданням – оброблення проблем та меж між природничими й духовними науками, одночасно реалізуючи загальні результати обох цих груп до одного, в собі гармонійного схоплення дійсності в її тотальності. Вона повинна шукати пізнання гіпотетичної суті, основи й пов'язаності дійсности в її цілості. Природньо, що від метафізики чекають також тлумачення вартості й сенсу дійсності.

Бібліографія

Aristoteles, *Ethica Nic.*, v. A.
Aristoteles, *Metaphysik*, v. A.

Brandis, Ch., *Handbuch zur Geschichte der griechisch-römischen Philosophie*, Berlin 1866.
Dessoir, Max, *Lehrbuch der Philosophie*, Berlin 1925.
Diogenes Laertius, v. A.

Eisler, R., *Philosophisches Lexikon*, Berlin 1917.
Eckermanns Gespräche mit Goethe, v. A.
Eucken, R., *Einführung in die Philosophie des Geisteslebens*, Berlin 1908.
Ibid, *Über die Methode und die Grundlagen der Aristotelischen Ethik*, Leipzig 1917.

Hessen, J., *Neue philosophische Strömungen der Gegenwart*, Berlin 1920.

Messer, P., *Geschichte der Philosophie*, Leipzig 1917.

Paulsen, F., *Einleitung in die Philosophie*, Berlin 1892. Редактор послуговується 40-им перевиданням з 1924 р.
Parmenidas, v. A.
Plato, *Dialoge*, v. A.
Plato, *Republik*, v. A.

Ranke, L. von, *Zur Kritik neuerer Geschichtsschreiber*, Leipzig 1898.
Richter, R., *Einführung in die Philosophie*, Leipzig/Berlin 1920.
Rümelin, G., *Reden und Aufsätze*, Leipzig 1870.

Sextus Empirus, *Adv. Math.*, v. A.

Thornmeyer, P., *Philosophisches Wörterbuch*, Wien 1922.

Xenophontes, *Memor.*, v. A.

Додаток

Микола Шафовал,
Іван Мірчук як філософ

Іван Мірчук – це філософ *par excellence*. Таке твердження часто зустрічається у фаховій літературі та не підлягає сумніву. Воно є найкращим окресленням життєвого змісту та характеристикою людини, що усе своє життя працювала для того, щоб перебрати й успішно виконувати *„роль посередника між німецькою наукою та слов'янським, і особливо українським, духовним світом*".[1]

Іван Мірчук – це філософ неокантіянець, котрий усе своє життя йшов у ногу з європейським інтелектуальним процесом, висвітлюючи у своїх філософських працях український світогляд і духовість, у яких він знаходив синтез Сходу та Заходу. Коли він писав, що „упродовж цілої історії українського народу, починаючи з перших його виступів в історичному калейдоскопі Європи (...) бачимо надзвичайно ясну, я б навіть сказав, яскраву західню орієнтацію, яка, попри геополітичне положення України на окраїнах європейського світу, ніколи, навіть у часи набільшої руїни, не втрачала живого органічного зв'язку з культурними центрами Заходу, а виринаючі там ідеї негайно переносила у східні простори".[2] Тоді Іван Мірчук висловлював не лише погляди філософа культури, але й формулював своє життєве credo, цей органічний зв'язок з європейськими культурними центрами та процесами, який він зберігав, будучи українцем загальноєвропейського формату.

* * *

Іван Мірчук народився 18-го червня 1891 р. у Стрию (Західна Україна) в родині лейтенанта запасу австрійського війська Івана та його дружини Ванди з дому Ульмен-Затуської. У рідному місті здобув початкову освіту та закінчив Першу класичну

---

[1] Так висловився сам І. Мірчук у листі-подяці президентові Баварської Академії Наук від 6-го липня 1949 р. з нагоди обрання його членом-кореспондентом Філософсько-історичної секції.

[2] Пор. Мірчук, Іван, *Напрямки української* культури, під редакцією і з передмовою Миколи Шафовала, Мюнхен, 2003, с. 17.

гімназію, де 13-го червня 1909 р. склав іспит зрілости та отримав матуру з відзначенням.

У 1909—1914 рр. був студентом філософії Віденського університету, де згодом, 10-го січня 1915 р., захистив дисертацію на тему „Теорія простору у Канта та неевклідова геометрія".[3] У ті часи його професорами були відомі філософи проф. д-р Фрідріх Йодл (Friedrich Jodl) та проф. д-р Адольф Штер (Adolf Stöhr). У своїй автобіографії німецькою мовою від 1915 р., що зберігається в Архіві Віденського університету, І. Мірчук пише, що він, зокрема, займався чистою (стислою) філософією, але водночас вивчав також математику та фізику у проф. д-ра Райнінґера (Reininger) та доц. д-ра Зіґеля (Siegel), котрий ще під час Першої світової війни перейшов на кафедру фізики в Чернівецькому університеті.

12-го вересня 1916 р., коли І. Мірчук у чині лейтенанта запасу одужував після важкого поранення у м. Ноймаркт (Стирія), він звертається до Деканату Філософського факультету Віденського університету, куди подає до захисту працю „Поверхні постійного кривлення і неевклідова геометрія",[4] маючи намір здобути звання гімназійного учителя філософії. Ця праця, на жаль, не збереглася, а відтак не збереглися й докази про здобуття згаданої кваліфікації.

22-го вересня 1921 р. І. Мірчук габілітувався на доцента філософії в Українському (Вільному) Університеті, який тоді ще діяв у Відні, на основі праці „Метагеометрія і ґносеологія". 4-го лютого 1925 р., його призначено надзвичайним, а 12-го листопада 1930 р. – звичайним професором філософії того ж Університету, де він згодом займав посади секретаря Ректорату (1922/24), Декана Філософічного факультету (1945/47), Проректора (1948/51, 1955/59) та Ректора (1947/48, 1950/55, 1959/61).

Іван Мірчук був учасником фактично усіх академічних ініціатив, якими так рясно позначене життя української еміґрації у Чехословаччині та Німеччині між Першою і Другою світовими війнами. Тому не дивно, що від самого початку ми бачимо його серед викладачів Української Студії Пластичного Мистецтва, де він очолював кафедру естетики від 1923 р. Цю Студію, яку ще слушно називали Українською Академією Мистецтв, заснувало у

---

[3] „Kants Theorie des Raums und die nichteuklidische Geometrie". Протокол докторських іспитів, рецензії та оригінальний примірник (рукописної) дисертації автор цієї розвідки знайшов у Архіві Віденського Університету 2002 р.

[4] Див. нім. „Die Flächen konstanter Krümmung und die nichteuklidische Geometrie".

Празі 1923 р. Українське Товариство Пластичного Мистецтва на чолі з проф. д-ром Дмитром Антоновичем, який і став директором Студії, організованої на зразок високих мистецьких шкіл тогочасної Європи.

У 1926—1930 рр. І. Мірчук був науковим співробітником, а у 1930—1945 рр. – директором Українського Наукового Інституту у Берліні, який перетворився під його проводом на важливий центр україністики та українських студій в німецькомовному світі. Слід наголосити, що метою Інституту була *„науково-дослідна праця з обсягу українознавства й ознайомлення німецьких і взагалі чужоземних наукових кіл з розвитком і досягненнями українських наукових сил в оточенні німецької мови і культури"*.[5] Водночас І. Мірчук очолював також інститутську кафедру духовних і релігійних течій в Україні.

1923 р. І. Мірчука обрано членом Українського Історико-Філологічного Товариства у Празі, а у 1928 р. – членом Товариства ім. Канта у Берліні. З 1938 р. І. Мірчук є дійсним членом Наукового Товариства ім. Шевченка у Львові, а після його відновлення на еміґрації стає директором його Історико-Філософічної Секції. З 1946 р. і до своєї смерти І. Мірчук очолював Церковно-Археографічну Комісію Апостольського Візитатора для українців у Західній Європі, яка науково опрацювала питання т. зв. Теорії Третього Риму. У 1949 р. його обрано членом-кореспондентом Філософсько-історичної секції Баварської Академії Наук.

Уся праця І. Мірчука, чи були це практичні заходи щодо організації українського наукового життя на еміґрації, чи роздуми глибокодумного мислителя, знаходилася під впливом турботи за долю свого народу і за визволення України зі стану національного та культурного поневолення.

Будучи постійно активним у науково-педагогічній та видавничій діяльності, І. Мірчук написав упродовж першого десятиліття своєї наукової діяльности понад сорок більших і менших праць, розвідок та рецензій на філософські теми, опублікувавши їх українською, чеською, польською, німецькою, англійською та японською мовами.

Цей заслужений організатор українського наукового й культурного життя у Німеччині та його представник серед

---

[5] Див. Український Академічний Комітет для міжнародної інтелєктуальної співпраці при Лізі Націй, *Другий Український Науковий З'їзд у Празі*, Прага, 1934. С. 28.

німецькомовного світу помер 2-го травня 1961 р. у Мюнхені, де й похований на кладовищі Гайдгаузен.

* * *

Іванові Мірчуку судилося жити і творити в часи доби модернізму.

Та чи є модернізм епохою?

Саме поняття „доби" зародилося в загальній історії чи історії мислення зі своєрідної „гуманістичної профанації" – відкинення сприймання історії світу і тим самим історії мислення в якості історії спасіння. Поняття „доба" набуло для нас значення щойно тоді, коли воно позбавилося негативістичного присмаку, пов'язаного з поняттям „перелому" чи, точніше, „злому".

Розгляд чи сама згадка поняття модернізму не можуть сьогодні позбавитися певного присмаку хроноцентризму, адже модернізм знаходить своє окреслення і свою суть у протилежності до іншої культурної доби, яка важається немодерною. Це виглядає суперечливим, бо модернізм знаходить своє історичне місце саме при кінці попередньої доби і не вважає себе її завершенням.

Модернізм є метаепохою у філософському розумінні, бо він випрацював потрібні поняття та теорії власної праісторії і тим самим поєднався з кожною попередньою добою, так само як ця попередня доба поєднується з ним самим. Тому, нам залишається окреслити модернізм спершу як поняття свідомості сучасности, яке характеризується самим ходом історії. Таким чином, модернізм ставить питання про постійне окреслення свого часу і своїх здобутків, створюючи тим самим передумови для інтелектуального новоутворення під назвою „класичний модернізм".

Ця доба не ставила і не ставить питання про саму епоху, в якій ми живемо, а запитує насамперед, чому модерна епоха вимагає цього постійного окреслення своєї сучасності?

Філософська дискусія, на якій інтелектуально зріс і на яку опирався Іван Мірчук, проходила в дусі прощання з класичними формами мислення, але без прийняття нових, найбільшим здобутком яких усе ще залишається втрата своєрідної манії вважати кожне явище таким, що є втраченим. Адже ж філософський рух міжвоєнного періоду прощався з метафізикою,

з людиною як такою, з суб'єктом, об'єктом, з опозицією об'єкта до суб'єкта, з свідомістю, свідомістю філософії, давньоєвропейським мисленням, значенням ідентичності, універсалізмом, правдою, красою, вищим і т. ін.

Ця доба була інтелектуально чужою для філософа Івана Мірчука, хоча він уповні сповідував настанову постмодернізму, згідно якої філософування є роздумуванням з позиції „когось" про становище „іншого".

Філософські зацікавлення Івана Мірчука зароджувалися ще у його дитячі роки. Тим самим вони без сумніву були хроноцентричними. В одному із споминів про І. Мірчука згадується, що він говорив як *„бачив чи не найкраще в нашому народові, вроджену ‚калокагатію', що про неї так часто говорили і Сократ і Платон"*.[6]

Раннє зайняття філософією, зокрема орієнтація на І. Канта, визначають ідейний і методичний шлях ученого, який був у своїй діяльності також організатором українського наукового життя в умовах еміґрації та представником бездержавного народу в потужніших інтелектуальних і політичних центрах того часу.

Роль, яку відіграв І. Мірчук, не можна уповні збагнути, якщо не оцінювати філософію Канта, яка є для майже усіх філософських напрямків сучасности спільним пунктом європейської філософської традиції. Вона є основою методичної раціональності, пануючого елемента в культурному самоосмисленні модерної цивілізації, та у розумінні науки.

* * *

Мислення Канта можна звести до наступної системи: Він ставить питання про метафізику, виходячи з розуміння потреби філософії як „природної настанови" до метафізики. Перехід від філософії як природної настанови до філософії як науки – це диференціяція між філософією, що засновує науку, та філософією, що є серцем метафізичного мислення. Перша – це основна структура загальних теорій про об'єкти, які можна перевірити емпірично, а друга – це елементарні основи

---

[6] Див. Стецюк, Василь, „Проф. Іван Мірчук", *Збірник на пошану Івана Мірчука*, Мюнхен, 1974, с. 257.

універсальних форм дій людей, наділених в дійсності індивідуальною свободою.

У рамках своєї філософії Кант ставить чотири основні запитання:

1) що я можу знати;

2) як я повинен діяти;

3) на що я можу надіятися та

4) що таке людина.

Ці питання знаходяться у безпосередньому відношенні до усієї структри Кантівської філософії, але її не вичерпують.

Іммануїл Кант є батьком модерного типу індивідуального громадянина. Свої формулювання етики він виводить не з певного конкретного змісту, а з апріорної форми і способу дії. Кант прагне довести, що існує „чистий" практичний розум. Будучи автономною, воля (чи „практичний розум") стає етичним законом. Обмеження дії визначене лише етичною поведінкою. Саме етичний закон регулює поняття свободи, яка має бути відповідальною і відкриває людині „інтеліґібельний" світ. Основний етичний закон звучить наступним чином: *„Дій так, щоб керівний принцип твоєї волі міг одночасно служити всезагальним законом"*.[7] Згідно з цим принципом вчинок називається обов'язком, а його корінням є особистість, тобто свобода і незалежність від механізмів природи. З цим пов'язане Кантівське поняття релігії – *„усвідомлення наших обов'язків як Божі заповіди"*.

* * *

Отож природним є те, що перша більша філософська студія Івана Мірчука, яка дійшла до нас – це „Етика та політика" (1923). У ній загально людська проблематика відношення між етикою та політикою представлена у світлі болю за програні

[7] Див. нім.: "Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne."

визвольні змагання 1917—1921 рр., активним учасником яких був сам Іван Мірчук. Того ж самого року виходить друком його стаття „Основи грецької етики", у якій І. Мірчук накреслює ті моральні принципи, на які спирається філософський світогляд стародавніх греків і тим самим світогляд Окциденту як системи вартостей. Відтак, він окреслює ту роль, яку відіграла наука філософії в Греції з особливим наголошенням принципів етики в практичному житті людини, незабуваючи водночас про принципи національного світогляду спільноти. У цьому питанні філософ стоїть під безпосереднім впливом положення народу, який програв війну, але не втратив ані надії на остаточну перемогу, ані переконання в етичній слушності своїх змагань.

1925 р. світ побачила праця „Метагеометрія та її значення для теорії простору у Канта: Критично-історична студія", яка за своєю тематикою не має аналогій в українській філософській літературі. У ній філософ повертається до теми своєї докторської дисертації та, мабуть, і до теми своєї учительської тези, про яку ми й досі не маємо документальних доказів. Питання простору як феномену мислення у Канта зображене І. Мірчуком в історичній перспективі та завершується його пошуками за неевклідовою інтерпретацією дійсності, а значить її чотиривимірним сприйняттям, що „на звичайне око" виглядає неможливим.

Рік пізніше виходить перша праця, в якій І. Мірчук виявляє себе філософом культури. „Григорій Савич Сковорода: Замітки до історії української культури" є одним з найповажніших внесків до україномовної сковородіяни. Жоден дослідник Г. Сковороди не може оминути нові Мірчукові перспективи, включаючи запроваджений ним психологічний вимір аналізу одного зі снів Г. Сковороди. Новаторство цього підходу не втратило своєї актуальності також і сьогодні.

1925 р. друкується коротка праця „Філософські основи світогляду Масарика". Це студія, де автор, пишучи про чехословацького президента та визначного гуманіста XX ст., думає про свій нарід і ставить питання про власну провідну верству та її завдання супроти народу, з якого вона вийшла.

Саме в часи найбільшого розквіту діяльності Української Студії Пластичного Мистецтва у Празі, у 1925—1926 рр., коли число її студентів сягало 67, І. Мірчук приступив до написання курсу „Загальної естетики", в основу якого лягли лекції, які автор читав у цій Студії. Переглядаючи цей текст, ми помічаємо надію, що у недалекому майбутньому вийдуть нові підручники з естетики українською мовою. Однак, і досі в Україні немає

повного курсу естетики українською мовою, який б не перебував у полоні т. зв. марксисько-ленінських естетичних критеріїв, навіть, якщо їх прямо не згадують. Тим самим ця студія не втратила своєї актуальності, бо на важкому шляху до побудови громадянського суспільства українцям потрібно насампред досягнути плюралізації своїх поглядів, включно з естетичними. Монізм недавнього минулого як вияв тоталітаризму з його намаганнями тотально опанувати людиною в усіх її проявах, залишив за собою багато негативних наслідків, з якими можна і потрібно боротися поширенням вільних думок і поглядів.

„Петро Лодій та його переклад *Elementa Philosophiae* Баумайстера" – це дослідження з історії філософії в Україні. Вона написана 1927 р. на початку плідної діяльности Українського Наукового Інституту у Берліні. Тут філософ, який роками працював у галузі стислої філософії, переходить з такого абстрактного виміру на поле вивчення призабутого минулого.

Наступна філософська студія І. Мірчука, написана українською мовою, побачила світ щойно три роки по тому, у 1930 р. Це коротка праця „Філософ Масарик", яка є своєрідним доповненням до праці за 1925 р. Однак, того ж 1930 р. появляється переклад на українську мову Пролеґоменів до кожної майбутньої метафізики, яка могтиме виступати як наука Іммануїла Канта.[8] Дмитро Чижевський назвав цей переклад *„окремою подією в українській філософській літературі"*.[9] І треба відзначити, що до 2004 р. він і залишався єдиним, хоча й фактично недоступним. Велике значення має також і те, що праця, яка проходила під проводом та за ініціативою Івана Мірчука, чи не вперше розв'язала складну проблему творення україномовної кантівської термінології. Це була перша і наскрізь вдала спроба перекладу Канта на українську мову. Анатолій Лой, голова Кантівського Товариства в Україні, твердить, що *„коли проф. Мірчук свого часу вважав за потрібне започаткувати українські переклади Канта саме із 'Пролеґоменів', то це був виважений і мудрий крок педагога і науковця"*.[10] Сам І. Мірчук

---

[8] Кант, Іммануїл, *Пролєґомена до кожної майбутньої метафізики, яка могтиме виступати як наука*. З історичним вступом та словником. Під ред. проф. д-ра Івана Мірчука, Львів: видання „Неділі" за сприянням Українського (Вільного) Університету в Празі та Українського Наукового Інституту в Берліні, 1930. – 2-ге видання (перше двомовне) під ред. Миколи Шафовала, Мюнхен, 2004.

[9] Пор. прим. 2: *Український Науковий З'їзд у Празі*. С. 59.

[10] Див.: *Пролеґомена*. – 2-ге видання. С. 31-32.

писав у „Історичному вступі" до першого видання таке: *„Найбільше праці коштувала та найбільше перешкод на дорозі до здійснення пляну українського перекладу створила українська філософська термінологія, якої дотепер – це можна сміло сказати – майже не було (...) і саме український переклад 'Пролеґоменів' має виповнити по части цю прірву в нашій науковій літературі, має дати, я не кажу, повну філософську термінологію, але щонайменше конкретну підставу до дискусії над нею. І з цією власне метою вибрано з нової філософії як автора, що мав зайняти перше місце серед українських перекладів, нелегкого Канта тому, що тут маємо справу з такою повнотою, а при тім точністю та строгістю понять, виразів, потрібних для висловлювання філософських думок, як ні в одного другого філософа*".[11]

1931 р. у розвідці „Месіанізм Вячеслава Липинського" І. Мірчук висловлює придушений біль дослідника, коли шукає за коріннями і можливими напрямками месіанізму провідного ідеолога української консервативно-гетьманської думки. Тут неначе чути голос італійського мислителя Н. Макіавеллі, який розпачливо шукає за тим, хто об'єднає і визволить рідний нарід.
І. Мірчук й надалі продовжує шукати ідейну зброю для свого народу і у 1934 р. знову підносить історичну тему – „Хрістіян Вольф та його школа в Україні". Це праця, в якій автор через представлення однієї конкретної теми проводить паралелі між українськими та російськими культурними і науковими дійсностями.

У 1937 р. І. Мірчук повертається у своїх дослідах до Канта, від якого його віддалює не брак зацікавлення, а власна діяльність і вимоги часу. „Чи можливі синтетичні судження a priori? До критики однієї проблеми теоретичної філософії Канта" – це студія в галузі стислої філософії. У читача виринає враження, що автор почувається як дослідник дуже вигідно у цій галузі. І це правильно, бо вона йому не чужа, а близька.

1942 р. І. Мірчук оприлюднює розвідку „Світогляд українського народу". Праця витримана в дусі аналітичних досліджень 30—40-их рр. XX ст., які розглядали питання т. зв. „національного характеру". Вона має новаторський характер. Услід за нею прийдуть етнопсихологічні студії Володимира Янева, Олександра Кульчицького та інших дослідників, в основному зі середовища Українського Вільного Університету.

---

[11] Див.: *Пролеґомена*. – 2-ге видання. С. 24-25.

Дві останні, більші праці з галузі філософії це – „Суть і значення філософії" та „Теорія пізнання або ґносеологія". Обидва тексти походять з 1946 р. і носять навчальний характер. Вони є збірками окремих розвідок та лекційних скриптів, що були записані згл. упорядковані учнями І. Мірчука. Ці курси витримані в дусі неокантіянства. Однак вони ставлять перед нами також наступне запитання: чому Іван Мірчук, який посідав уроджений дух і збідности педагога, не написав повного вступу до філософії, яку вважав „своєю" інтелектуальною дисципліною? Відповідь криється в його біографії, яка дає нам можливість встановити найголовнішу причину, що перешкодила написанню такого підручника і містилася в самому характері нашого вченого.

Іван Мірчук належав до такого типу суспільної людини, котра вважала своїм особистим моральним обов'язком не лише науково працювати, але й також організовувати наукове життя і створювати українській молоді сприятливі фінансові умови, які б дозволяли їй розпочинати або продовжувати студії. Під тим оглядом Іван Мірчук був справжнім представником свого часу, людиною, яка жила hic et nunc і бачила себе у світлі твердження Х. Ортеґи-і-Ґассета: „Я – це я і мої обставини". Послідовне і практичне дотримання цього девізу виявлялося у І. Мірчука саме в тому, що він постійно жертвував своїми науковим планами та відкладав їх заради загальної суспільної користі.

Будучи дослідником життя і наукової спадщини Івана Мірчука, я не маю найменшого сумніву у тому, що саме це завадило появі більшого числа філософських есе, котрі були б, як і ті, що він залишив, надзвичайним вкладом в українську філософську науку XX ст.

Іменний покажчик

Августин 188
Авенаріус 454, 499-500
Adler, M. 61
Henry, C. 176
Айслер, Р. (Eisler, R.) 100, 311, 442, 446, 351, 521, 549
Аксаков 342
Андрохович, А. 315, 318, 319, 322, 333-4
Антістен 76
Антонович, Д. 556
Арістіп 78-9
Арістофан 197
Арістотель 8, 29-30, 44, 61, 67, 72-75, 80-1, 87-9, 92-8, 100, 188, 197, 221, 296, 311, 364, 366, 414-5, 420, 426, 433, 438, 442, 447, 479, 482, 520, 549

Багалій 187, 189-0, 192-3, 195-6, 206
Байрон 249
Бакунін 401
Балуданський, М. 315
Barbarin, P. 175
Барвінський, В. 310
Бартельс 121, 124
Баумайстер, Х. Ф. 9, 16, 313, 316, 320, 322-334, 361-2, 365-7, 385, 406, 561
Baumann, J. J. 175
Баумґартен, О. (Baumgarten) 44-5, 61, 189
Бах 269
Бачинський, А. 331
Безобразова 200
Beez, R. 175
Бейль, П. 467
Бекер 143
Beckerstein, J. S. 359

Беклін 287
Бекон 211
Бельтрамі, Е. (Beltrami, E.) 133, 138, 144-5, 162, 178
Benrubi, I. 387, 406
Berg, G. H. 61
Берклі 396, 440, 454, 490, 532
Берліоз, Г. 307
Bernoulli, D. 359
Bernoulli, N. 359
Бессель 115-6
Бетговен 231, 249, 269, 276, 287, 307
Becher, K. 175
Біас 413
Білянський 319-0, 331
Більфінґер, Ґ. Б. (Bilfinger, G.) 357, 359, 369
Бісмарк 45
Bluntschli, J. K. 61
Бобров, Е. 318
Bodelschwingh, F. 61
Богуславка, Маруся 396
Боліай, В. (Bolyai, W.) 107, 114-5, 125-9, 133, 145, 162, 175, 387
Боліай, І. (Bolyai, J.) 125, 128, 175, 179
Bonnel, J. 175
Bonola, R. 110, 119, 121, 132, 175
Борджія, Ч. 35
Buixbaum, J. Ch. 359
Burger, M. 359
Bouchel, M. 175
Брамс, Й. 307
Brandis, Ch. 76, 78, 100, 442, 549
Брандес, Ґ. 247
Брокгавз, Ф. А. 318, 322
Брукер, Я. (Brucker, I.) 326, 328
Брукнер, А. 307
Бруно 428
Брюс 359
Бурковський, І. 105
Buchez, J.-P. 61

Ваґнер, Р. 239, 307
Weiss, A. 312
Weissenborn, Th. 180
Валенштайн 306
Валіс, Дж. (Wallis, J.) 110, 112, 114
Walter, F. 62
Вахтер (Wachter) 118
Veronese, G. 180
Вигневський 188
Винниченко 263
Вичулковський 281, 283
Вишневський, Д. 364
Вілсон 56
Windelband, W. 369, 454, 511, 524
Вінклер, Й. Г. 360, 365
Vierkandt, A. 62
Возняк, М. 318, 321, 333
Вольтер 428
Вольф, Х. 8, 188, 324, 325, 355, 357-361, 365, 367-9, 385, 400, 406, 428, 467, 562
Врех, Біт 367
Вундт, В. (Wundt, W. M.) 92, 101, 117, 243, 387, 406, 424, 440, 451, 454
Wurzbach, C. v. 317, 323

Габліч-Боровський 217
Hasenclever, J. P. 176
Heymanns, G. 177
Галілей, Ґ. 162, 428, 482, 520, 545
Гамлет 231
Ганкевич, К. 316-7, 324-6
Гарасевич, І. 320
Гартман 143, 448
Hutcheson 330
Гевліч, А. 315-6
Геґель 38, 42, 139, 232, 348, 413, 417, 422, 425, 526
Гейманс 152

Helmholtz, H. v. 107, 122, 134-7, 139-40, 142, 151, 165, 167, 171, 176, 179, 495
Гельпах 387
Геракль 127
Геракліт 72, 413, 467, 525
Гербарт 232
Герберт 130
Герінґ 264
Hermanus, Ja. 359
Герцен 402
Геродот 413
Гесіод 68, 106
Гесен, Й. (Hessen, J.) 100, 441-2, 549
Гобсс 38, 45, 416, 448, 482, 525, 527
Гоголь 399
Головацький, І. 317, 323, 332-3
Holtzendorff, F. 61
Гомер 68, 249
Григорьєв, В. 315, 317, 321, 322-3, 325-6, 328-9
Грушевський 395
Гус, Я. 341
Гуссерл 468
Г'юм, Д. (Hume) 373, 432, 440, 449, 454, 467, 470, 476, 490, 528, 530-4, 538-541, 543, 545

Geissler, K. 176
Garve, C. 61
Ґаус, К. Ф. (Gauss, K. F.) 107, 115-21, 123, 127-32, 154, 178
Ґерлінґ 115
Ґете, Й. (Goethe, J.) 100, 271, 288, 294, 306, 431, 442, 549
Goldscheid, R. 61, 100
Goldschmidt, E. 176
Ґрасман 130
Groß, Ch. 359

Dalberg, C. T. 61, 100
Д'Алямберт 114
Дамаскин, св. Іван 333
Дамокл 452
Данилевський, Т. П. 188
Данте 413
Дедекінґ 129
Декарт 211, 357, 366, 396, 428, 440, 448-9, 467-7, 482, 490, 525, 527, 529
Delboef, J. R. L. 176
Демокріт 445, 467, 482, 525
Dehn, M. 175
Dessoir, M. 100, 311, 442, 549
Джеймс, В 471, 473
Ділътей 386
Діогенес 77
Diogenes Laertius 61, 78-9, 100, 442, 549
Діонізій Ареопагіт 188
Дністрянський, С. 23
Довгович, В. 315-6
Donadt, A. 176
Достоєвський 239
Драгоманов, М. 400
Дріш 495, 497
Droz, A. 61
Дудрович, О. 315
Dupore, P. 176
Духнович, О. 315
Дюрінґ 454

Eberstein, W. L. G. Freiherr v. 327
Евальд, О. (Ewald, O.) 51, 61, 311
Евдокус 108
Евклід 107-15, 118-21, 123-5, 128-9, 132, 134, 136, 138-9, 141, 14-6, 150-3, 165-8, 171-3, 178, 378
Еккерман (Eckermann) 100, 294, 442, 549
Енґель, Ф. (Engel, Fr.) 112, 116, 120, 124, 178-9
Енесім-Шульце 329

Enriquez, H. 176
Ehrenfels, Ch. V. 176
Епікур 188, 201, 430
Ердман, Б. (Erdmann, B.) 115, 140-4, 176
Ерн, В. 191, 201, 206
Estreicher, S. 317
Ефрон, І. А. 318, 322

Єфремов, С. 391, 395, 406
Jerusalem, W. 61, 451, 454
Єфименко 187, 197, 200

Zizka 217
Jouffret,P. 177

Зеленогорський 187, 206
Земанчик, І. 315
Зенон 72, 525
Зіґель 556
Зленко, П. 15

Ісус, гл. Христос

Йодль, Ф. 454, 470, 555
Jolt, V. 61
Йосиф II 319, 322-3, 331-2, 367

Кавур 43
Calinon, J.-P. 175
Кальве, Гессе де 188

Кант, І. 8, 9, 16, 23, 43-4, 82, 103, 105-7, 113, 134-6, 155, 16-6, 171, 173-80, 188-9, 215, 219, 232, 236, 260, 316, 324-29, 361, 367, 371, 373-380, 382, 385, 388, 396, 401, 406, 416-7, 420-422, 426, 428, 432, 435-6, 440-1, 445, 449, 453, 460-2, 467-8, 470, 474-6, 479, 486, 501-5, 508-512, 514-8, 522-5, 532-4, 536-545, 547-8, 555-9, 560, 562-3
Cantor, M. 175
Karagiannides, A. 177
Carrière, M. 311
Карляйк 46
Карнеадес 467
Кассандра 396
Cassirer, E. 163, 175
Катерина І 358
Кауфман, М. 490
Keyserlingk, H. C. 331
Кейлі 107, 145-8
Кестнер 367
König, E. 177
Кеплер, Й. 162
Кестнер 112
Кир 33
Кіллінґ, В. (Killing, W.) 154, 177
Kinkel, W. 177
Кіппель 454
Кіреєвський 342
Kirschmann, A. 177
Kirchmann 373
Клементій Олександрійський 188
Клеобулус 413
Клюґель 112
Kluge, F. W. 358, 369
Кляйн, Ф. (Klein, F.) 107, 145-8, 162, 177
Ковальчук, Ю. 105
Ковалинський 190-1, 203-4, 206
Коген 454, 512-4, 516, 518, 522, 524

Козачинський, М. 363, 365
Kohl, Jo. P. 359
Колларовський 217
Колубовський, Я. 318
Komenský 217-8, 343
Комт 449
Кондільяк 470
Кон, Й. (Cohn, J.) 170, 175
Кониський, Ю. 363-5
Корнеліус 454, 468
Коперник, М. 106, 162, 520, 545
Коптілов, В. 16
Корнеліус, Г. 490
Костомаров, М. 391, 394-5, 397, 406
Красінські 342
Krause, A. 177
Крез 413
Krienelke, K. I. H. 177
Kronenberg, M. 312
Croce, B. 312
Кудринський, Ф. 187, 206
Кукольник, В. 315, 319
Кульчицький, О. 561
Cunmberland 330
Kürschak, J. 179
Ксенофонт 74-6, 101, 197, 442, 467, 550
Couturat, L. 175
Кюльпе 451, 454-5

Лаврецький 197
Лаврівський 334, 368
Landau, L. R. 61
Laas, E. 177
Лаоокон 286, 307
Lasswitz, K. 177
Девицький, І. 317
Legendre, A. M. 114, 122, 133
Лессінґ 214
Léchalas, G. 177
Лерез, Ж. де (Lairesse, G. de) 298

Леопольд 332
Леце 424
Липинський, В. 8, 16, 345, 347-353, 392, 562
Лі, С. (Lie, Sophus) 130, 178
Lieber, F. 61
Liebmann, O. 177
Lindenmann, K. L. F. 178
Lipps, Th. 312, 417, 454
Лобачевський, М. 107, 112-4, 116-8, 121-4, 126, 128-9, 133, 135, 137-8, 145, 148, 153-4, 162, 173, 178, 387
Лодій, П. 8, 16, 313, 315-331, 333-7, 368, 385, 406, 561
Лой, А. 561
Лок 440, 448-9, 453-4, 470, 475-6, 482, 528-30, 536
Ломоносов 358
Лотце 440, 454
Лубкин 329
Ludovici, C. G. 358, 369
Ляйбніц 188, 327, 357, 359, 387, 435, 440, 448, 476, 525, 536, 545
Лямберт, Й. Г. (Lambert, J. H.) 112-4, 118, 120-1, 123, 177
Лянґе, Ф. А. 424, 440

Maier, Ch. F. 359
Maier, L. 178
Meyer, K. H. 361, 369
Meyer, Th. A. 312
Макіавеллі, Н. 7, 25, 32-6, 38-9, 45, 53, 62, 209, 562
Макс 454, 498
Максим Ісповідник 188
Максимович, М. 365
Малєр 276
Mangold, A. 178
Mansion, P. 178
Марія Тереса 331-2
Marcus, E. 178
Martini, Ch. 321, 359, 367

Масарик, Т. 8, 16, 207, 209, 210-223, 337, 339, 340-3, 560-1
Maurus, H. 312
Medicus, F. 174, 178
Медічі, родина 32
Meinecke, W. 178
Menzel, P. 178
Menzer, P. 388, 400-1, 406
Messer, P. 100, 442, 549
Мирославський, Т. 366
Мікеланджело 249
Міль, Дж. С. (Mill, J. S.) 156-8, 160-1
Milhaud, G. 178
Мільо 264
Мірчук, І. (батько) 555
Мірчук, І. 1, 3, 4, 10-1, 15-6, 23, 65, 227, 390, 406, 411, 445, 534, 553, 555-562
Мірчук-Ратич, І. 4, 16
Mohl, R. 62
Могила, Петро 361-2
Монтен 467
Морґан, де 114
Мойсей 33
Моцарт 249, 269, 276
Мюллер, Й. 484

Наторн 454, 511, 524
Наполеон 54, 209, 307, 458
Нащинський, Д. 365-6
Nelson, P. 178
Нерон 254
Нечуй-Левицький, І. 389, 406
Ниль, В. 277
Ніоба 286-7, 307
Ніцше, Ф. 445
Neurath, W. 62
Ньютон 162, 387, 509, 520

Огоновський, О. 318, 332
Олександер Великий 77
Ольберс 115
Омелян, П. 445
Оріген 18
Орлай, І. 315, 319
Eucken, R. 95, 100, 417, 442, 549
Ортеґа-і-Ґассет 562

Павло, апостол 30, 191
Palagy, M. 178
Парменід 72, 82, 100, 442, 467, 549
Pasch, M. 178
Paulsen, F. 100, 373, 376, 382, 412, 420, 432, 442, 448, 450, 549
Пиррон з Елісу 467
Періандр 413
Перуджіно 239
Петро, апостол 193
Петро Великий 358, 359
Петров, Н. 364
Petronievics, B. 178
Pietzker, W. Fr. Chr. 178
Піфагор 108, 413
Pilo, M. 312
Пітакус 413
Платон 8, 62, 68, 73, 75, 77, 79, 81-90, 92-4, 96, 100, 108, 188, 194, 197, 201, 269, 296, 298, 396, 414, 438, 442, 467, 470, 476, 516, 525-6, 535, 545, 549, 558
Плутарх 188
Поенкаре, А. (Poincaré, H.) 107, 147-8, 152, 162, 168, 172, 178-9
Полтавка, Наталка 396
Поповський 363
Праксителъ 230
Прокл Діядох 109-10, 178
Прокопович, Теофан 358, 364, 365
Прометей 51

Протаґор 467, 470
Птоломей 112, 520
Пурхоцій 366

Равель 264
Радлов, Л. 318
Ranke, L. v. 549
Raché, E. 179
Reinecke, W. 179
Райнінґер 556
Рассель, Б. (Russell, B.) 149, 179
Ремке, Й. 497
Рентґен 520
Riehl, A. 179, 373, 382
Ріккерт 454, 511, 524
Ріман, Б. (Riemann, B.) 108, 113, 129-31, 135, 140, 153, 162, 173, 179, 271
Riemann, H. 312
Richter, R. 101, 442, 451, 549
Röscher, L. 62
Рижский 329
Richard, C. 179
Ромур (Reaumur) 173
Rosanes, R. 179
Руссо 428
Rümelin, G. 101, 442, 549

Саккері, Дж. (Saccheri, G.) 110-114, 118, 120, 133
Севіл, Г. (Saville, H.) 107, 108
Sextus Empirius 78, 101, 549
Сенека 187
Скабичевський, А. 318, 323, 326
Сковорода, Г. С. 8, 16, 181, 183-206, 220, 342, 360-1, 385, 391, 399, 401, 403, 406, 560
Squire, C. 312
Скрутень, Й. 369
Словацькі 342

Смалько, Е. 445
Соловйов, В. 400, 406
Солон 413
Сократ 30, 67, 72-8, 80-1, 84, 87, 185-7, 201, 306, 391, 403, 428, 467, 470, 558
Софокл 230, 249, 288
Спесер 470
Спіноза, Б. 38, 62, 188, 195, 200, 357, 428, 445, 448, 467, 525, 527-8
Ставровецький, К. Т. 399
Стажинські 323
Станіславський 264
Starzynski 318, 320, 321
Стефаник, В. 231, 392
Стецюк, В. 558
Straszewski, M. 318, 321, 323-5
Струве, Г. 316
Сумцов 201

Taurinius, F. A. 114-5, 119-21
Талес 1 55, 413
Тализин 329
Твен, М. 288
Тезевс 33
Тен, І. (Taine, H.) 247, 306, 312
Теогнід 68
Тимочко, П. 289
Тіммінг, Л. Ф. 360
Тімон 467
Тіто Лівій (Tito Livio) 32-3, 82
Товкачевський, А. 198, 200, 206
Thornmeyer, P. 101, 442, 550
Tobias, W. 179
Трайчке, Г. (Treitschke, H. v.) 29, 36, 42, 62

Уальд, О. 298
Українка, Леся 400

Ulrici, H. 373, 382
Ульмен-Затуська, В. 555

Vahen, K. Th. 179
Vaihinger, H. 179, 374, 473-4
Фаренгайт (Fahrenheit) 173
Федорович, І. 317
Felini, R. 311
Ферворн, М. 498
Фесслєр, І. А. 319, 326
Фесоле 239
Фехнер, Ґ. Т. 243, 269, 311, 424, 440
Филон Юдейський 193
Filkuka, L. 72, 99
Finkel 318, 320-1, 323
Фіхте 388, 412, 422
Фішер 420
Фоєрбах 321, 324
Volkekt, J. 180, 312, 454, 495
Franke, E. 176
Франко, І. 391, 395, 400
Фріс 434, 540
Frischauf, J. 176

Халявський, О. 188
Chelcický 217-8
Хілон 413
Хмельницький, Б. 394
Хомяков 342
Христос 30, 316, 403, 447

Цезар 52-3, 209, 306
Цейлер 324
Цельсіус (Celsius) 173
Ціген, Т. 490

Чайковський, Й. 317
Чайковський, П. 287, 307
Czarnucki, C. 363
Чева, Дж. (Cheva, G.) 11
Césaro, E. 175
Чижевський, Д. 318, 561

Шад 315, 326
Шафовал, М. 3, 4, 10, 16-7, 65, 227, 411, 445, 534, 555, 561-2
Shaftesbury 330
Швейкарт 119, 127
Шевченко, Т. 273, 349, 390-1, 556
Шекспір, В. 249, 306, 307, 395
Шеллінґ 139, 388, 412, 422, 445
Шенберґ 264
Шенгерр, К. 395
Шерер, В. 247
Шіллер 306
Schmid, A. 179
Schmilz-Dumont, P. 179
Schollenberg, A. 62
Шопенгауер 174, 219, 430, 445, 495
Шпенґлер, О. (Spengler, O.) 59, 411
Шпет, Г. 315, 318, 326, 329, 360, 369
Staudinge, F. 62
Штер, А. 555
Шторхенав, С. 368
Stein, H. v. 312
Штекель, П. (Staeckel, P.) 112, 116, 120, 149, 179
Stringham, Ch. 179
Штраусс, Р. 307
Штук 281, 283
Шуберт-Зольдерн, Р. ф. 490
Шульце, Е. 467
Шумахер 115, 358
Шуппе, В. 490

Щавницький 331
Щербацький, Т. 365

Юліян Апостат 306
Юркевич, П. 392, 399, 400, 407

Яворський, С. 197, 200, 359
Jacobson, H. 177
Янів, В. 561
Яремко, Р. 3-4, 16-7
Яфет 348

